

Jüngerunverständnis

Zur Geschichte und Interpretation eines Motivs der Evangelien

Zugleich auch ein Beitrag zur Forschungsgeschichte des Messiasgeheimnisses
im Markusevangelium

Inauguraldissertation

zur Erlangung der Würde eines Doktors der Theologie
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

vorgelegt von Oliver Franzmann

aus Köln

2015

Angefertigt mit Genehmigung der
Evangelisch-Theologischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

1. Referent: Prof. Dr. Michael Wolter
2. Referent: Prof. Dr. Günter Röhser

Tag der mündlichen Prüfung: 19.07.2013

Dekan: Prof. Dr. Udo Rütterswörden

Erscheinungsjahr: 2015

Für meine Eltern

Inhaltsverzeichnis

Einführung.....	11	
A	Neues Testament: Textbefund und innerneutestamentliche Rezeption.....	17
I.	Jüngerunverständnis-Belege im Markusevangelium.....	18
1.	Textbelege der Forschung.....	18
2.	Kategorisierung der Textbelege.....	25
a)	Forschungsresonanz.....	25
b)	Explizit vs. implizit.....	26
c)	Terminologische Kategorisierung der expliziten Belege.....	30
d)	Telling vs. Showing bzw. Erzählerrede vs. Figurenrede.....	32
e)	Sprecher, Sprechakt und Subjekt des Nichtverstehens.....	33
f)	Objekt des Nichtverstehens.....	33
II.	Synoptischer Vergleich zu den expliziten Jüngerunverständnis-Texten des Markusevangeliums.....	36
III.	Innerneutestamentliche Rezeption (1. Jh.)	40
1.	Matthäus.....	40
a)	Der Befund im Einzelnen.....	40
b)	Deutung.....	43
2.	Lukas.....	47
a)	Befund.....	47
b)	Deutung.....	50
3.	Johannes.....	57
a)	Befund.....	57
b)	Deutung.....	64
4.	Zusammenfassung.....	66
B	Alte Kirche, Mittelalter, Frühe Neuzeit:	
	Rezeptions- und Motivgeschichtliches zum Jüngerunverständnis	69
I.	Apostel zwischen Sünde und Vollkommenheit: Alte Kirche.....	70
1.	Verstehenshorizonte für Jüngerunverständnis: Eine Spurensuche bei den Apostolischen Vätern, Justin dem Märtyrer und Kelsos (vor 180 n. Chr.).....	70
a)	Apostolische Väter (I): Hinweise auf vorösterliche Mängel der Jünger.....	71
	CLEMENS VON ROM (Ende 1. Jh.).....	71
	BARNABASBRIEF (ca. 130 n. Chr.).....	72
b)	Apostolische Väter (II): Das Unverständnis des Hermas.....	75
	HIRT DES HERMAS (vor 170 n. Chr.)	75
c)	Justin der Märtyrer und Kelsos.....	80
	JUSTIN DER MÄRTYRER (vor 168 n. Chr.).....	80
	KELSOS (zwischen 177–180 n. Chr.).....	85

2.	Antike christliche Apokryphen (2. – 4. Jh.)	87
a)	Ein außerkanonisches Herrenwort.....	88
	PETRUSAKTEN (2.–4. Jh.).....	88
b)	Gnostische oder dem Gnostizismus nahestehende Schriften	91
	JUDASEVANGELIUM (vor 180)	91
	TESTIMONIUM VERITATIS (Ende 2. – 3. Jh.).....	94
	BRIEF DES PETRUS AN PHILIPPUS (2. oder 3. Jh.).....	96
	ERSTE APOKALYPSE DES JAKOBUS (2. oder 3. Jh.).....	99
	ZWEITE APOKALYPSE DES JAKOBUS (2. – Anf. 4. Jh.).....	102
	EPISTULA JACOBI APOCRYPHA (Ende 1. – 3. Jh.)	105
	BÜCHER DES ERLÖSERS (2. – 4. Jh.).....	111
	THOMASEVANGELIUM (vor 200 n. Chr.).....	118
	KOPTISCHE PETRUSAPOKALYPSE (2. – 4. Jh.).....	122
c)	Nichtgnostische christliche Apokryphen.....	124
	ÄTHIOPISCHE PETRUSAPOKALYPSE (vor 180 n. Chr.)	124
	EPISTULA APOSTOLORUM (vor 180 n. Chr.).....	127
	DIE TATEN DES PETRUS UND DER ZWÖLF APOSTEL (2. – 4. Jh.)	132
3.	Kirchenväter von Irenäus bis Chrysostomos (ca. 180 – 400).....	135
a)	Apostel mit vollkommener Gnosis: Die kirchliche Reaktion auf die gnostische Herausforderung (Ende 2. / Anfang 3. Jh.)	135
	IRENÄUS VON LYON (ca. 180 – 185).....	135
	TERTULLIAN (ca. 198 – 206).....	141
b)	Jünger mit Verständnis für Allegorien: Alexandrinische Schule (1. Hälfte 3. Jh.).....	143
	CLEMENS VON ALEXANDRIA (vor 215)	143
	ORIGENES (ca. 250).....	145
c)	Unvollkommen, aber gelehrig: Die vorösterlichen Jünger in der Antiochenischen Schule (2. Hälfte 4. Jh.).....	148
	JOHANNES VON ANTIOCHIEN alias CHRYSOSTOMOS (ca. 390).....	148
II.	„Bis dahin fleischlich“: Mittelalter und Frühe Neuzeit.....	151
1.	Eine Fallstudie: Lk 18,34 in mittelalterlichen Quinquagesimalpredigten (6. – 16. Jh.).....	151
	GREGOR (590).....	152
	BEDA (709 – 715; 725 –730).....	154
	BAIRISCHE HOMILIAR (1. Hälfte 9. Jh.).....	158
	BRUNO VON SEGNI (Ende 11. / Anfang 12. Jh.)	159
	GOTTFRIED VON ADMONT (Mitte 12. Jh.).....	160
	JACOBUS VON VORAGINE (2. Hälfte 13. Jh.)	160
	JOHANNES NIDER (vor 1438).....	161

	EVANGELIAR (1495).....	161
	MARTIN LUTHER (1525; 1534).....	162
2.	Die Rede vom „Unverstand der Jünger“ in Reformation, Gegenreformation und Pietismus.....	165
	MARTIN LUTHER (1533).....	165
	JOHANN SPANGENBERG (1544).....	166
	FRANCISCO ARIAS (Übersetzungen 1652; 1685).....	167
	LUTHERBIBEL (1743).....	168
	JOHANN JACOB MOSER (1766)	168
C.	Historische Kritik und Exegese in der Moderne: Eine Forschungsgeschichte zum Jüngerunverständnis des Markusevangeliums (1768 – 1977).....	171
I.	Die Forschung des 18. und 19. Jh.....	172
1.	Die Frage nach der Historizität: Frühphase der historisch-kritischen Forschung (ca. 1768 – 1838).....	172
	JOHANN JAKOB HEB (1768).....	172
	HERMANN SAMUEL REIMARUS (veröffentlicht 1774 – 1778).....	174
	DAVID FRIEDRICH STRAUß (1835/36; 1864).....	174
2.	Zwischen Literar- und Tendenzkritik: Die erste Periode der Markushypothese (1838 – 1863).....	176
a)	Die Entdeckung des Jüngerunverständnisses im Markusevangelium (1838 – 1850)	177
	AUGUST FRIEDRICH GFRÖRER (1838)	177
	BRUNO BAUER (1841; 1851).....	181
	ADOLF HILGENFELD (1850).....	184
b)	Die unmittelbaren Konsequenzen dieser Entdeckung (1851 – 1863).....	185
	ALBRECHT RITSCHL (1851)	185
	GUSTAV VOLKMAR (1857; 1870).....	187
3.	Jüngererkenntnis als Resultat der Erziehung durch Jesus: Die Hochphase der liberalen Leben-Jesu-Forschung (1863 – 1900)	188
	HEINRICH JULIUS HOLTZMANN (1863; 1889)	188
	CARL HEINRICH VON WEIZSÄCKER (1864).....	191
	AUGUST KLOSTERMANN (1867); THEODOR ZAHN (1899).....	191
	ADOLF JÜLICHER.....	192
II.	Die erste Hälfte des 20. Jh.....	194
1.	William Wredes Messiasgeheimnis-Theorie.....	194
a)	Haupt- und Nebenthema des Werks.....	195
b)	Logische Struktur des Hauptarguments	195
c)	Häufige Irrtümer und Missverständnisse über Wredes Messiasgeheimnis-Theorie.....	199
d)	Kritik der Hauptargumentation	205

e)	Wredes Behandlung des Jüngerunverständnisses (Näherbetrachtung).....	208
aa)	Zum Jüngerunverständnis im MkEv	208
bb)	Zum Jüngerunverständnis in den übrigen Evangelien	212
cc)	Zur Entstehung des Jüngerunverständnisses	216
dd)	Zur Nachgeschichte der Parabeltheorie und der nachösterlichen Jüngererkenntnis	217
f)	Kritik der Jüngerunverständnis-Interpretation	218
2.	Die unmittelbaren Reaktionen auf Wrede (1901 – 1919)	221
a)	In Bezug auf das Leben Jesu und den Geschichtswert des Aufrisses des Markusevangeliums.....	221
b)	In Bezug auf Messiasgeheimnis und Jüngerunverständnis	223
	OSKAR HOLTZMANN (1901).....	226
	WILHELM BOUSSET (1902; 1913).....	226
	JOHANNES WEISS (1903)	228
	PAUL WERNLE (1904).....	232
	RICHARD REITZENSTEIN (1904); EMIL WENDLING (1908); ALFRED FIRMIN LOISY (1907/08; 1912)	233
3.	Jüngerunverständnis im Schlepptau der Messiasgeheimnis-Theorie: Die formgeschichtliche Forschungsphase (ca. 1919 – 1954).....	235
a)	Die klassische Formgeschichte und ihr unmittelbarer Nachhall (1919 – 1934)	235
	MARTIN DIBELIUS (1919).....	235
	RUDOLF BULTMANNs (1920; 1921).....	239
	ELIAS BICKERMANN (1923; 1946; 1976).....	245
	A. E. J. RAWLINSON (1925) und A. W. F. BLUNT (1929).....	257
	C. G. MONTEFIORE (1927) und R. H. LIGHTFOOT (1934).....	257
b)	Die Spätphase der Formgeschichte (ca. 1935 – 1954)	258
	HANS JÜRGEN EBELING (1939).....	258
	FREDERICK C. GRANT (1943)	270
	LUCIEN CERFAUX (1946).....	270
	HARALD RIESENFELD (1947; 1954).....	272
	ERNST PERCY (1953).....	273
	ERIC SJÖBERGS (1946/55).....	277
III.	Das Jüngerunverständnis in der redaktionsgeschichtlichen Forschung (1954 – 1977).....	284
1.	Fokus auf Geschichtsverständnis: Pionierphase (1954 – 1960).....	285
	WILLI MARXSEN (1955; 1956; 1963)	285
	JAMES M. ROBINSON (1956).....	290
	HANS CONZELMANN (1957).....	292
	ALFRED KUBY (1958).....	293
2.	Fokus auf Christologie: Blütezeit (1961 – 1967)	297

	JOHANNES SCHREIBER (1961; 1967)	297
	JOSEPH B. TYSON (1961).....	301
	JOACHIM GNILKA (1961).....	303
	T. ALEC BURKILL (1963).....	308
	ÉTIENNE TROCMÉ (1963; 1973)	311
	GEORG STRECKER (1964).....	313
	EDUARD SCHWEIZER (1964; 1965; 1967).....	315
	ULRICH LUZ (1965).....	320
	KENZO TAGAWA (1966).....	322
	SIEGFRIED SCHULZ (1967).....	324
3.	Fokus auf die Jünger: Höhepunkt (1968/69).....	328
	THIERRY SNOY (1968).....	328
	GAËTAN MINETTE DE TILLESSE (1968)	331
	ROBERT P. MEYE (1968).....	336
	SÉAN FREYNE (1968).....	340
	THEODORE J. WEEDEN (1968; 1971).....	342
	MARIA HORSTMANN (1969).....	347
	JÜRGEN ROLOFF (1969).....	349
	KARL-GEORG REPLOH (1969)	351
	QUENTIN QUESNELL (1969).....	353
4.	Fokus auf diverse Einzelthemen (Wunder, Passion, Nachfolge): Spätphase (1970 – 1977).....	359
	ERNEST BEST (1970; 1977).....	359
	KARL KERTELGE (1970); LUDGER SCHENKE (1971/1974); DIETRICH-ALEX KOCH (1975).....	363
	JAMES D. G. DUNN (1970).....	364
	NORMAN PERRIN (1971).....	364
	WERNER H. KELBER (1972; 1974)	365
	HARALD WEINACHT (1972).....	370
	DAVID J. HAWKIN (1972).....	372
	HEIKKI RÄISÄNEN (1973; 1976).....	374
	GÜNTHER SCHMAHL (1974).....	381
	CAMILLE FOCANT (1975).....	381
IV.	Ausblick: Die Erforschung des mk Jüngerunverständnisses im Methodenpluralismus der Postmoderne (ca. 1977 – heute).....	386
	ROBERT C. TANNEHILL.....	386
	Ertrag.....	395
	Literaturverzeichnis.....	436

Tabellenverzeichnis

Tabelle 1	Potentielle Jüngerunverständnis-Texte des Markusevangeliums.....	19
Tabelle 2	Verteilung des „Unverständnis“-Vokabulars auf die expliziten Jüngerunverständnis-Texte des Markusevangeliums.....	31
Tabelle 3	Explizite Jüngerunverständnis-Texte der synoptischen Evangelien	38
Tabelle 4	Lk 9,45 und Lk 18,34 im Vergleich.....	51
Tabelle 5	Explizite Jüngerunverständnis-Belege des Johannesevangeliums	58
Tabelle 6	Potentielle Jüngerunverständnis-Texte des Johannesevangeliums	59
Tabelle 7	1 ApcJac Ende Abschnitt 14 nach CT 2 p. 29,18–25 und NHC V,3 p. 42,20–26 in den Übersetzungen von Brankaer/Bethge und Funk	102
Tabelle 8	EpAp 5 und Lk 8,43–48 im Vergleich	130
Tabelle 9	Vergleich von Ireneäus, Adv. Hær. III 13,2 (1. Hälfte) mit Jh 14,7–10	139
Tabelle 10	Vergleich Schulz, Stunde der Botschaft, 61f mit Originaltexten von Kuby, Luz und Wrede.....	326

Einführung

Die folgende Untersuchung setzt sich mit einem literarischen Phänomen auseinander, das in der neutestamentlichen Wissenschaft als „Jüngerunverständnis“ bekannt ist. Es handelt sich um den Befund, dass in den Evangelien berichtet wird, die Jünger hätten Jesus bei mehreren Gelegenheiten nicht verstanden.

In der Regel ist von Jüngerunverständnis in Zusammenhang mit dem Markusevangelium¹ die Rede. Hier tritt es in der Tat häufig und besonders pointiert hervor. Ein paar Beispiele:

In Mk 4,13 tadelt Jesus die Jünger dafür, dass sie das Gleichnis vom Sämann nicht ohne seine Hilfe auslegen können und äußert die Vermutung, dass dies auf alle Gleichnisse zutreffen werde: *„Wisst ihr dieses Gleichnis nicht? Und wie werdet ihr alle Gleichnisse erkennen?“* Bei einer späteren Gelegenheit erhärtet sich Jesu Verdacht, denn in 7,17 fragen die Jünger ihn erneut nach der Bedeutung eines „Gleichnisses“, und wieder tadelt er sie: *„So seid auch ihr unverständlich? Begreift ihr nicht...?“* (7,18). Als sie kurz darauf ein weiteres Wort Jesu grob missverstehen, müssen sie sich einen noch schärferen Tadel gefallen lassen: *„Begreift und versteht ihr noch nicht? Habt ihr euer Herz versteinert? Augen habend seht ihr nicht, und Ohren habend hört ihr nicht?“* (8,17f).

Im MkEv klagt aber nicht nur Jesus über das Jüngerunverständnis; der Erzähler teilt es dem Leser zweimal auch direkt mit, dass die Jünger etwas nicht verstanden: das eine Mal mit einem Rückverweis auf die Speisung der 5000 im Anschluss an den Seewandel: *„denn nicht hatten sie verstanden bei den Broten, sondern ihr Herz war versteinert“* (6,52), das andere Mal nach der zweiten Leidensankündigung Jesu: *„sie aber begriffen die Rede nicht, und sie fürchteten sich, ihn zu befragen“* (9,32).

Bis heute rätseln Exegeten über den Sinn dieser Angaben im MkEv. Will Mk die Jünger etwa anschwärzen? Will er begründen, wieso sie Jesus am Ende verraten, verleugnet und verlassen haben? Will er den Leser durch sie ermahnen? Das sind nur drei von vielen Möglichkeiten, die in der Wissenschaft als Erklärung für diesen Befund erwogen wurden und werden.

Eine im 20. Jh. besonders beliebte Erklärung war und ist bis heute, dass das Jüngerunverständnis Teil einer übergeordneten Konzeption sei, für die sich im Anschluss an die Monographie von William Wrede² die Bezeichnung „Messiasgeheimnis“ eingebürgert hat. Nach weit verbreiteter Meinung enthalte das Messiasgeheimnis in der Hauptsache drei Komponenten: Schweigegebote, Jüngerunverständnis und Parabeltheorie. Der genaue Sinn dieses Messiasgeheimnisses ist aber umstritten: Es existieren hierzu verschiedene

¹ Im Folgenden abgekürzt MkEv, entsprechend für die übrigen Evangelien MtEv, LkEv, JhEv, für die jeweiligen Autoren Mk, Mt, Lk, Jh und für die entsprechenden Adjektive mk, mt, lk, jh. Mit der Verwendung der traditionellen Autorennamen ist selbstverständlich nicht die Annahme verbunden, dass es sich dabei zwingend um die tatsächlichen Namen der Autoren handelt.

² William Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Wrede selbst hat das Jüngerunverständnis allerdings als ein vom Messiasgeheimnis im engeren Sinne zu unterscheidendes Motiv behandelt (vgl. ebd., 208f). Dazu siehe unten S. 204f.

Auslegungstypen, und innerhalb dieser lässt sich auch das Jüngerunverständnis unterschiedlich interpretieren. Durch die allgemeine Zuordnung des Jüngerunverständnisses zum Messiasgeheimnis ist für die konkrete Auslegung der Texte somit noch nicht viel gewonnen. Zudem ist die Zugehörigkeit des Jüngerunverständnisses zum Komplex des Messiasgeheimnisses keineswegs so eindeutig, wie dies in vielen Untersuchungen vorausgesetzt wird. Denn eine direkte Verbindung zwischen Jüngerunverständnis und Messiasgeheimnis existiert im MkEv an keiner einzigen Stelle³ – und selbst wenn Mk 4,40f und 8,14–21 (vgl. 8,29) auf deren Verknüpfung hinweisen sollten, wären damit noch lange nicht sämtliche Jüngerunverständnis-Texte von der Frage nach der Identität Jesu her zu interpretieren. Um zu einer solchen Interpretation zu gelangen, muss der Ausleger jedenfalls einige interpretative Schritte vollziehen, die über das vordergründig von Mk Gesagte hinausgehen.

Dem bekannten Diktum von Ulrich Luz, „[d]as Messiasgeheimnis ist noch immer geheimnisvoll“⁴, lässt sich mit gleichem Recht hinzufügen: „und das Jüngerunverständnis stößt noch immer auf Unverständnis.“

Zielsetzung, Methodik und Darstellungsform

Die vorliegende Arbeit möchte einen Beitrag zur Erhellung dieser Crux Interpretum leisten. Zur Erreichung dieses Ziels beschreitet die Arbeit allerdings einen ungewöhnlichen Weg, indem sie auf eine erneute Interpretation der mk Jüngerunverständnis-Texte verzichtet und stattdessen sowohl die Nachgeschichte des Motivs als auch die Auslegungs- und Forschungsgeschichte der Texte ins Zentrum der Untersuchung rückt. Insofern stellt die Erhellung des Jüngerunverständnisses im Markusevangelium auch nur das Fern- oder Nebenziel dar, während das konkrete Nahziel darin besteht, die Nachgeschichte des Motivs darzustellen.

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich daher auch nicht um eine exegetische, sondern um eine rezeptions- und auslegungsgeschichtliche Untersuchung, die aber in Hinblick auf ein exegetisches Problem verfasst wurde. Entsprechend ist auch die hier gewählte Methodik und Darstellungsweise keine exegetische, sondern vielmehr eine historiographische: Erzählt wird eine Geschichte der Beschäftigung mit der Thematik des Nichtverstehens von Jüngern Jesu und den entsprechenden Texten der Evangelien, ausgehend vom Markusevangelium als der mutmaßlich ältesten schriftlich erhaltenen Quelle mit einem Jüngerunverständnis-Motiv bis zum Jahr 1977, dem Ende der Hochphase der redaktionsgeschichtlichen Forschung. Der Schwerpunkt der Darstellung liegt dabei auf Aspekten, die für die Auslegung des Jüngerunverständnisses im MkEv von Interesse sein können.

Die Fokussierung auf die Nachgeschichte des mk Jüngerunverständnisses empfiehlt sich vor allem aus zwei Gründen: Zum einen sind die einschlägigen Texte schon vielfach untersucht worden, ohne dass es zu einem allseits anerkannten Konsens hinsichtlich ihrer Bedeutung und

³ Mk 4,41 verbindet die Frage nach der Identität Jesu mit der Furcht, nicht mit dem Unverstand der Jünger, und Jesu Frage in 8,29 ist von der Unverständnisnotiz in 8,21 durch die Perikope von der Blindenheilung zu Bethsaida getrennt.

⁴ Luz, Geheimnismotiv, 9.

Funktion gekommen ist. Zum anderen existieren bislang so gut wie (1) keine Studien zur Rezeptionsgeschichte dieser Texte, (2) keine die kanonischen Grenzen nach vorne überschreitenden Studien zur weiteren Literatur- und Dogmengeschichte des Motivs bzw. Themas⁵, (3) keine Darstellung der Auslegung dieser Texte vor dem 20. Jh.⁶, (4) keine umfassende Darstellung der Forschungsgeschichte zum Jüngerunverständnis im 20. Jh.⁷, kurz: von Forschungsberichten zur Darstellung der Jünger im MkEv abgesehen⁸ so gut wie keine Untersuchungen zur Nachgeschichte der Jüngerunverständnis-Texte bzw. der in ihnen behandelten Thematik des Nichtverstehens von Jüngern Jesu.

Indem sie genau diese Nachgeschichte in den Blick nimmt, betritt die vorliegende Arbeit somit in weiten Teilen Neuland. Sie erhofft sich, auf diese Weise nicht nur die exegetische Kenntnis, sondern auch die exegetische Arbeit an den Texten selbst fördern zu können, (1) indem sie u. a. untersucht, wie mit den entsprechenden Texten und mit dem Thema „Jüngerunverständnis“ (a) in den übrigen kanonischen Evangelien, (b) bei den Apostolischen Vätern, (c) in den Apokryphen und (d) den späteren Kirchenvätern allgemein umgegangen wurde, um so zu ermitteln, wie das Jüngerunverständnis in den ersten Jahrzehnten und Jahrhunderten nach Niederschrift des MkEv interpretiert wurde, und (2) indem sie durch eine ausführliche Darstellung der Auslegungs- und Forschungsgeschichte bis zum Jahr 1977 zu einer besseren Kenntnis und Übersicht über die bis zu diesem Zeitpunkt gebotenen Interpretationen zum Jüngerunverständnis im MkEv führt. Außerdem wird (3)

⁵ Doch siehe immerhin die Ausführungen Wredes in *Messiasgeheimnis*, 242–250; dazu siehe unten S. 218f.

⁶ Eine Ausnahme stellt Quesnell dar, der in seiner Monographie zu Mk 6,52 auch Auslegungen zu Mk 6,52 und 8,14–21 aus der Zeit vor dem 20. Jh. referiert (siehe vor allem ders., *Mind*, 7–9). – Eine monographische Behandlung der Auslegungsgeschichte des mk Berichts von der Verleugnung Jesu durch Petrus (Mk 14,66–72), die an manchen Stellen Berührungspunkte mit der Auslegung des Jüngerunverständnisses aufweist, hat Herron (*Mark's Account*) vorgelegt.

⁷ Eine knappe Forschungsgeschichte zum mk Jüngerunverständnis im 20. Jh. samt einer kritischen Bilanz bietet Fischer, *Disciples*, 9–18. Er teilt die Forschungsgeschichte in drei Perioden: (1) eine theologische (Wrede, Ebeling), (2) eine, in der primär extra-textuelle Lösungen gesucht wurden mit (a) Anhaltspunkten bei den historischen Jüngern (Focant), (b) polemischer (Trocmé, Weeden) oder (c) didaktischer Interpretation (Reploh, Hawkin), (3) eine narrative (Tannehill, Rhoads/Michie, Malbon, J. F. Williams). – Eine Kurzbeschreibung von nicht weniger als über 50 Beiträgen zu den Jüngern in den synoptischen Evangelien aus den Jahren 1961–1984, davon allein knapp 40 (!) zum MkEv, leistet Melbourne, *Slow*, 1–33. Dabei sind einige wichtige Beiträge, vor allem außerhalb des englischen Sprachraums (z. B. Gnilka, Reploh) und solche, die die Jünger bzw. das Jüngerunverständnis im Rahmen der Messiasgeheimnis-Theorie diskutieren (z. B. Räisänen), noch nicht einmal berücksichtigt. – Einen Forschungsbericht über die redaktionskritischen Untersuchungen zu den Jüngern im MkEv enthält auch Blacks methodenkritische Studie „*The Disciples According to Mark*“ (45–64), in der er die redaktionskritischen Arbeiten in drei Kategorien teilt: konservative, mittlere und liberale. Im Folgenden werden dann die Positionen und Methoden von Robert P. Meye, Ernest Best und Theodore Weeden als typische Vertreter dieser Kategorien einer kritischen Analyse unterzogen. Der zweiten Auflage von 2012 hat Black einen weiteren Forschungsbericht über die seither erschienene Literatur zu den Jüngern im MkEv inklusive kritischer Auswertung (ebd. 319–333) hinzugefügt. Seiner Meinung nach blieben die drei früher identifizierten Kategorien lebendig, mit den Monographien von Suzanne Watts Henderson (konservativ), Cédric Fischer (mittel) und Mary Ann Tolbert (liberal) als deren Hauptrepräsentanten. – Schließlich existiert eine kurze, methodenkritisch orientierte Übersicht über verschiedene Interpretationen des 20. Jh. zu Mk 6,52; 8,17–21 von van Oyen, *Onbegrip*, 183–199.

⁸ Melbourne, *Slow*, 1–33; Black, *Disciples*, 45–67.319–333 (vgl. vorige FN).

systematisch der Befund an Jüngerunverständnis-Texten in den Evangelien und Apokryphen erhoben, so dass zukünftige exegetische Arbeit hierauf aufbauen kann. Schließlich wird auch die exegetische Arbeit zum Komplex des Messiasgeheimnisses als auch zu der Jüngerdarstellung in den übrigen kanonischen Evangelien durch die vorliegende Arbeit Impulse erhalten. Zwar lässt sich die Intention eines Autors nicht durch die Rezeptions- und Nachgeschichte seiner Texte erheben, wohl aber gibt diese Aufschluss darüber, wie der Sinn seiner Texte von früheren Auslegern aktualisiert wurde. Sie zeigt somit Interpretationsmöglichkeiten und -wege auf, die in der Vergangenheit tatsächlich beschritten wurden.

Gleichzeitig verzichtet die vorliegende Arbeit auf die Beantwortung der Frage, wie die Jüngerunverständnis-Texte des MkEv letztendlich zu interpretieren sind. Schließlich handelt es sich bei der vorliegenden Arbeit nicht um eine exegetische, sondern um eine historiographisch verfahrenende Untersuchung. Insofern enthält sie sich im Wesentlichen des exegetischen, nicht aber des historischen Urteils. Damit ist gemeint, dass die Beiträge der verschiedenen Autoren aus ihrer Zeit heraus verständlich gemacht und primär in ihrer jeweiligen historischen Bedeutung für die Interpretation des Jüngerunverständnisses gewürdigt werden sollen, unabhängig davon, ob die darin vertretene Meinung dem heutigem Stand der Forschung entspricht. Entsprechend sollen die verschiedenen Forschungspositionen so exakt wie möglich dargestellt und nicht aus einer theologischen Perspektive heraus bewertet werden.⁹ Eine Ausnahme von dieser Regel erfährt die Messiasgeheimnis-Theorie William Wredes: Aufgrund ihrer Bedeutung für die weitere Auslegung des Jüngerunverständnisses (als auch für die neutestamentliche Wissenschaft insgesamt) wird hier auch eine kurze inhaltliche Auseinandersetzung mit dieser der Darstellung hinzugefügt.

Schwerpunktsetzung und Gliederung

Die Darstellungsweise einer Historiographie bedingt, dass eine Auswahl an besprochenen Texten und Autoren getroffen werden musste, was selbst schon einen Akt der Interpretation von Geschichte darstellt. Vollständigkeit sollte und konnte nicht für den gesamten Untersuchungszeitraum erreicht werden. Lediglich für die ersten beiden Jahrhunderte nach Abfassung des MkEv (bis Mitte 3. Jh.) wurde angestrebt, sämtliche Quellen, die etwas zur Rezeption der mk Jüngerunverständnis-Texte oder zur Beschäftigung mit der Thematik des Jüngerunverständnisses beitragen, auszuwerten. Ähnliches gilt für das 20. Jh., wo für die Zeit vor 1977 versucht wurde, alle wissenschaftlichen Untersuchungen zum mk

⁹ Darin unterscheidet sie sich von der Forschungsgeschichte, die Hans Jürgen Ebeling für die ältere Literatur zum Messiasgeheimnis vorgelegt hat. Denn bei ihm ist die gesamte Darstellung bewusst durchdrungen von einer theologischen Kritik aufgrund seiner eigenen Position mit ihren formgeschichtlichen und kerygmatheologischen Prämissen. Anders steht es mit der Forschungsgeschichte zum Messiasgeheimnis von Blevins (Messianic Secret), der sich um eine primär historische Darstellung zwar bemüht, diese aber durch die Gliederung in Dekaden, die er zudem noch mit dem Hegel'schen Schema von These (Wrede) – Antithese (Reaktionen der ersten Dekade) – Synthese (die Reaktionen der zweiten Dekade) versieht, in ein Schema einfügt, das dem historischen Verlauf der Auseinandersetzung mit Wredes Thesen nicht gerecht wird: Anders als sein Schema suggeriert, stammt kein einziger von Blevins' Belegen für die Synthese aus der Zeit von 1911 bis 1920.

Jüngerunverständnis¹⁰ zu erfassen, die im deutschsprachigen Raum eine gewisse Beachtung fanden. Für die Zeit dazwischen konzentriert sich die Arbeit auf einzelne wichtige Beiträge zur Auslegungsgeschichte der Jüngerunverständnistexte der Evangelien.

Aufgrund der unterschiedlichen Quellenlage und in Übereinstimmung mit der Zielsetzung der Arbeit ergeben sich für verschiedene Epochen der Rezeptions- und Auslegungsgeschichte unterschiedliche Schwerpunktsetzungen. Die Arbeit gliedert sich entsprechend in einen neutestamentlichen, einen kirchengeschichtlichen und einen forschungsgeschichtlichen Teil:

Ausgehend von einer Darstellung und Analyse des Textbestands an Jüngerunverständnis im Markusevangelium wird zunächst die Rezeption und Transformation des Jüngerunverständnisses in den übrigen neutestamentlichen Evangelien untersucht (Teil A).

Der kirchengeschichtliche Teil (Teil B) beinhaltet für den Bereich der Alten Kirche (1) eine Spurensuche nach Paradigmen für die Rezeption und Interpretation des Jüngerunverständnisses bei den Apostolischen Vätern und bei Kelsos, (2) eine Darstellung und Interpretation von Jüngerunverständnis-Texten in den antiken christlichen Apokryphen und (3) die Rolle des Jüngerunverständnisses (a) in der Auseinandersetzung des Irenäus und Tertullian mit dem Gnostizismus sowie ansatzweise (b) in den Evangelienauslegungen der alexandrinischen (Clemens von Alexandria, Origenes) und (c) der antiochenischen Schule (Chrysostomos). Für die Zeit vom 6. – 16. Jh. konzentriert sich die Untersuchung auf die Auslegung von Lk 18,34 im Rahmen mittelalterlicher Quinquagesimalpredigten als Fallstudie für den Umgang mit Jüngerunverständnis, und für die Zeit vom 16. – 18. Jh. auf Belege für die Rede vom „Unverstand der Jünger“, die bereits während der Reformation aufkam und im 18. Jh. popularisiert wurde.

Teil C schildert die moderne Forschungsgeschichte zum Jüngerunverständnis im Markusevangelium von den Anfängen der historisch-kritischen Bibelforschung (1768) bis zum Ende der Hochphase der redaktionsgeschichtlichen Forschung (1977). Die Darstellung setzt dabei Schwerpunkte auf die Phase der Entdeckung des Jüngerunverständnisses als eines Motivs des Markusevangeliums (1838–1850), auf Wredes Messiasgeheimnis-Theorie (1901) und auf die weitere Forschung zum Messiasgeheimnis und Jüngerunverständnis in Form- und Redaktionsgeschichte (1919–1977).

Eine Sonderbehandlung erfährt Wredes Monographie über das Messiasgeheimnis, die unzweifelhaft wie keine andere Untersuchung die Forschung des 20. Jh. zum Jüngerunverständnis angeregt und beeinflusst hat. In diesem Zusammenhang werden auch einige Irrtümer und Fehleinschätzungen, die sich um Wredes Messiasgeheimnis-Theorie rankten und forschungsgeschichtlich folgenreich waren, aufgedeckt. Auch für die Zeit nach Wrede bildet die Darstellung der Auslegung des Messiasgeheimnisses einen Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit, da das Jüngerunverständnis vor allem im deutschsprachigen Raum bis 1977 fast ausschließlich im Rahmen des Messiasgeheimnisses interpretiert wurde. Insofern stellt die Darstellung der Geschichte der Wrede-Rezeption bzw. der Forschung zum Messiasgeheimnis im MkEv einen nicht unwesentlichen Nebenaspekt dieser Arbeit dar.

¹⁰ Abgesehen von Bemerkungen in Kommentaren und Einleitungswerken sowie Untersuchungen zu Einzelversen, sofern sie keine eigenständige Untersuchung über das Jüngerunverständnis im Ganzen enthielten.

Die Beschränkung der Darstellung auf die Zeit bis 1977 wurde gewählt, weil in diesem Jahr mit dem Paradigmenwechsel von einer primär diachron zu einer primär synchron operierenden Auslegung des mk Jüngerunverständnisses eine bis heute andauernde neue Forschungsphase eingeläutet wurde. Die Einbeziehung der seither erschienenen Arbeiten zum Jüngerunverständnis hätte den Umfang der vorliegenden Arbeit in erheblichem Maße weiter anwachsen lassen.

Im Anschluss an Teil C wird als Ertrag eine Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse – teilweise mit weiterführenden Beobachtungen und Erwägungen – dargestellt.

Recherchewege

Zur Auffindung von Belegen und einschlägigen Texten aus der Alten Kirche konnte auf die Indices der Biblia Patristica bzw. deren erweiterter Online-Version (Bibindex)¹¹ zurückgegriffen werden, für die Apostolischen Väter auf die Register der einschlägigen Textausgaben sowie von NTAf¹². Für die Apokryphen wurde daneben der erst kürzlich erschienene erste Band der „Antiken christlichen Apokryphen“¹³ gründlich nach Jüngerunverständnis-Belegen durchsucht. Für die Zeit des Mittelalters erwies sich die Quellensammlung von Julia Offermann zu den Quinquagesimalpredigten von Gregor bis Luther¹⁴ als Fundgrube. Vor allem für Mittelalter und frühe Neuzeit konnten zusätzliche Belege durch die Recherche im Internet durch gezielte Stichworteingaben in Suchmaschinen aufgefunden werden. Für die neuere Literatur konnte durch die Verweise in der Literatur selbst das Wesentliche gefunden werden. Bei Wrede (Messiasgeheimnis) finden sich Hinweise auf wichtige Literatur zur Erforschung des Jüngerunverständnisses im 19. Jh., und für das erste Drittel des 20. Jh. ist der forschungsgeschichtliche Teil der Monographie von Ebeling¹⁵ eine ergiebige Quelle.

¹¹ www.bibindex.mom.fr.

¹² The New Testament in the Apostolic Fathers, hg. 1905 von der Oxford Society for Historical Theology.

¹³ Marksches, Christoph / Schröter, Jens (Hg.), Antike christliche Apokryphen. I. Band: Evangelien und Verwandtes, 2 Teilbände, Tübingen 2012 (7. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten und von Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen).

¹⁴ Offermann, Julia, „Sie aber begriffen nichts davon, und der Sinn der Rede war ihnen verborgen, und sie verstanden nicht, was damit gesagt war.“ Quinquagesimalpredigten über Lk 18,31–43 von Gregor bis Luther, Band 1: Untersuchungen; Band 2: Texte und Übersetzungen, Berlin 2010.

¹⁵ Ebeling, Messiasgeheimnis, 1–98.

Teil A

Neues Testament:

Textbefund

und innerneutestamentliche Rezeption

I. Jüngerunverständnis-Belege im Markusevangelium

1. Textbelege der Forschung

Es ist schon seit Adolf Hilgenfeld (1850)¹⁶ in der Forschung üblich, auf eine Reihe von Texten im MkEv zu verweisen, nach denen die Jünger Worte und Taten Jesu nicht verstehen. Die Zahl der in diesem Zusammenhang genannten Texte variiert in ihrem Umfang erheblich: zwischen vier auf der einen und über 20 auf der anderen Seite.

Von 36 Autoren aus dem Untersuchungszeitraum zwischen 1850 und 1977 bringen 12 Autoren zwischen 4–7 Texte eindeutig mit einem Jüngerunverständnis in Verbindung, 15 geben zwischen 9–14 Belege an, und 9 Forscher nennen 16 oder mehr Texte.¹⁷ Idealtypisch lassen sich also drei unterschiedliche Umfangsbestimmungen unterscheiden: der minimale Ansatz, der sich auf 4–7 Kernstellen beschränkt, der Standardansatz, der 9–14 Texte benennt, und der maximale Ansatz mit 16 und mehr Texten. Typisch für den minimalen Ansatz ist, dass er sich im Wesentlichen auf diejenigen Texte konzentriert, in denen ein Nichtverstehen von Jüngern explizit zur Sprache kommt; der Standardansatz benennt zusätzlich eine Reihe weiterer Texte, die ein Nichtverstehen von Jüngern potentiell implizieren; und der maximale Ansatz rechnet auch sonstiges Versagen der Jünger wie z. B. die Verleugnung des Petrus zum Jüngerunverständnis hinzu.

Folgende Verse wurden mindestens viermal als Belege für Jüngerunverständnis genannt (in der Reihenfolge der Häufigkeit):¹⁸

6,52; 8,17 (je 34x); 8,18 (32x); 9,32 (29,5x); 8,21 (29x); 4,13; 8,32 (je 27x); 8,33 (25x); 7,18 (23x); 6,51 (22x); 9,10 (21,5x); 4,41; 8,16 (je 21x); 4,40 (18,5x); 10,32; 10,37 (je 17,5x); 9,6; 10,38 (je 15,5x); 10,35 (15x); 9,34 (14,5x); 10,41 (13x); 10,24 (12,5x); 6,50; 10,39f (je 12x); 9,5; 10,26 (je 11,5); 14,40 (11x); 6,37 (10x); 8,4; 9,19 (je 9,5x); 6,49 (9x); 9,33; 10,13, 14,37

¹⁶ Hilgenfeld, Markus-Evangelium, 119f. Siehe dazu unten S. 103105.

¹⁷ Diese und folgende Werte stammen aus eigener Zählung, für die 36 Autoren berücksichtigt wurden, die weiter unten zum Zeitraum zwischen 1850 und 1977 behandelt werden und deren Arbeiten in Bezug auf die Belegstellen auswertbar waren. In die Statistik eingeflossen sind möglichst alle Textstellen, bei denen ein Autor von einem Unverständnis oder Nichtverstehen der Jünger spricht oder dieses eindeutig impliziert. In Zweifelsfällen und bei Einstufungen von Belegen als mögliche, aber nicht sichere Jüngerunverständnis-Texte wurde mit 0,5 gewertet. Folgende Autoren gingen in die Wertung ein: Hilgenfeld 1850; Ritschl 1851; Wrede 1901; O. Holtzmann 1901; Bousset 1902; J. Weiß 1903; Bickermann 1923/46; Ebeling 1939; Percy 1953; Kuby 1958; Gniska 1961; Schreiber 1961/67; Tyson 1961; Burkill 1963; Schweizer 1964/65/67; Strecker 1964; Luz 1965; Tagawa 1966; Freyne 1968; Meye 1968; Minette de Tillesse 1968; Snoy 1968; Weeden 1968/71; Roloff 1969; Quesnell 1969; Horstmann 1969; Reploh 1969; Kertelge 1970; Schenke 1971/74; Hawkin 1972; Weinacht 1972; Kelber 1972/74; Räisänen 1973/76; Schmahl 1974; Focant 1975; Best 1977.

¹⁸ Da häufig ganze Perikopen genannt wurden, ließ sich nicht immer mit Sicherheit angeben, inwieweit ein Autor ein Jüngerunverständnis in dem konkreten Einzelvers gesichtet hat. Einzelne Verse profitierten von ihrer Nachbarschaft zu anderen Versen mit eindeutigerem Jüngerunverständnis. Die Werte für die einzelnen Verse sind somit als Maximalwerte zu betrachten. Aus der Liste entfernt wurden einige eindeutige „Trittbett-Verse“, die in dieser Häufigkeit wohl lediglich aufgrund ihrer Position in einer Perikope mit einem anderen Jüngerunverständnis-Beleg genannt wurden: 8,19f (26x); 10,36 (14x); 8,14f (13x); 10,42–45 (11x); 4,39 (6,5x); 4,35f (5x); 4,37 (4,5x); 1,38 (4x); 6,34 (4x); 6,47f (4x); 9,17 (4x); 9,36f (4x); 10,15f (4x); 10,23 (4x).

(je 8,5x), 4,38 (8x); 9,35 (7,5x); 1,37 (7x); 9,18 (6,5x); 5,31; 7,17 (je 6x); 1,36; 4,10; 6,35f; 10,14; 14,50; 14,68; 14,71f (alle je 5x); 9,38 (4,5x), 16,8 (je 4x).¹⁹

Insgesamt ergibt sich eine Liste von Texten aus 25 verschiedenen Perikopen²⁰ des MkEv, die nach mindestens vier Forschern (d. h. über 10% aller untersuchten Autoren) ein Jüngerunverständnis enthalten (siehe die folgende Tabelle).

Tabelle 1: Potentielle Jüngerunverständnis-Texte des Markusevangeliums (= sämtliche Texte, die von mind. vier Exegeten in diesem Zusammenhang genannt wurden)²¹

1,36f	³⁶ καὶ κατεδίωξεν αὐτὸν Σίμων καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ, ³⁷ καὶ εἶρον αὐτὸν καὶ λέγουσιν αὐτῷ ὅτι Πάντες ζητοῦσίν σε.	³⁶ Und Simon verfolgte ihn, und die mit ihm, ³⁷ und sie fanden ihn und sagen ihm: „Alle suchen dich.“
4,10. 13	¹⁰ Καὶ ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας, ἠρώτων αὐτὸν οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα τὰς παραβολὰς. [...] ¹³ Καὶ λέγει αὐτοῖς· οὐκ οἶδατε τὴν παραβολὴν ταύτην, καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνῶσεσθε;	¹⁰ Und als er allein war, fragten ihn die um ihn mit den Zwölfen nach den Bilderreden. [...] ¹³ Und er sagt ihnen: Wisst ihr diese Bilderrede nicht? Und wie werdet ihr alle Bilderreden erkennen?
4,38	³⁸ καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῇ πρύμνῃ ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον καθεύδων. καὶ ἐγείρουσιν αὐτὸν καὶ λέγουσιν αὐτῷ· διδάσκαλε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα;	³⁸ Und er schlief im Heck auf dem Kopfkissen. Und sie wecken ihn und sagen ihm: „Lehrer, kümmert dich nicht, dass wir vernichtet werden?“
4,40f	⁴⁰ καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τί δειλοὶ ἐστε; οὐπω ἔχετε πίστιν;	⁴⁰ Und er sprach zu ihnen: „Was seid ihr feige? Habt ihr noch keinen Glauben?“

¹⁹ Seltener als 4x wurden ferner folgende Verse mit einem Jüngerunverständnis in Verbindung gebracht: 3,21; 4,11f; 5,42; 8,34; 9,28f; 9,39f; 10,10–12; 10,28–31; 10,48; 11,21; 13,1.4.28f.33.35; 14,3–9; 14,27f.31; 14,43–49; 14,51f; 16,7; 16,11.13.14. Zu 14,27–31 siehe folgende FN. – Es fällt auf, dass kein Forscher die Texte, die von Judas und seinem Verrat handeln, zu den Jüngerunverständnis-Texten im engeren Sinne gerechnet hat, obwohl Mk Judas konsequent als einen der Zwölf gezeichnet hat (vgl. 3,19; 14,10.18.20.43). Entsprechend stellen einige Ausleger den Verrat des Judas zwar in einen engen Zusammenhang mit dem Versagen der Zwölf bei der Passion, reden dabei aber nicht von „Unverständnis“. Gemäß dieser allgemein üblichen Sprachregelung wird auch die vorliegende Arbeit den Verrat des Judas nicht zum Jüngerunverständnis im engeren Sinne zählen und die Nachgeschichte dieser Texte somit nur am Rande streifen.

²⁰ Zusätzlich zu den Perikopen aus den oben aufgelisteten Versen wird in die folgende Tabelle auch Text aus der Perikope 14,27–31 aufgenommen, da insgesamt 5x auf Text aus dieser Perikope verwiesen wurde; einzeln gezählt erzielten 14,27 und 14,31 aber jeweils nur den Wert 3,5.

²¹ Eigene, weitgehend strukturtreue Übersetzung, teilweise unter Aufnahme von Formulierungen anderer Übersetzungen, vor allem der Revidierten Elberfelder (1993) und des Münchener NT (1998) gemäß Bible Works 5. Griechischer Text nach NA²⁷. Aus textkritischer Sicht sind die angeführten Verse im Großen und Ganzen unproblematisch. Strittig ist, ob 14,68 den Verweis auf den (ersten) Hahnenschrei enthielt oder nicht (umstrittene Wörter in geschwungenen Klammern).

	<p>⁴¹ καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν καὶ ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους· τίς ἄρα οὗτός ἐστιν ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ;</p>	<p>⁴¹ Und sie fürchteten sich in großer Furcht und sagten zueinander: „Wer ist denn dieser, dass auch der Wind und das Meer ihm gehorcht?“</p>
5,31	<p>³¹ καὶ ἔλεγον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· βλέπεις τὸν ὄχλον συνθλίβοντά σε καὶ λέγεις· τίς μου ἤψατο;</p>	<p>³¹ Und es sagten ihm seine Schüler: „Du siehst die Volksmenge, wie sie dich bedrängt, und sagst: Wer hat mich berührt?“</p>
6,37	<p>³⁷ ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· δοτε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν. καὶ λέγουσιν αὐτῷ· ἀπελθόντες ἀγοράσωμεν δηναρίων διακοσίων ἄρτους καὶ δώσομεν αὐτοῖς φαγεῖν;</p>	<p>³⁷ Der aber antwortete und sprach zu ihnen: „Gebt ihr ihnen zu essen!“ Und sie sagen ihm: „Sollen wir weggehen und für zweihundert Denare Brote kaufen und ihnen zu essen geben?“</p>
6,49–52	<p>⁴⁹ οἱ δὲ ἰδόντες αὐτὸν ἐπὶ τῆς θαλάσσης περιπατοῦντα ἔδοξαν ὅτι φάντασμα ἐστίν, καὶ ἀνέκραξαν· ⁵⁰ πάντες γὰρ αὐτὸν εἶδον καὶ ἐταράχθησαν. ὁ δὲ εὐθὺς ἐλάλησεν μετ’ αὐτῶν, καὶ λέγει αὐτοῖς· θαρσεῖτε, ἐγὼ εἰμι· μὴ φοβεῖσθε. ⁵¹ καὶ ἀνέβη πρὸς αὐτοὺς εἰς τὸ πλοῖον καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος, καὶ λίαν [ἐκ περισσοῦ] ἐν ἑαυτοῖς ἐξίσταντο· ⁵² οὐ γὰρ συνήκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις, ἀλλ’ ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη.</p>	<p>⁴⁹ Als jene ihn aber auf dem Meer umhergehen sahen, meinten sie, dass es ein Gespenst sei, und schrien auf; ⁵⁰ denn alle sahen ihn und erschraaken. Er aber redete sofort mit ihnen und sagt ihnen: „Habt Mut, ich bin (es); fürchtet euch nicht!“ ⁵¹ Und er stieg zu ihnen ins Boot, und der Wind ließ nach; und sehr [extrem] waren sie in sich selbst außer sich; ⁵² denn nicht hatten sie verstanden bei den Broten, sondern es war ihr Herz versteinert.</p>
7,17f	<p>¹⁷ Καὶ ὅτε εἰσῆλθεν εἰς οἶκον ἀπὸ τοῦ ὄχλου, ἐπηρώτων αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ τὴν παραβολήν. ¹⁸ καὶ λέγει αὐτοῖς· οὕτως καὶ ὑμεῖς ἀσύνητοί ἐστε; οὐ νοεῖτε ὅτι πᾶν τὸ ἕξωθεν εἰσπορευόμενον εἰς τὸν ἄνθρωπον οὐ δύναται αὐτὸν κοινῶσαι [...];</p>	<p>¹⁷ Und als er in ein Haus hineinging weg von der Menschenmenge, fragten ihn seine Schüler nach der Bilderrede. ¹⁸ Und er sagt ihnen: „So seid auch ihr unverständlich? Begrift ihr nicht, dass alles, was von außen in den Menschen hineingeht, ihn nicht verunreinigen kann [...]?“</p>
8,4	<p>⁴ καὶ ἀπεκρίθησαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι πόθεν τούτους δυνησεται τις ὧδε χορτάσαι ἄρτων ἐπ’ ἐρημίας;</p>	<p>⁴ Und es antworteten ihm seine Schüler „Woher wird jemand diese hier sättigen können mit Broten in der Einöde?“</p>

<p>8,16–21</p>	<p>¹⁶ καὶ διελογίζοντο πρὸς ἀλλήλους ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχουσιν. ¹⁷ καὶ γνοὺς λέγει αὐτοῖς· τί διαλογίσεσθε ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχετε; οὐπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε; πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν; ¹⁸ ὀφθαλμοὺς ἔχοντες οὐ βλέπετε καὶ ὦτα ἔχοντες οὐκ ἀκούετε; καὶ οὐ μνημονεύετε, ¹⁹ ὅτε τοὺς πέντε ἄρτους ἔκλασα εἰς τοὺς πεντακισχιλίους, πόσους κοφίνους κλασμάτων πλήρεις ἦρατε; λέγουσιν αὐτῷ· δώδεκα. ²⁰ ὅτε τοὺς ἑπτὰ εἰς τοὺς τετρακισχιλίους, πόσων σφυρίδων πληρώματα κλασμάτων ἦρατε; καὶ λέγουσιν [αὐτῷ]· ἑπτὰ. ²¹ καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· οὐπω συνίετε;</p>	<p>¹⁶ Und sie überlegten untereinander, dass sie keine Brote haben. ¹⁷ Und als er es erkannte, sagt er ihnen: „Was überlegt ihr, dass ihr keine Brote habt? Begreift und versteht ihr noch nicht? Habt ihr euer Herz versteinert? ¹⁸ >Augen habend seht ihr nicht, und Ohren habend hört ihr nicht? {Jer 5,21} Und erinnert ihr euch nicht, ¹⁹ als ich die fünf Brote brach für die Fünftausend, wie viele (Flecht-?)Körbe von Stücken voll hobt ihr auf?“ Sie sagen ihm: „Zwölf.“ ²⁰ „Als die sieben für die Viertausend, wie vieler (Deckel-?)Körbe Füllungen an Stücken hobt ihr auf?“ Und sie sagen [ihm]: „Sieben.“ ²¹ Und er sagte ihnen: „Versteht ihr noch nicht?“</p>
<p>8,32f</p>	<p>³² καὶ παρρησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει. καὶ προσλαβόμενος ὁ Πέτρος αὐτὸν ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῷ. ³³ ὁ δὲ ἐπιστραφεὶς καὶ ἰδὼν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐπετίμησεν Πέτρῳ καὶ λέγει· ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων.</p>	<p>³² und in Offenheit redete er das Wort. Und Petrus nahm ihn beiseite und begann ihn anzufahren. ³³ Der aber, sich umwendend und seine Schüler sehend, fuhr Petrus an und sagt: „Geh fort, hinter mich, Satan, weil du nicht das Göttliche, sondern das Menschliche denkst!“</p>
<p>9,5f</p>	<p>⁵ καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει τῷ Ἰησοῦ· ῥαββί, καλὸν ἐστὶν ἡμᾶς ὧδε εἶναι, καὶ ποιήσωμεν τρεῖς σκηνάς, σοὶ μίαν καὶ Μωϋσεῖ μίαν καὶ Ἠλίᾳ μίαν. ⁶ οὐ γὰρ ᾔδει τί ἀποκριθῆ, ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο.</p>	<p>⁵ Und antwortend sagt Petrus zu Jesus: „Rabbi, gut ist es, dass wir hier sind, und wir wollen drei Zelte machen, dir eins und Moses eins und Elia eins.“ ⁶ Denn er wusste nicht, was er antworten sollte, erschreckt nämlich wurden sie.</p>
<p>9,10</p>	<p>καὶ τὸν λόγον ἐκράτησαν πρὸς ἑαυτοὺς συζητοῦντες τί ἐστὶν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι.</p>	<p>¹⁰ Und sie hielten das Wort fest sich gegenseitig befragend: „Was ist: das Aus-Toten-Aufstehen?“</p>
<p>9,18b–19</p>	<p>¹⁸ ... καὶ εἶπα τοῖς μαθηταῖς σου ἵνα αὐτὸ ἐκβάλωσιν, καὶ οὐκ ἴσχυσαν. ¹⁹ ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει·</p>	<p>¹⁸ „[...] und ich sagte deinen Schülern, dass sie ihn [den sprachlosen Geist] hinauswerfen sollten, und sie vermochten es nicht.“ ¹⁹ Der aber antwortet ihnen und sagt:</p>

	ὦ γενεὰ ἄπιστος, ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν; φέρετε αὐτὸν πρὸς με.	„O ungläubiges Geschlecht, bis wann werde ich bei euch sein? Bis wann werde ich euch ertragen? Bringt ihn zu mir!“
9,32	³² οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ ῥῆμα, καὶ ἐφοβοῦντο αὐτὸν ἐπερωτῆσαι.	³² Die aber begriffen die Rede nicht, und sie fürchteten sich, ihn zu befragen.
9,33f	³³ [...] Καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ γενόμενος ἐπηρώτα αὐτοῦς· τί ἐν τῇ ὁδῷ διελογίζεσθε; ³⁴ οἱ δὲ ἐσιώπων· πρὸς ἀλλήλους γὰρ διελέχθησαν ἐν τῇ ὁδῷ τίς μείζων.	³³ [...] Und im Haus angekommen fragte er sie: „Was habt ihr auf dem Weg diskutiert?“ ³⁴ Die aber schwiegen. Gegeneinander nämlich hatten sie auf dem Weg diskutiert, wer der Größte sei.
9,38f	³⁸ Ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰωάννης· διδάσκαλε, εἶδομέν τινα ἐν τῷ ὀνόματί σου ἐκβάλλοντα δαιμόνια καὶ ἐκωλύομεν αὐτόν, ὅτι οὐκ ἠκολούθει ἡμῖν. ³⁹ ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν· μὴ κωλύετε αὐτόν. [...]	³⁸ Sagt ihm Johannes: „Lehrer, wir sahen jemanden in deinem Namen Dämonen hinauswerfen, und wir hinderten ihn, denn er folgte uns nicht nach.“ ³⁹ Jesus aber sagte: „Hindert ihn nicht! [...]“
10,13 f	¹³ Καὶ προσέφερον αὐτῷ παιδιὰ ἵνα αὐτῶν ἄψηται· οἱ δὲ μαθηταὶ ἐπετίμησαν αὐτοῖς. ¹⁴ ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ἠγανάκτησεν καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ἄφετε τὰ παιδιὰ ἔρχεσθαι πρὸς με, μὴ κωλύετε αὐτά, [...]	¹³ Und sie brachten ihm Kinder, damit er sie berühre; die Schüler aber fuhren sie an. ¹⁴ Als er es aber sah, wurde Jesus ärgerlich und sagte ihnen: „Lasst die Kinder zu mir kommen, hindert sie nicht! [...]“
10,24 .26	²⁴ οἱ δὲ μαθηταὶ ἐθαμβοῦντο ἐπὶ τοῖς λόγοις αὐτοῦ. ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν ἀποκριθεὶς λέγει αὐτοῖς· τέκνα, πῶς δύσκολόν ἐστιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν·[...] ²⁶ οἱ δὲ περισσῶς ἐξεπλήσσοιτο λέγοντες πρὸς ἑαυτοῦς· καὶ τίς δύναται σωθῆναι;	²⁴ Die Schüler aber erschranken bei seinen Worten. Jesus aber, wieder antwortend, sagt ihnen: „Kinder, wie schwer ist es, in die Königsherrschaft Gottes hineinzugehen! [...]“ ²⁶ Die aber gerieten übermäßig außer sich und sagten zueinander: „Und wer kann gerettet werden?“
10,32	³² Ἦσαν δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ἀναβαίνοντες εἰς Ἱεροσόλυμα, καὶ ἦν προάγων αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐθαμβοῦντο, οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο. καὶ παραλαβὼν πάλιν τοὺς δώδεκα ἤρξατο αὐτοῖς λέγειν τὰ μέλλοντα αὐτῷ συμβαίνειν	³² Sie waren aber auf dem Weg hinaufgehend nach Jerusalem, und Jesus ging ihnen voran, und sie erschranken; die Nachfolgenden aber fürchteten sich. Und wieder die Zwölf beiseitenehmend, beganng er ihnen zu sagen, was ihm künftig widerfahren werde.

<p>10,35 ff</p>	<p>³⁵ Καὶ προσπορεύονται αὐτῷ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης οἱ υἱοὶ Ζεβεδαίου λέγοντες αὐτῷ· διδάσκαλε, θέλομεν ἵνα ὃ ἂν αἰτήσωμέν σε ποιήσης ἡμῖν. ³⁶ ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· τί θέλετέ [με] ποιήσω ὑμῖν; ³⁷ οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ· δὸς ἡμῖν ἵνα εἰς σου ἐκ δεξιῶν καὶ εἰς ἐξ ἀριστερῶν καθίσωμεν ἐν τῇ δόξῃ σου. ³⁸ ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· οὐκ οἶδατε τί αἰτεῖσθε. [...] ⁴¹ Καὶ ἀκούσαντες οἱ δέκα ἤρξαντο ἀγανακτεῖν περὶ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου.</p>	<p>³⁵ Und es kommen zu ihm Jakobus und Johannes, die Söhne des Zebedäus, und sagen ihm: „Lehrer, wir wollen, dass, was auch immer wir dich bitten, du uns tun mögest.“ ³⁶ Der aber sagte ihnen: „Was wollt ihr, dass ich euch tun soll?“ ³⁷ Die aber sagten ihm: „Gib uns, dass einer zu deiner Rechten und einer zur Linken in deiner Herrlichkeit sitzen möge.“ ³⁸ Jesus aber sprach zu ihnen: „Ihr wisst nicht, was ihr bittet. [...]“ [...] ⁴¹ Und als sie es gehört hatten, begannen die Zehn sich zu ärgern über Jakobus und Johannes</p>
<p>14,27 .29ff</p>	<p>²⁷ καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς ὅτι πάντες σκανδαλισθήσεσθε, ὅτι γέγραπται· πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται. [...] ²⁹ ὁ δὲ Πέτρος ἔφη αὐτῷ· εἰ καὶ πάντες σκανδαλισθήσονται, ἀλλ' οὐκ ἐγώ. ³⁰ καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν λέγω σοι ὅτι σὺ σήμερον ταύτῃ τῇ νυκτὶ πρὶν ἢ δις ἀλέκτορα φωνῆσαι τρίς με ἀπαρνήσῃ. ³¹ ὁ δὲ ἐκπερισσῶς ἐλάλει· ἂν δέη με συναποθανεῖν σοι, οὐ μὴ σε ἀπαρνήσομαι. ὡσαύτως δὲ καὶ πάντες ἔλεγον.</p>	<p>²⁷ Und Jesus sagt ihnen: „Alle werdet ihr Anstoß nehmen, weil geschrieben steht: ›Ich werde den Hirten schlagen, und die Schafe werden zerstreut werden‹ [...]“ ²⁹ Petrus aber sagte ihm: „Wenn auch alle Anstoß nehmen werden ich nicht.“ ³⁰ Und Jesus sagt ihm: „Amen, ich sage dir, dass du heute in dieser Nacht, bevor zweimal ein Hahn ruft, du mich dreimal verleugnen wirst.“ ³¹ Der aber redete übermäßig (heftig): „Auch wenn es nötig wäre, dass ich mit dir sterbe, werde ich dich nicht verleugnen.“ Dergleichen sagten aber auch alle.</p>
<p>14,37 .40</p>	<p>³⁷ καὶ ἔρχεται καὶ εὕρισκει αὐτοὺς καθεύδοντας, καὶ λέγει τῷ Πέτρῳ· Σίμων, καθεύδεις; οὐκ ἴσχυσας μίαν ὥραν γρηγορῆσαι; [...] ⁴⁰ καὶ πάλιν ἐλθὼν εὗρεν αὐτοὺς καθεύδοντας, ἦσαν γὰρ αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοὶ καταβαρυνόμενοι, καὶ οὐκ ᾔδεισαν τί ἀποκριθῶσιν αὐτῷ.</p>	<p>³⁷ Und er kommt und findet sie schlafend. Und er sagt zu Petrus: „Simon, schläfst du? Vermagst du nicht eine Stunde zu wachen?“ [...] ⁴⁰ Und wieder gekommen, fand er sie schlafend; ihre Augen waren nämlich ganz beschwert, und sie wussten nicht, was sie ihm antworten sollten.</p>
<p>14,50</p>	<p>Καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον πάντες.</p>	<p>Und ihn verlassend, flohen alle.</p>

<p>14,68 .70ff</p>	<p>⁶⁸ ὁ δὲ ἠρνήσατο λέγων· οὔτε οἶδα οὔτε ἐπίσταμαι σὺ τί λέγεις. καὶ ἐξῆλθεν ἔξω εἰς τὸ προαύλιον {καὶ ἀλέκτωρ ἐφώνησεν}. [...] ⁷⁰ ὁ δὲ πάλιν ἠρνεῖτο. [...] ⁷¹ ὁ δὲ ἤρξατο ἀναθεματίζειν καὶ ὀμνύειν ὅτι οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον τοῦτου ὃν λέγετε. ⁷² καὶ εὐθὺς ἐκ δευτέρου ἀλέκτωρ ἐφώνησεν. καὶ ἀνεμνήσθη ὁ Πέτρος τὸ ῥῆμα ὡς εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς ὅτι πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι δις τρὶς με ἀπαρνήσῃ· καὶ ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν.</p>	<p>⁶⁸ Der aber [Petrus] leugnete und sagte: Weder weiß noch verstehe ich, was du sagst. Und er ging nach draußen hinaus in den Vorhof {und ein Hahn rief}. [...] ⁷⁰ Der aber leugnete wieder [...] ⁷¹ Der aber begann, ein Anathema auszurufen [d. h. sich an einen Fluch zu binden, falls er lüge] und zu schwören: „Nicht kenne ich diesen Menschen, von dem ihr sagt.“ ⁷² Und sofort rief ein Hahn zum zweiten Mal. Und Petrus wurde an die Rede erinnert, wie Jesus ihm sagte: „Bevor ein Hahn zweimal ruft, wirst du mich dreimal verleugnen.“ Und <i>aufwerfend</i> [Bedeutung unklar] weinte er.</p>
<p>16,8</p>	<p>⁸ καὶ ἐξεληθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου, εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις· καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· ἐφοβοῦντο γάρ.</p>	<p>⁸ Und hinausgegangen flohen sie [die drei Frauen] von der Gruft. Es hatte sie nämlich Zittern und Außer-Sich-Sein (befallen) und niemandem sagten sie etwas; sie fürchteten sich nämlich.</p>

Für die Interpretation des Jüngerunverständnisses haben noch weitere Texte eine Rolle gespielt, z. B. solche, die man als Kontrasttexte bezeichnen kann und die einem durchgängigen Jüngerunverständnis (zumindest auf dem ersten Blick) zu widersprechen scheinen, etwa wenn Petrus in 8,29 plötzlich zu wissen scheint, wer Jesus ist, oder wenn nicht die Jünger, sondern „jene draußen“ als diejenigen bezeichnet werden, die nicht verstehen (4,11f). Schließlich sind in diesem Zusammenhang auch Texte zu nennen, bei denen Forscher einen symbolischen Bezug auf das Jüngerunverständnis bzw. auf dessen Beseitigung vermutet haben, so vor allem die Blindenheilung in Bethsaida (8,22–26).²²

²² So wohl erstmals bei Volkmar, Religion Jesu, 236. – Ganz selten wurde darüber hinaus auch ein Bezug zwischen dem Jüngerunverständnis und dem Gleichnis in 4,3–8 bzw. seiner Deutung in 4,14–20 hergestellt: Nach Schreiber (Theologie, 202) illustrierte der Jüngerunverständnis das Schicksal der Saat, die auf den Weg fiel (Mk 4,4.14f). Anders Tolbert, Sowing: Die Jünger um Petrus (Πέτρος) repräsentieren die Saat, die auf das Felsige (πετρῶδες) fiel (4,5.16f).

2. Kategorisierungen der Belege

Im Folgenden werden die in der Forschung genannten Belege nach verschiedenen Kriterien kategorisiert. Auf diese Weise sollen zum einen einige Kernstellen herausgefiltert werden, auf die sich im weiteren Verlauf dieser Arbeit das Hauptaugenmerk richtet, zum anderen erlaubt diese Vorgehensweise, sachliche und begriffliche Differenzierungen einzuführen, die im weiteren Verlauf der Arbeit Verwendung finden.²³

a) Forschungsresonanz

In Anlehnung an die drei oben genannten Ansätze (minimal, Standard, maximal) lassen sich die in der Forschung angegebenen Belegstellen nach der Häufigkeit ihrer Nennung in drei Kategorien einordnen:

Kategorie I: Folgende Verse wurden mit einer Quote von **mindestens 75%** als Jüngerunverständnis-Belege genannt oder eindeutig in diesem Sinne interpretiert²⁴:

4,(10).13; 6,(47–)52; 7,(17).18; 8,(14–)17–21; 8,32.(33); 9,32.

Diese Nennungen sind zugleich charakteristisch für den minimalen Ansatz. Hier handelt es sich mit Ausnahme von 8,18–20.32 um diejenigen Verse mit einem *expliziten* Jüngerunverständnis.²⁵

Kategorie II: Der Standardansatz enthält darüber hinaus drei bis acht weitere Texte.

Kat. II a: Vorzugsweise sind dies (genannt mit einer Quote von **mindestens 50%** bei Autoren des Standardansatzes bzw. **40% aller Autoren**):

4,(38–)40f; 9,(5).6; 9,10; 9,(33).34.(35–37); 10,(23).24.26²⁶; 10,32; 10,35.(36).37f(–45),

oder seltener

Kat. II b: auch einzelne von folgenden Belegen (genannt mit einer Quote von mindestens 20% bei Autoren des Standardansatzes bzw. von **mindestens 25% bei allen Autoren**):

6,(34–)37(–38); 8,4; 9,(17f).19; 14,37.40.

Kategorie III: Für den maximalen Ansatz ist es charakteristisch, dass er außer einer Vielzahl der vorgenannten Stellen auch einige der folgenden Texte als Belegstellen für ein Jüngerunverständnis auffasst (genannt von **über 25%** der Autoren des maximalen Ansatzes bzw. **10% aller Autoren**):

²³ Methodisch gilt zu beachten, dass schon die Erhebung und Klassifizierung von Belegstellen in vielen Fällen einen interpretativen Akt mit einschließt. Insofern geht es in diesem Kapitel auch nicht um die Darstellung eines „objektiven“ Textbestands, sondern um eine Schärfung der Optik für verschiedene Blickwinkel auf die Texte, die innerhalb der Forschung als Jüngerunverständnis-Belege betrachtet wurden, und um Plausibilität für die Fokussierung auf gewisse Kernstellen.

²⁴ Im Folgenden sind die Einzelverse, für die die Prozentzahlen gelten, fett gedruckt. In Klammern erscheinen solche Verse, die häufig mit den fettgedruckten genannt werden, einzeln aber nicht die genannte Prozentzahl erreichen.

²⁵ Zur Unterscheidung von expliziten und impliziten Jüngerunverständnis-Belegen siehe folgenden Abschnitt b.

²⁶ Der Wert von über 40% gilt hier für die Gesamtperikope (14,5x = 40.3%), nicht für einen der Einzelverse.

1,36f.(38); 5,31; 9,38; 10,13–16; 14,27–31²⁷; 14,50; 14,66–72; 16,8.

1,36ff und 14,66–72 wurden dabei ausschließlich (hier aber von über 50%), die übrigen Texte fast ausschließlich von Vertretern des maximalen Ansatzes genannt. Die Ausnahme bildet 16,8: Dieser Vers wurde nur 1x (von einem Vertreter des maximalen Ansatzes) als sicherer, insgesamt aber 6x als möglicher Beleg angegeben (darunter von drei Vertretern des Standard-Ansatzes). Bei diesem Vers herrscht anscheinend die größte Unsicherheit, ob man ihn zum Jüngerunverständnis zählen soll oder nicht.

b) Explizit vs. implizit

Es liegt auf der Hand, dass nicht alle der oben aufgelisteten, von der Forschung genannten Belege in demselben Maße und mit derselben Wahrscheinlichkeit ein Nichtverstehen von Jüngern im Sinne des Autors ausdrücken.

Ein Ansatz, diejenigen Belege herauszufiltern, die mit höherer Sicherheit ein Unverständnis im engeren Sinne enthalten, ist es, zwischen *expliziten* und *impliziten* bzw. *potentiellen* Jüngerunverständnis-Belegen zu unterscheiden.²⁸ Als explizite Jüngerunverständnis-Belege sollen diejenigen Texte gelten, bei denen ein Nichtverstehen von Jüngern – sei es von einzelnen oder der Gesamtgruppe – auf der linearen Textoberfläche ausdrücklich erwähnt wird. Diesen Belegen wird im Folgenden eine höhere Aufmerksamkeit geschenkt als den übrigen, weil es bei letzteren schwieriger zu entscheiden ist, ob es überhaupt in der Absicht des Autors liegt, ein Nichtverstehen von Jüngern zu kommunizieren oder wenigstens darauf anzuspielen. Die nicht expliziten Belege werden im Folgenden daher auch als *potentielle* Jüngerunverständnis-Belege aufgefasst.

Um die expliziten Jüngerunverständnis-Belege zu ermitteln, ist es notwendig zu erkennen, welche Syntagmen des MkEv im Kontext von Äußerungen über die Jünger die primäre Bedeutung „nicht verstehen“ denotieren:

Mk gebraucht eine ganze Vielzahl unterschiedlicher Verben mit Negationspartikel oder –präfix, um ein Nichtverstehen von Jüngern auszudrücken. Dabei ergibt sich allerdings die Komplikation, dass bei einigen dieser Verben „verstehen“ nicht die lexikalische Primärbedeutung darstellt, und es daher nicht immer eindeutig ist, ob Mk an einer betreffenden Stelle ein Nichtverstehen ausdrücken möchte oder nicht.

(1) Eindeutig lässt sich die Bedeutung „nicht verstehen“ konstatieren bei verneintem συνίημι: 6,52 οὐ ... συνήκαν, 8,17 οὐδὲ συνίετε, 8,21 οὐπω συνίετε. Das Subjekt bezieht sich im Kontext jeweils auf die Jünger (vgl. 6,45; 8,10).

(2) Ein von συνίημι abgeleitetes Adjektiv mit Negation (ἀσύνετος) begegnet in 7,18 ἀσύνετοὶ ἐστὲ. Als Prädikatsnomen ist es ebenfalls auf die Jünger Jesu als Subjekt bezogen (vgl. 7,17). Die Semantik von ἀσύνετος εἰμί ist streng genommen in der Regel nicht „nicht verstehen“,

²⁷ Der Wert von über 10% gilt hier für die Gesamtperikope (5x = 13,9%), nicht für einen der Einzelverse.

²⁸ Diese fundamentale Unterscheidung ist in der Forschung bisher selten angewandt worden. In den untersuchten Arbeiten findet sie sich sachlich bei Schmah, Zwölf, 122, der zwischen 4,13; 9,6; 14,40 als Anspielungen und den ausdrücklichen (und redaktionellen) Belegen 6,52; 7,18; 8,17–21 unterscheidet, und ansatzweise auch bei Best, Role.

sondern „unverständlich sein“. D. h. hier ist nicht vom *Vorgang* des Nichtverstehens, sondern von einem *Zustand*, der ein Nichtverstehen verursacht oder durch ein Nichtverstehen verursacht wird, die Rede.

(3) Der Ausdruck ἀσύνετος εἰμι steht in Mk **7,18** nicht nur paradigmatisch, sondern auch syntagmatisch mit einem Nichtverstehen der Jünger (οὕτως καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε; οὐ νοεῖτε ὅτι) in sehr enger Verbindung. Hier gebraucht Mk mit νοέω ein weiteres kognitives Verb, das verneint „nicht verstehen“ als Primärbedeutung denotiert. Auch in **8,17** erscheint verneintes νοέω in Juxtaposition mit einem Wort vom Verbstamm συνι/ε: οὐπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε; Dies lässt auf semantische Isotopie von νοέω und συνίημι im MkEv schließen.

Mindestens in 6,52; 7,18 und 8,17.21 liegt ein Nichtverstehen von Jüngern vor, und diese vier Verse sind auch terminologisch engstens miteinander verbunden. Durch die Juxtaposition von συνίημι bzw. ἀσύνετος mit νοέω in 7,18 und 8,17 (7,18:); 8,17: οὐπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε;) hat der Autor eindeutig Querverbindungen zwischen 6,52; 7,18 und 8,17.21 hergestellt.

(4) Ein weiteres Verb, das Mk gebraucht, um auf ein Nichtverstehen von Jüngern hinzuweisen, ist ἀγνοέω: **9,32** ἠγνόουν. Dieses Verb setzt sich aus dem Negationspräfix ἀ- und dem Verb γινώσκω („kennen“, „erkennen“) zusammen, das von Mk zweimal in Bezug auf das Verstehen von Gleichnissen verwendet wird: 4,13 in Bezug auf die Jünger, 12,12 in Bezug auf Gegner. Das (zukünftige) Verstehen der Jünger wird in **4,13** in Form einer Frage allerdings in Zweifel gezogen. Insofern wird durch die Wendung πῶς ... γνώσεσθε ein Nichtverstehen der Jünger an dieser Stelle nur als Eventualität für die Zukunft thematisiert (die sich im weiteren Verlauf der Erzählung aber zu erfüllen scheint, vgl. vor allem 7,18).

(5) Im Vordersatz dieser Frage wird darüber hinaus von Jesus ein Nichtverstehen der Jünger in der Gegenwart vermutet, bei dem Mk ein weiteres kognitives Verb verwendet: **4,13** οὐκ οἴδατε. Dieses Verb οἶδα verwendet Mk noch sieben weitere Male negiert mit Bezug auf Jünger (9,6; 10,38; 13,33.35; 14,40.68.71), aber in keinem dieser Fälle ist es üblich, οἶδα mit „verstehen“ zu übersetzen, sondern stets mit „wissen“ bzw. in 14,71 mit „kennen“. In **14,68** erscheint οἶδα allerdings in Juxtaposition zu ἐπίσταμαι, welches im Kontext auf jeden Fall mit „verstehen“ zu übersetzen ist: οὔτε οἶδα οὔτε ἐπίσταμαι. Man kann οἶδα hier zwar im Deutschen mit „wissen“ übersetzen, die Bedeutung ist in diesem Fall aber identisch mit „verstehen“: Wenn Petrus behauptet: „Ich weiß nicht, was Du sagst“, die Worte der Magd aber gerade erst gehört hat, weiß er ja durchaus, was sie gesagt hat. Er meint vielmehr, dass er nicht weiß, was sie meint, d. h. er versteht sie nicht; und genau das wird durch die Fortsetzung mit οὔτε ἐπίσταμαι bekräftigt. οἶδα ist hier also mit ἐπίσταμαι semantisch isotop. Der Pleonasmus ist ein Ausdrucksmittel der emphatischen Rede. Eindeutig nicht mit „verstehen“ zu übersetzen ist οἶδα hingegen in 13,33.35, wo die Jünger genau so wenig wie Jesus selbst (V.32) *wissen* (οἴδατε), wann die Zeit des Gerichts (vgl. V.2427) sein wird, und ebenso wenig in 14,71, wo Petrus schwört, Jesus nicht zu *kennen* (οἶδα). Dasselbe gilt für die Wendung οὐ(κ) οἶδα + τί ἀποκρίνομαι (mit Konj.) in 9,6 und 14,40: Petrus bzw. die Jünger *wussten*

nicht, was sie erwidern sollten.²⁹ Nicht so eindeutig ist der Fall hingegen in 10,38: Jesus konstatiert (oder fragt?): οὐκ οἶδατε τί αἰτεῖσθε(;). Natürlich wissen die Zebedäus-Söhne, was sie bitten. Jesus stellt mit diesen Worten vielmehr fest (oder äußert die Vermutung), dass die beiden nicht wissen oder verstehen, was die Erfüllung ihrer Bitte in der Konsequenz für ihr Leben bedeuten würde: nämlich Leiden und Tod (vgl. 10,38b: Becher und Taufe). Ihre Antwort δυνάμεθα in V.39 könnte darauf hindeuten, dass sie es doch wissen bzw. verstanden haben – es könnte aber auch sein, dass sie die Bildworte von dem Becher und der Taufe ebenfalls grob missverstehen. Der Text bleibt in Bezug auf das Verstehen der Worte Jesu in V.38 durch die Jünger ambig, und damit bleibt m. E. auch unklar, ob die Jünger wirklich nicht wussten, was ihre Bitte beinhaltet. Aber auch wenn man die Worte Jesu οὐκ οἶδατε τί αἰτεῖσθε (V.38) als eine unzweideutige Feststellung auffasst, bleibt immer noch die Frage, ob es sich hier nicht eher um ein „Nichtwissen“ als um ein „Nichtverstehen“ der Jünger handelt. – Nur in 4,13 und 14,68 bedeutet negiertes οἶδα mit Bezug auf Jünger also eindeutig „verstehen“; in 10,38 ist dies möglich; an den anderen Stellen nicht.

(6) Mit verneintem ἐπίσταμαι wird in 14,68 (und nur hier) ein Nichtverstehen zum Ausdruck gebracht wird. Allerdings weiß der Leser in diesem Fall, dass es sich nicht um ein faktisches, sondern lediglich um ein von Petrus vorgetäushtes Nichtverstehen handelt. Man wird diese Stelle also nicht unvermittelt mit anderen Fällen von Nichtverstehen in Beziehung setzen können, bei denen ein Nichtverstehen der Jünger aus Sicht des Autors tatsächlich existierte (vgl. die Erzählerkommentare 6,52; 9,32).³⁰

(7) Auch das Verb ἀκούω kann Mk in der Bedeutung „verstehen“ verwenden, so z. B. in 4,33: Die lexikalische Primärbedeutung „hören“ wird hier metonymisch für „verstehen“ gebraucht. In 4,9.23 und 8,18 steht „hören“ hingegen metaphorisch für „verstehen“: An diesen Stellen erscheint ἀκούω jeweils in Zusammenhang mit der Wendung ὦτα ἔχειν („Ohren haben“), weshalb es zunächst mit „hören“ zu übersetzen ist. Wenn aber diejenigen, die „Ohren haben“, aufgefordert werden zu „hören“ (4,9.23), dann wird klar, dass es sich um eine bildhafte Redeweise handelt: Die Ohren stehen für den Verstand, und das Hören für das Betätigen des Verstands, damit dies zum Verstehen führt. Bestätigt wird die intendierte Verbindung von „hören“ mit „verstehen“ durch 4,12, wo von Menschen die Rede ist, die „hören, aber nicht verstehen“ (ἀκούουσιν ἀκούωσιν καὶ μὴ συνιῶσιν). Anders funktioniert die Metapher in **8,18**: Hier werden die Jünger gefragt, ob sie „Augen haben und nicht sehen (βλέπω), Ohren haben und nicht hören (ἀκούω)“: Hier stehen Augen und Ohren für die physischen Organe, von denen gesagt wird, dass sie ihre Funktion nicht ausüben: Jesus fragt die Jünger also mit anderen Worten, ob sie blind oder taub seien. Da die Jünger mit ihren physischen Augen und Ohren durchaus sehen und hören, ist hier natürlich in übertragenem Sinne von ihren geistigen Fähigkeiten die Rede. Sie verstehen nicht.

²⁹ Damit soll nicht geleugnet werden, dass die Reaktion der Jünger an diesen Stellen möglicherweise ein Nichtverstehen der Jünger *impliziert*. Hier geht es zunächst nur um die Ausdrücke, die Mk verwendet, um ein Nichtverstehen von Jüngern explizit zur Sprache zu bringen, um die eindeutig expliziten Jüngerunverständnis-Belege zu bestimmen.

³⁰ Außerdem unterscheidet sich diese Stelle von den übrigen expliziten Belegen fundamental darin, dass sich das vorgetäuschte Nichtverstehen nur auf Petrus selbst (1. Sg.) und nicht auf die Jünger als Gruppe bezieht.

(8) Wie ἀκούω zu συνίημι, so steht in 4,12 auch βλέπω in semantischer Opposition zu ὁράω, ὁράω hingegen in Parallelismus und somit in semantischer Äquivalenz mit συνίημι. Wie „nicht hören“ bezieht sich „nicht sehen“ (οὐ βλέπω) in 8,18 also metaphorisch auf das Nichtverstehen der Jünger.

(9) Dasselbe gilt dann aber auch für die weitere Metapher, die sich zwischen dem expliziten Unverständnistadel οὐπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε; in 8,17c und der metaphorischen Umschreibung eines solchen durch ὀφθαλμοὺς ἔχοντες οὐ βλέπετε καὶ ὦτα ἔχοντες οὐκ ἀκούετε; in 8,18b befindet, nämlich πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν; („Habt ihr euer Herz ‚vertufft‘“ 8,17d; vgl. 6,52). Aufgrund des Kontextes kann es kaum zweifelhaft sein, dass es sich auch bei πεπωρωμένην ἔχειν τὴν καρδίαν um eine metaphorische Umschreibung für den Sachverhalt des Jüngerunverständnisses handelt.³² Damit ist nicht gesagt, dass diese Wendung nicht auch ein semantisches Plus gegenüber der nackten Formulierung οὐ συνίετε beinhaltet, denn mit dieser und den übrigen metaphorischen Umschreibungen kreierte Mk inner- und intertextuelle Bezüge zum Nichtverstehen der Jünger in 8,17ff: So knüpft Mk in seiner Jüngerunverständnis-Terminologie an Jesu Rede über den Sinn der Gleichnisse (4,12) bzw. an Wendungen aus alttestamentlichen Prophetenworten (vgl. Ez 12,2; Jer 5,21, ferner Jes 6,9f, das von Mk in 4,12 in verkürzter Form zitiert wird) an und schafft eventuell Bezüge zu anderen Fällen von Herzensversteinerung (vgl. 3,5), Blindheit (8,22–26) und Taubheit (7,31–37).

(10) Noch ein weiteres kognitives Verb erscheint im MkEv mit Verneinung in Bezug auf Jünger, das aber normalerweise nicht „verstehen“ denotiert: φρονέω (8,33 οὐ φρονεῖς). In 8,33 wird nicht gesagt, dass Petrus die Dinge Gottes nicht versteht, wiewohl das impliziert sein mag, sondern dass seine φρόνησις, d. h. seine Fähigkeit, gedanklich zu planen³³, sein „Sinnen“ oder einfach sein „Denken“, nicht mit der göttlichen, sondern mit der menschlichen Denkweise übereinstimmt. Dies legt nahe, dass Petrus die Ankündigung Jesu vom Leiden, Verworfenwerden, Sterben und Auferstehen des Menschensohns (8,31) vordergründig durchaus verstanden hat, aber sich ihr widersetzt (vgl. 8,32), weil sie sich nicht in seine Vorstellungen vom Schicksal des Menschensohns einfügt. Wenn auch die große Mehrheit der Forscher 8,32f zu den Jüngerunverständnis-Texten rechnet, handelt es sich im Gegensatz zu den übrigen Texten der Kat. I (siehe oben) bei 8,33 nicht um einen *expliziten* Jüngerunverständnis-Text

³¹ πῶρος = Tuffstein.

³² Dasselbe gilt dann aber nicht mehr für die Fortsetzung in 8,18c, obwohl hier ein weiteres negiertes kognitives Verb in Bezug auf die Jünger erscheint, nämlich in der Frage οὐ μνημονεύετε; dieses allerdings natürlich in seiner Primärbedeutung „erinnern“, wie die Reminiszenz an die Speisungen der 5000 (V.19) und der 4000 (V.20) verdeutlicht. Da die Jünger sich aber durchaus erinnern (vgl. ihre Antworten in V.19f), hat die Frage rhetorischen Charakter. Insofern zielt die Frage, ob sie sich nicht erinnern, letztlich darauf, sie durch die Erinnerung zum Verstehen zu führen.

³³ In diesem Sinne erklärt das semantische Wörterbuch von Louw/Nida φρόνησις als „the psychological faculty of thoughtful planning“ und φρόνεω als „to employ one’s faculty for thoughtful planning, with emphasis upon the underlying disposition oder attitude“ (§26.15f).

Als Ergebnis der Analyse lässt sich festhalten: Mk verfügt über ein äußerst reichhaltiges Vokabular für das Wortfeld „verstehen / nicht verstehen“. Die Verben ἐπίσταμαι, συνίημι, νοέω, γινώσκω bzw. ἀγνοέω, οἶδα, ἀκούω können im MkEv alle „verstehen“ bzw. „nicht verstehen“ denotieren, und alle diese Verben werden auch im Zusammenhang mit einem Nichtverstehen von Jüngern verwendet: οἶδα (4,13; 10,38?; 14,68), γινώσκω (4,13); συνίημι(6,52; 8,17.21), νοέω (7,18; 8,17); ἀκούω (8,18, metaphorisch), ἀγνοέω (9,32), ἐπίσταμαι (14,68). Zusätzlich gebraucht er Wendungen wie ἀσύνητος εἶναι (7,18) und an alttestamentliche Rede anknüpfende metaphorische Umschreibungen (πεπωρωμένην ἔχειν τὴν καρδίαν 8,17, vgl. 6,52; ὀφθαλμοὺς ἔχοντες οὐ βλέπειν und ὠτα ἔχοντες οὐκ ἀκούειν (8,18; vgl. auch 4,12 und Jes 6,9f; Jer 5,21; Hes 12,2).

Als Belegstellen, an denen im MkEv die Thematik eines Nichtverstehens eines oder mehrerer Jünger *explizit und eindeutig* zur Sprache kommt, können also gelten: **4,13; 6,52; 7,18; 8,17.21; 9,32; 14,68**. Nicht eindeutig ist dies der Fall in 10,38; eindeutig, aber nicht explizit, sondern in metaphorischen Umschreibungen wird ein Jüngerunverständnis in 8,18 (genauer: 8,17c.18ab) thematisiert.

Neben diesen Versen mit einem expliziten Nichtverstehen von Jüngern wurden allerdings, wie wir sahen, noch viele weitere Texte mit einem „Jüngerunverständnis“ in Verbindung gebracht. Gemäß der obigen Zählung³⁴ sind dies:³⁵

1,36f; 4,10; 4,38.40f; 5,31; 6,35–37; 6,49–51; 7,17; 8,4; 8,16.18; 8,32f; 9,5f; 9,10; 9,18f; 9,33–35; 9,38; 10,13f; 10,24.26; 10,32; 10,35.37–41; 14,27.31; 14,37.40; 14,50; 14,71f; 16,8.

All diese Texte (und vielleicht noch weitere) enthalten *potentiell* ein implizites Jüngerunverständnis. Zu bestimmen, bei welchen dieser Texte tatsächlich ein Jüngerunverständnis vorliegt, wäre Aufgabe einer weiterführenden exegetischen Untersuchung und würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen.

c) Terminologische Kategorisierung der expliziten Belege

Betrachtet man nur die expliziten Jüngerunverständnis-Belege, so ergibt sich bezüglich der in ihnen verwendeten Terminologie eine deutliche Zweiteilung, die in der Forschung so noch nicht beachtet wurde (siehe Tabelle 2):

Die Ausdrücke συνίημι, νοέω, ἀσύνητος und ἡ καρδία πεπωρωμένη sowie verneintes βλέπω und ἀκούω (als metaphorische Umschreibungen für „nicht erkennen“ bzw. „nicht verstehen“) finden sich in Bezug auf die Jünger nur in 6,52; 7,18 und 8,17–21, während in 4,13; 9,32 und 14,68 οἶδα, γινώσκω, ἀγνοέω und ἐπίσταμαι verwendet werden.

³⁴ Vgl. oben S. 18f.

³⁵ Aufgelistet werden sämtliche nicht-expliziten Belege mit mind. vier Nennungen plus 14,27.31 (je 3,5x).

Tabelle 2: Verteilung des „Unverständnis“-Vokabulars auf die expliziten Jüngerunverständnis-Texte des Markusevangeliums

	4,13	6,52	7,18	8,17f.21	9,32	14,68
οἶδα	x					x
γινώσκω	x					
συνίημι		x		xx (17.21)		
ἀσύνετος εἰμί			x			
νοέω			x	x		
ἡ καρδία πεπωρωμένη		x		x		
ὀφθαλμοὺς ἔχοντες οὐ βλέπω				x		
ὠτὰ ἔχοντες οὐκ ἀκούω				x		
ἀγνοέω					x	
ἐπίσταμαι						x

Dem entspricht, dass jeweils einige der Ausdrücke jeder Gruppe in Juxtaposition bzw. semantischer Isotopie miteinander stehen, so vor allem einerseits

(1a) die Ausdrücke vom Wortstamm συνι/ε und das Verb νοέω (vgl. 7,18: οὕτως καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε; οὐ νοεῖτε ὅτι ... und 8,17: οὐπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε;) und

(1b) das Verb συνίημι und ἡ καρδία πεπωρωμένη (6,52: οὐ γὰρ συνήκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις, ἀλλ' ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη und 8,17: ... οὐδὲ συνίετε; πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν;),

andererseits (2a) οἶδα und γινώσκω (4,13: οὐκ οἶδατε τὴν παραβολὴν ταύτην, καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε;) und

(2b) οἶδα und ἐπίσταμαι (14,68: οὔτε οἶδα οὔτε ἐπίσταμαι).

Während es sich bei (2) um eine Restkategorie handeln wird, bei der οἶδα aufgrund seiner vielfachen Verwendungsmöglichkeiten eher zufällig einmal mit γινώσκω und einmal mit ἐπίσταμαι verbunden wurde, ohne dass der Leser einen Zusammenhang zwischen den Texten herstellen soll, darf bei (1) von einer bewussten Verknüpfung von 6,52; 7,18 und 8,17f.21 durch den Autor ausgegangen werden.

In Bezug auf die vom Autor für „nicht verstehen“ benutzten Verben heben sich 6,52; 7,18 und 8,17f.21 also als Einheit von den übrigen Jüngerunverständnis-Texten ab, weil der Autor zwischen diesen Texten – und nur zwischen diesen – mit Hilfe der hier verwendeten Verben Querbezüge geschaffen hat.

Andererseits ist diese Abgrenzung bei der Textinterpretation auch nicht überzubewerten. Denn es bestehen darüber hinaus auch starke Querverbindungen dieser Texte zu 4,13: Das Stichwort συνίημι taucht zwar nicht direkt in dem Unverständnis-Tadel auf, wohl aber im

vorangehenden V.12, hier allerdings nicht auf die Jünger, sondern auf „die draußen“ bezogen. 4,12 wiederum weist enge terminologische und formale Verbindungen zu 8,18 auf. 4,13 selbst teilt mit 7,18 und 8,17.21 den Unverständnis-Tadel in der Form der rhetorischen Frage und ist durch παραβολή terminologisch wie inhaltlich mit 7,17 verbunden. Schließlich weisen 4,10 und 7,17 einen identischen Satzbau auf und schildern inhaltlich eine fast identische Situation. Bei der Interpretation des Jüngerunverständnisses von 6,52; 7,18; 8,17.21 muss mindestens 4,13 also auf jeden Fall mitbeachtet werden.

Dennoch ist erklärungsbedürftig, warum der Autor συνίημι und νοέω in Bezug auf die Jünger nur in 6,52; 7,18 und 8,17.21 verwendet. Entweder wollte der Autor tatsächlich diese drei Stellen von allen anderen Jüngerunverständnis-Belegen abheben oder es gibt andere Gründe, weshalb er nur hier συνίημι und νοέω verwendet. Aufgrund der Querbezüge von 4,13 zu 7,18 und 8,17f erscheint ersteres nicht sehr wahrscheinlich. Zur Erklärung des Befunds bieten sich zwei literarkritische Lösungen an: (1) Es könnte sein, dass es sich bei 6,52; 7,18 und 8,17.21 um die redaktionellen und bei 4,13 und 9,32 um traditionelle Belege handelt. (2) Angesichts dessen, dass 6,52; 7,18 und 8,17.21 allesamt in die große lk Lücke (die Auslassung von Mk 6,45–8,26 zwischen Lk 9,17 und 9,18) fallen, ist auch denkbar, dass eine frühere Version des MkEv, die Lk vorlag, diese Verse, die dann von einem späteren Bearbeiter stammen würden, noch nicht enthalten hatte. In diesem Fall hätte ein Bearbeiter das Jüngerunverständnis, das er dann schon in 4,13 und vielleicht auch anderenorts im MkEv vorfand, erheblich erweitert und verschärft. Doch handelt es sich bei beiden Erklärungen um Hypothesen, die durch weitere Argumente zu untermauern wären. Die Frage nach der literarischen Einheitlichkeit des MkEv soll hier nicht etwa nebenbei beantwortet werden.³⁶

d) Telling vs. Showing bzw. Erzählerrede vs. Figurenrede

Eine andere Möglichkeit, die Texte zu gruppieren, ist es, zu differenzieren, ob der Erzähler das Unverständnis berichtet (*Telling*) oder szenisch darstellt (*Showing*).

An zwei Stellen ergeht im MkEv eine direkte Mitteilung des Erzählers an den Leser über ein Nichtverstehen der Jünger: in **6,52** (οὐ γὰρ συνήκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις) und in **9,32** (οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ ῥήμα). Ein direktes *Telling* an den Leser bezüglich des Nichtverstehens der Jünger besteht also nur hier.

Bei allen übrigen Jüngerunverständnis-Belegen handelt es sich somit um Fälle von szenischer Darstellung von Jüngerunverständnis, also um *Showing*. Das gilt auch für die übrigen expliziten Thematisierungen von Jüngerunverständnis in 4,13; 7,18; 8,17.21 und 14,68, denn hier „zeigt“ der Autor dem Leser, wie Erzählfiguren (Jesus 4,13; 7,18; 8,17.21; Petrus 14,68) jeweils ein Nichtverstehen thematisieren. Insofern fällt die Unterscheidung von *Telling* und *Showing* in Bezug auf die expliziten Jüngerunverständnis-Texte mit derjenigen von Erzähler- und Figurenrede zusammen.

³⁶ Zur großen lk Lücke siehe auch unten 47 FN 59. Während in der älteren Forschung immer wieder versucht wurde, einen „Ur-Markus“ aus dem heutigen Mk-Text zu schälen (vgl. z. B. von den unten dargestellten Autoren Bruno Bauer, Heinrich Julius Holtzmann und Johannes Weiß), wird seit der literaturwissenschaftlichen Wende in der Exegese tendenziell eher versucht, die literarische Einheitlichkeit des MkEv zu erweisen (siehe z. B. Dschulnigg, Sprache; Zwick, Montage).

e) Sprecher, Sprechakt und Subjekt des Unverständnisses

Dementsprechend fungiert als „Sprecher“, der ein Nichtverstehen thematisiert, in 6,52; 9,32 der Erzähler, in 4,13; 7,18; 8,17.21 Jesus und in 14,68 Petrus.

Diese Differenzierung wird dadurch gestützt, dass dieser Einteilung noch weitere formale Merkmale entsprechen. So unterscheiden sich die expliziten Jüngerunverständnis-Texte im Mund Jesu von den übrigen bezüglich des vom Autor gewählten Sprechakts: Handelt es sich in 6,52; 9,32 (Erzählerrede) sowie in 14,68 (Figurenrede Petrus) um Aussagesätze, so wird das Unverständnis in 4,13; 7,18; 8,17.21 (Figurenrede Jesus) stets in Frageform angesprochen. Theoretisch könnte es sich an diesen Stellen daher um ein potentielles, nicht um ein faktisches Unverständnis der Jünger handeln. Allerdings wird der illokutionäre Akt dieser Frage in der Regel als Tadel interpretiert, was voraussetzt, dass die Jünger aus Sicht des Sprechers tatsächlich nicht verstanden haben. Vor allem wird dies aber auch durch das jeweilige Verhalten der Jünger im Kontext ([ἐπ]ερωτάω 4,10; 7,17; διαλογίζομαι 8,16) nahegelegt. Für den Leser dürfte somit kein Zweifel bestehen, dass die Jünger an den entsprechenden Stellen tatsächlich nicht verstanden haben.

Unstrittig ist die Faktizität des Jüngerunverständnisses (innerhalb der erzählten Welt) dann bei den Erzählerkommentaren 6,52; 9,32. Bei der Petrusrede in 14,68 weiß der Leser, dass das von Petrus beteuerte Nichtverstehen in Wirklichkeit nicht existiert, da es sich um eine Lüge handelt. Anders als der Erzähler und als die Erzählfigur Jesus erweist sich Petrus hier somit als *unreliable character*.

Davon dass die Petrusrede 14,68 sich von den übrigen Belegen dadurch unterscheidet, dass sich das (angebliche) Nichtverstehen nur auf den Sprecher Petrus (1. Sg.) und nicht auf die Jünger als Ganzes (3. Pl. in der Erzählerrede; Anrede 2. Pl. in Jesus-Rede) bezieht, war ebenfalls schon die Rede gewesen. Vordergründig hat das Nichtverstehen in 14,68 also ein anderes Subjekt als der übrigen Belege. Dass der Leser aber vielleicht dennoch eine Verbindung zu den übrigens Jüngerunverständnis-Texten herstellen soll, kann dadurch natürlich noch nicht gänzlich ausgeschlossen werden, zumal Petrus anderenorts als Repräsentant der gesamten Jüngerschaft zu fungieren scheint.

Neben diesen formalen Unterschieden bestehen terminologisch (siehe oben c) und inhaltlich (siehe unten f) jedoch auch Querverbindungen zwischen dem Jüngerunverständnis in Erzähler- und Figurenrede.

f) Objekt des Nichtverstehens

Besonders naheliegend ist es, die Jüngerunverständnis-Texte nach dem Gegenstand des Nichtverstehens, also nach dem, *was* die Jünger nicht verstanden haben, zu gruppieren.

Betrachtet man nur die expliziten Jüngerunverständnis-Texte, so lassen sich aufgrund von Angaben bezüglich des Objekts des Nichtverstehens auf den ersten Blick drei Klassen bilden: In 4,13; 7,18 geht es um ein Nichtverstehen von „Gleichnissen“ (παραβολαί), in 6,52 und 8,17ff um ein Nichtverstehen in Zusammenhang mit „Brot“ (ἄρτοι) und in 9,32 um ein Nichtverstehen der Rede (τὸ ῥῆμα) von der Überlieferung, Tötung und Auferstehung des

Menschensohnes. Es lassen sich im MkEv also mindestens unterscheiden: (1) ein Gleichnisunverständnis (4,13; 7,18), (2) ein Brote- oder Speisewunderunverständnis (6,52; 8,17.21) und (3) ein Passionsunverständnis³⁷ (9,32). Will man 14,68 einbeziehen, kann man auch noch (4) ein vorgetäushtes Unverständnis (14,68) diagnostizieren. Inwieweit sich aus (1) bis (3) ein einheitliches Jüngerunverständnis-Motiv konstruieren lässt, muss als eine der exegetischen Kernfragen in Bezug auf das Jüngerunverständnis im MkEv gelten.

Nimmt man die potentiell impliziten Jüngerunverständnis-Texte mit in den Blick, wird die Lage komplexer: Viele der potentiell impliziten Jüngerunverständnis-Texte lassen sich – zumindest auf den ersten Blick – nicht eindeutig einer dieser drei bzw. vier genannten Klassen zuordnen. Zwar kann man 8,32; 9,10; 10,32, 10,37f die Texte aus Kap. 14 sowie 16,8 (wenn man in ihnen szenische Darstellung von Jüngerunverständnis erblicken will) dem Passions- bzw. Auferstehungsunverständnis zuschlagen, 6,37 und 8,4 eventuell dem Speisewunderunverständnis. Ansonsten aber beziehen sich die übrigen Texte (wenn man in ihnen jeweils ein Unverständnis ausgedrückt findet) auf:

- ein Nichtverstehen des Rückzugs Jesu in die Einsamkeit zum Beten (1,36f)
- ein Nichtverstehen, wie Jesus im Sturm schlafen kann (4,38)
- ein Nichtverstehen, wer Jesus ist, angesichts dessen, dass ihm Wind und Meer gehorchen (4,41)
- ein Nichtverstehen, wie Jesus im Gedränge sagen kann: „Wer hat mich berührt?“ (5,31)
- ein Nichtwissen des Petrus, wie er auf die Verklärung Jesu und die Erscheinung des Elia mit Mose reagieren soll (9,6)
- ein Unvermögen, den sprachlosen Geist hinauszuerwerfen (9,18f)
- ein Nichtverstehen, wer der Größte im Himmelreich ist (9,34)
- ein Nichtverstehen, dass man fremde Exorzisten nicht hindern soll, im Namen Jesu Dämonen auszutreiben (9,38f)
- ein Nichtverstehen, dass man Kinder nicht hindern soll, zu Jesus zu kommen (10,13)
- ein Nichtverstehen, wer überhaupt gerettet werden kann, wenn es leichter ist, dass ein Kamel durch ein Nadelöhr geht als ein Reicher ins Reich Gottes (10,23ff)

Von diesen lassen sich möglicherweise 9,6 (aufgrund des Bezugs zur Auferstehung in 9,9 und der formalen Ähnlichkeit mit 14,40 „nicht wissen, was antworten“ in Gethsemane) und 9,34 (aufgrund der Parallele zu 10,37) auch noch dem Passions- und Auferstehungsunverständnis zuordnen. Ansonsten dürfte es schwerfallen, für sämtliche Unverständnisinhalte einen einheitlichen Gesichtspunkt zu finden. Am ehesten wird dies in der Forschung dem Unverständnis der Identität Jesu (vgl. 4,41), gelegentlich „Personunverständnis“ genannt, zugetraut. Sehr häufig wird dieses als Schlüssel zum Brote- und Speisungswunderunverständnis betrachtet, und von da aus in Verbindung mit der Messiasgeheimnis-Theorie als Schlüssel für das Jüngerunverständnis im MkEv überhaupt. Im Rahmen einer Darstellung des Befunds an Jüngerunverständnis-Texten im MkEv kann diese

³⁷ Wenn hier und im Folgenden von einem „Passionsunverständnis“ gesprochen wird, dann ist zumindest in Bezug auf Mk 9,32 stets auch die Auferstehung mitzudenken (vgl. 9,10!).

weit verbreitete Auslegung aber nicht vorausgesetzt werden. Hier ist vielmehr darauf aufmerksam zu machen, dass eine solche Auslegung bereits das Ergebnis intensiver interpretativer Kombinatorik darstellt und sich aus dem Befund auf der Textoberfläche keineswegs von selbst aufdrängt.

II. Synoptischer Vergleich zu den expliziten Jüngerunverständnis-Texten des MkEv³⁸

Als explizite Jüngerunverständnis-Texte des MkEv wurden oben³⁹ Mk 4,13; 6,52; 7,18; 8,17.21; 9,32 und unter Vorbehalt 14,68 ermittelt. Mt enthält ein explizites Jüngerunverständnis nur an den Parallelen zu Mk 7,18 (= Mt 15,16f) und Mk 8,17.21 (= Mt 16,8f.11), Lk nur zu Mk 9,32 (= Lk 9,45), dazu dann aber auch eine bei Mk nicht existente Parallelbildung zu Lk 9,45 in Lk 18,34 (dritte Leidensankündigung) sowie einen Tadel in 24,25 (Emmaus-Jünger).

Bereits unter einem formalen Gesichtspunkten fällt auf, dass Mt und Lk in charakteristisch verschiedener Weise mit dem Jüngerunverständnis umgegangen sind: Im MtEv begegnet ein explizites Jüngerunverständnis nur in Form von Fragen aus dem Mund Jesu (Mt 15,16f par Mk 7,18; Mt 16,9.11 par Mk 8,17.21), Lk verwendet diese Form in Bezug auf das Unverständnis hingegen nicht, stattdessen aber die Form der das Unverständnis thematisierenden Invektive aus dem Mund Jesu (Lk 24,25) sowie die Form der dem Leser Einsicht in das Innere der Jünger gewährenden Erzählerrede (Lk 9,45 par Mk 9,32; dazu Lk 18,34 ohne Parallele bei Mk; vgl. aber Mk 10,32).

Mk hingegen enthält explizites Jüngerunverständnis sowohl in Form der Fragen aus dem Mund Jesu als auch in Form des Erzählerkommentars. Er bildet so, wie es auch das Ergebnis bei anderen Untersuchungen zur synoptischen Frage der Fall ist, die Mitte zwischen Lk und Mt. Dieser Befund allein ist aber noch kein Argument für die Markus-Priorität, sondern könnte für sich genommen sogar noch besser mit der Griesbach-Hypothese erklärt werden. Denn die Griesbach-Hypothese entgeht mit der bloßen Annahme eines starken (evtl. polemischen) Interesses des Mk am Jüngerunverständnis der Annahme eines Zufalls, nämlich dass Mt nur die eine, Lk nur die andere Form von expliziten Jüngerunverständnis-Belegen aus Mk übernommen habe. Allerdings wiegt dieses Argument nicht besonders schwer, denn dieser Zufall lässt sich als Nebenprodukt zweier unterschiedlicher Strategien erklären, mit denen sich sowohl Mt als auch Lk bemühten, einen als problematisch empfundenen Textbefund zu entschärfen. Auch das *minor agreement* in 14,68 (Fehlen von οὔτε ἐπίσταμαι) lässt sich als eine von beiden unabhängig vorgenommene Beseitigung eines Pleonasmus begreifen. Außerdem bedürfte es aus Sicht der Griesbach-Hypothese einer Erklärung, warum Mk das Lk Jüngerunverständnis bei der zweiten Leidensankündigung so stark gekürzt und bei der dritten sogar komplett gestrichen hat. Andererseits erheischt es umgekehrt unter Annahme der Mk-Priorität ebenso einer Erklärung, wieso Lk hier und nur hier das explizite Jüngerunverständnis aufgebauscht hat, während er es anderenorts anscheinend meidet. (Genaueres lässt sich hierzu allerdings nicht sagen, da Mk 6,52; 7,18; 8,17.21 in die Lk Lücke fallen. Sie haben ihm in seiner Version des MkEv möglicherweise also gar nicht vorgelegen. Immerhin streicht er das Jüngerunverständnis in 8,11 zu Mk 4,13.)

Heute ist es kaum mehr bekannt, dass es früheren Forschergenerationen als ausgemacht galt, dass es sich bei Mk 9,32 um eine Interpolation aus Lk 9,45 handelt. So urteilten einst Pioniere

³⁸ Siehe dazu unten Tabelle 3.

³⁹ Siehe S. 30.

der Mk-Priorität wie Christian Gottlob Wilke und Bruno Bauer, und selbst Johannes Weiß hat noch 1903 die Abhängigkeit des Mk von Lk 9,45 behauptet und weite Teile des Jüngerunverständnisses auf diese Weise dem Evangelisten Mk ab- und einem späteren Bearbeiter zugesprochen.⁴⁰ Damit erhält die Frage nach dem exakten literarischen Verhältnisses zwischen den Evangelisten bezüglich des Jüngerunverständnisses an weiterer Komplexität, insofern etwa im Rahmen einer Urmarkus-Hypothese eine wechselseitige Beeinflussung von Mk und den übrigen Evangelisten angenommen wird.

Ohne eine eingehende Prüfung der Argumente soll hier nicht etwa nebenbei über dieses Problem oder gar über das literarische Verhältnis der Evangelisten insgesamt entschieden werden. Es soll hier nur darauf aufmerksam gemacht werden, dass die Daten prinzipiell verschiedenen Deutungen offenstehen. Andererseits erscheinen die Einwände auch nicht so gravierend, als dass nicht von der allgemein anerkannten Zwei-Quellen-Theorie ausgegangen werden könnte. Im Folgenden wird jedenfalls die Priorität des gesamten Mk vor Mt und Lk vorausgesetzt. Auf dieser Grundlage soll die Redaktion des Mt und Lk genauer in den Blick genommen werden. Je plausibler sich diese zeichnen lässt, um so mehr erhärtet sie die Ausgangshypothese der Mk-Priorität, auch wenn dies nicht beweiskräftig ist, da die Gegenprobe, ob andere Hypothesen in der Lage sind, den Befund genauso plausibel zu erklären, noch aussteht.

⁴⁰ Siehe die Abschnitte zu Bruno Bauer und Johannes Weiß in Teil C.

Tabelle 3: Die expliziten Jüngerunverständnis-Texte der synoptischen Evangelien

	Matthäus		Markus		Lukas	
Einleitung der Deutung des Gleichnisses vom vierfachen Schicksal der Saat	13,18	Ἑμεῖς οὖν ἀκούσατε τὴν παραβολὴν τοῦ σπειραντοῦ.	4,13 bc	οὐκ οἶδατε τὴν παραβολὴν ταύτην, καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνῶσεσθε;	8,11 a	Ἔστιν δὲ αὕτη ἡ παραβολή·
Abschluss der Erzählung vom Seewandel Jesu	14,33	οἱ δὲ ἐν τῷ πλοίῳ προσεκύνησαν αὐτῷ λέγοντες, Ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ.	6,52	καὶ λίαν [ἐκ περισσοῦ] ἐν ἑαυτοῖς ἐξίσταντο· οὐ γὰρ συνήκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις, ἀλλ' ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη.	– [vgl. Jh 6,21]	– [ἤθελον οὖν λαβεῖν αὐτὸν εἰς τὸ πλοῖον, καὶ εὐθέως ἐγένετο τὸ πλοῖον ἐπὶ τῆς γῆς εἰς ἣν ὑπήγον.]
Einleitung der Deutung des „Gleichnisses“ über das, was den Menschen verunreinigt	15,16 b.17	Ἀκμὴν καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε; οὐ νοεῖτε ὅτι [...]	7,18 bc	Οὕτως καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε; οὐ νοεῖτε ὅτι [...]	–	–
Mittelteil der Erzählung vom Unverständnis des Sauerteiglogions	16,8b –9b	Τί διαλογίζεσθε ἐν ἑαυτοῖς, ὀλιγόπιστοι, ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχετε; οὕπω νοεῖτε, οὐδὲ μνημονεύετε [...]	8,17 b– 18	Τί διαλογίζεσθε ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχετε; οὕπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε; πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν; ὀφθαλμοὺς ἔχοντες οὐ βλέπετε καὶ ὠτα ἔχοντες οὐκ ἀκούετε; καὶ οὐ μνημονεύετε, [...]	–	–
Abschluss der Erzählung vom Unverständnis des Sauerteiglogions	16,11 .12	πῶς οὐ νοεῖτε ὅτι οὐ περὶ ἄρτων εἶπον ὑμῖν; προσέχετε δὲ ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων. τότε συνήκαν ὅτι οὐκ εἶπεν προσέχειν ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν	8,21	καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Οὕπω συνίετε;	–	–

		ἄρτων ἀλλὰ ἀπὸ τῆς διδασχῆς τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων.				
Abschluss der zweiten Leidens- und Auferstehungs- weissagung	– 17,23	– [ohne abschließendes Erzählerwort]	9,32	<u>οἱ δὲ ἠγνόουν</u> <u>τὸ ῥῆμα,</u> καὶ ἐφοβοῦντο αὐτὸν ἐπερωτῆσαι.	9,45	<u>οἱ δὲ ἠγνόουν</u> <u>τὸ ῥῆμα τοῦτο</u> καὶ ἦν παρακεκαλυμμένον ἀπ’ αὐτῶν ἵνα μὴ αἴσθωνται αὐτό, καὶ ἐφοβοῦντο ἐρωτῆσαι αὐτὸν περὶ τοῦ ῥήματος τούτου.
Abschluss der dritten Leidens- und Auferstehungs- weissagung	– 20,19	– [ohne abschließendes Erzählerwort]	– [10, 34]	– [ohne abschließendes Erzählerwort; vgl. aber Einleitung 10,32: καὶ ἦν προάγων αὐτοῦς ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐθαμβοῦντο, οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο.]	18,3 4	καὶ αὐτοὶ οὐδὲν τούτων συνῆκαν καὶ ἦν τὸ ῥῆμα τούτο κεκρυμμένον ἀπ’ αὐτῶν καὶ οὐκ ἐγίνωσκον τὰ λεγόμενα.
Erste Verleugnung durch Petrus	26,70	<u>ὁ δὲ ἠρνήσατο</u> <u>ἔμπροσθεν</u> <u>πάντων λέγων,</u> <u>οὐκ οἶδα</u> <u>τί λέγεις.</u>	14, 68a	<u>ὁ δὲ ἠρνήσατο</u> <u>λέγων,</u> <u>οὔτε οἶδα</u> οὔτε ἐπίσταμαι <u>σὺ τί</u> <u>λέγεις.</u>	[22, 57] [vgl. 22,6 0b]	<u>ὁ δὲ ἠρνήσατο</u> <u>λέγων,</u> <u>οὐκ οἶδα</u> αὐτόν, γύναι. "Ἀνθρωπε, <u>οὐκ</u> <u>οἶδα ὃ λέγεις.</u>
Tadel der Emmaus- Jünger	–	–	– [16, 12]	– [ohne nähere Schilderung der Offenbarung „in anderer Gestalt“]	24,2 5	καὶ αὐτὸς εἶπεν πρὸς αὐτούς· ὧ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ τοῦ πιστεύειν ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται·

Legende: **Fett:** explizites Unverständnis unterstrichen: wörtliche Übereinstimmungen von Mk mit Mt und/oder Lk unterpunktet: ähnliche Wörter doppelt unterstrichen: minor agreement von Mt und Lk gegen Mk

III. Innerneutestamentliche Rezeption (1. Jh.)

Unter der Prämisse, dass Mt und Lk, vielleicht auch Jh⁴¹, von Mk literarisch abhängig sind, sind bereits aus den ersten Jahrzehnten der Rezeption des MkEv Quellen vorhanden, die belegen, dass deren Autoren das Thema des Jüngerunverständnisses im MkEv wahrgenommen haben und auf je eigene Weise damit umgegangen sind. Denn alle übernehmen es in Teilen, keiner jedoch unverändert.⁴²

1. Matthäus⁴³

a) Der Befund im Einzelnen

MATTHÄUS behält in zwei von drei Perikopen einen *Unverständnistadel*:

In 15,16f (par Mk 7,18) wird lediglich οὕτως durch ἀκμήν ersetzt.

Im Gegensatz dazu hat er 16,9–11 (par Mk 8,17.19–21) stark bearbeitet: In 16,8 wird vor dem eigentlichen Unverständnistadel u. a. die Anrede der Jünger als ὀλιγόπιστοι eingefügt, in 16,9 dafür συνίετε und πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν; ὀφθαλμοὺς ἔχοντες οὐ βλέπετε καὶ ὧτα ἔχοντες οὐκ ἀκούετε gestrichen und in 16,11 οὕπω συνίετε durch πῶς οὐ νοεῖτε ὅτι ersetzt. Mt entfernt also die Verstockungsaussage und das Verb συνίημι (letzteres gleich zweimal, vgl. Mk 8,17.21) aus dem Tadel. Er präferiert eindeutig νοέω (Mt 15,17; 16,7.9) gegenüber συνίημι, wenn er Jesus einen kognitiven Mangel bei den Jüngern ansprechen lässt. Hingegen verwendet er συνίημι in dem von ihm gebildeten Erzählerkommentar V.12, mit dem er im Anschluss mitteilt, dass die Jünger nach dem Tadel verstanden, was Jesus meinte.

In 13,18 ersetzt er die Doppelfrage mit dem Unverständnistadel (vgl. Mk 4,13) durch eine Aufforderung Jesu an die Jünger, das Gleichnis (d. h. dessen Deutung) zu hören.

Die mk *Erzählerkommentare zum Nichtverstehen der Jünger* (Mk 6,52; 9,32) ersetzt er beide durch die Schilderung von Jüngerreaktionen, die diese gerade nicht als unverständlich erscheinen lassen (vgl. 14,33 mit Mk 6,52; 17,23 mit Mk 9,32).

Bei der Verleugnung des Petrus streicht er dessen *Unverständnisbehauptung* οὔτε ἐπίσταμαι (vgl. 26,70 mit Mk 14,68).

Neu gegenüber Mk sind explizite „Jüngerverständnis-Texte“: Das sind zum einen

⁴¹ Zur Frage des literarischen Verhältnisses von Jh und Mk siehe Frey, *Viertes Evangelium*, hier vor allem 289–291 zur Rezeption der Synoptiker insbesondere des MkEv bei Jh.

⁴² An dieser Stelle erfolgt keine vollständige Interpretation der Jüngerunverständnis-Konzepte der einzelnen Evangelisten, sondern jeweils (a) eine Erhebung des Befunds an expliziten Jüngerunverständnis-Texten sowie der redaktionellen Änderungen gegenüber den Jüngerunverständnis-Texten des MkEv und (b) eine Deutung dieses Befunds hinsichtlich der Grundzüge der Redaktionsarbeit, wie sie sich vor allem aufgrund des Befunds an expliziten Jüngerunverständnis-Texten nahelegen, und was sich daraus für die Rezeption und Interpretation der mk Jüngerunverständnis-Texte ergibt.

⁴³ Zum derzeitigen Forschungsstand bezüglich der Jünger im Mt siehe Garleff, *Identität*, 55–57; speziell zu ihrem Verstehen/Missverstehen und Glauben/Kleinglauben siehe den ausführlichen Forschungsüberblick bei J. K. Brown, *Disciples*, 1–37.

Kommentarworte, die ausdrücklich feststellen, dass die Jünger schlussendlich – nach dem Tadel bzw. der Belehrung – verstanden haben (16,12; 17,13). Zum anderen wird ein Verstehen der Jünger auch von Jesus und den Jüngern selbst bezeugt: Mit der Einfügung von $\gamma\upsilon\omega\nu\alpha\iota$ in Mt 13,11 gegenüber Mk 4,11 spricht Jesus den Jüngern im MtEv explizit ein Verständnis für die „Geheimnisse des Himmelreichs“ zu.⁴⁴ – Am Schluss des Gleichniskapitels gibt der Erzähler einen kurzen Dialog wieder, in dem die Jünger gefragt werden, ob sie alles verstanden haben, und sie antworten mit „Ja“ (13,51).

Schon dieser Vergleich der expliziten Texte zum Verstehen/Nichtverstehen der Jünger zeigt zur Genüge, wie verschieden die beiden Evangelisten das Thema der Jüngererkennung dargestellt haben. Es kann kaum ein Zweifel daran bestehen, dass Mt sich an dem Unverständnis der Jünger im MkEv gestoßen und es redaktionell gezielt verändert hat.

Gerhard Barth weist darüber hinaus auf Mt 13,10.14f.16f.19.23.34 sowie 17,4.9 als Texte hin, an denen Mt mit dem Gedanken an das Verstehen der Jünger „im Gegensatz zu dem nichtverstehenden, verstockten Volk“ die mk Vorlage geändert habe.⁴⁵ Sicherlich ist das Verstehen der Jünger in der Seligpreisung 13,16f impliziert, und von da aus liegt es nicht fern, dass der Leser in 13,23 auch die Jünger zu den „auf gutes Land Gesäten“, „die das Wort hören und verstehen“, rechnen soll. Bei 13,10.34 und 17,4.9 handelt es sich um Änderungen oder Streichungen von potentiell implizitem Jüngerunverständnis.

Zur besseren Beurteilung der mt Redaktionstätigkeit sei der Vollständigkeit halber auch der Befund zu den impliziten Jüngerunverständnis-Texten bzw. den Texten mit potentiell negativer Jüngercharakterisierung aufgeführt:

Ersatzlos gestrichen werden Mk 1,37; 5,31; 9,6a; 9,10; 9,38; 10,24; 10,32b; 14,40c; 14,51f.⁴⁶ Durch andere Charaktere ersetzt werden die Jünger in Mt 8,27 par Mk 4,41 („Menschen“); Mt 17,17 par Mk 9,19 (Volk, implizit durch Streichung von $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$); Mt 20,20f par Mk 10,35–37 (Mutter der Zebedäussöhne). Auch wird Mt 28,8 Schrecken, Entsetzen und Schweigen der Frauen am Grab Mk 16,8 ersetzt durch Furcht, große Freude und Verkündigungsdrang.

Potentiell negative Jüngercharakterisierung wird von Mt beibehalten in den Parallelen zu Mk 4,38.40; 6,37f; 8,4; 8,32f; 9,5.6b; 9,18f.28f; 9,33–37; 10,10; 10,13f; 10,26; 10,35–45; 11,21; 13,1f; 13,3f; 14,10f.18.20f.26f.29–31.37f.40ab.41.43–45.50.54.68–72; aber bei **allen** Texten **vor** dem Einzug nach Jerusalem (Mt 21,1 par Mk 11,1)⁴⁷ gibt es mindestens eine Veränderung im Kontext, die deutlich auf eine Entschärfung oder Verbesserung des mk Jüngerbilds hinausläuft.⁴⁸

⁴⁴ Dabei folgt Mt vermutlich dem Wortlaut eines schon vormk Logions (vgl. die *minor agreements* mit Lk 8,10). Anders Gnilka, *Verstockung*, 199f.

⁴⁵ G. Barth, *Gesetzesverständnis*, 99f (Zitat auf S.100).

⁴⁶ Bei 1,37; 9,38 streicht Mt gleich die gesamten Abschnitte 1,35–38 und 9,38–40; Mk 9,41 begegnet jedoch in Mt 10,42.

⁴⁷ Mit den möglichen Ausnahmen Mk 10,10 par Mt 19,10; Mk 10,26 par Mt 19,25; siehe aber nächste Fußnote.

⁴⁸ *Mt 8,25–27* par Mk 4,38–41: Hilferuf statt vorwurfsvolle Frage, Beseitigung der Furcht nach dem Wunder durch Transponierung des Feigheitsvorwurfs vor das Wunder und Ersetzung von Furcht der Jünger (Mk 4,41a)

Potentiell negative Jüngercharakterisierung hat Mt gegenüber Mk aber auch neu eingeführt in: 15,23; 18,21; 26,8.51; 28,17. Dabei ersetzen in 26,8 „die Jünger“ unbestimmte τινες (Mk 14,4), in 26,51 „einer von denen mit Jesus“⁴⁹ „(irgend)einen der Beistehenden“ (Mk 14,47). Neu gegenüber Mk ist auch der wiederholte Tadel (Mt 8,26; 14,31; 16,8) bzw. die Feststellung (17,20) des „Wenigglaubens“ (ὀλιγοπιστία) der Jünger. Diese stellen jedoch keine Verschärfung gegenüber Mk dar, denn bei Mk sind die Jünger im jeweiligen Kontext stets „ungläubig“ (Mk 4,40; 9,19) oder „verstockt“ (Mk 6,52; 8,17f).

Tendenzen zur Verstärkung potentiell negativer Charakterisierung zeigen sich indessen bei der Verleugnung des Petrus 26,72.74 und bei Judas 26,15.25.50a; 27,3–5. Neu ist in diesem Zusammenhang auch die kurze Ansprache Jesu an die Jünger zum Auftakt der eigentlichen Passion Mt 26,1f, mit der das Wissen der Jünger (οἶδατε) über den bevorstehenden Verrat und Kreuzigung sichergestellt wird. Überhaupt generalisiert und überträgt Mt gerne von Kap. 21 an Texte, die bei Mk von einzelnen Jüngern oder nicht näher bestimmten Personen handeln auf „die Jünger“ als gesamte Gruppe (21,20 vs. Mk 11,21, siehe aber Erwähnung Jünger in 11,14; 24,1f vs. Mk 13,1f; 24,3 vs. Mk 13,3; 26,8 vs. Mk 14,4; die Bezeichnung „Jünger“ für die drei in 26,40.45 vs. Mk 14,37.41).

durch Staunen der „Menschen“ (Mt 8,27), Frage der „Menschen“ nach Wesen Jesu statt Frage der Jünger nach Identität Jesu; Vorwurf Kleinglaube (Mt 8,26) statt „kein Glaube“ (Mk 4,41b);

Mt 14,17 par Mk 6,37f: (kleingläubige) Feststellung statt (ungläubiger) Frage;

Mt 15,33 par Mk 8,4: „Woher (sollen) wir ...“ statt „Woher kann jemand ...“ (wieder Kleinglaube statt Unglaube);

Mt 16,22f par Mk 8,32f: Einfügung 16,22 offenbart Motiv des Petrus (Fürsorge), Einfügung des Skandalon-Motivs 16,23 kann man als zusätzlichen Tadel interpretieren, bietet aber auch einen theologischen Begründungszusammenhang für die harsche Jesus-Reaktion;

Mt 17,4–6 par Mk 9,5f: Anrede Κύριε statt Ἰησοῦ; Hüttenbau-Spruch durch Hinzufügung von εἰ θέλεις höflicher als bei Mk; Streichung von Mk 9,6a; Erwähnung der Furcht Mk 9,6b erst nach der Wolkenstimme;

Mt 17,16f.19f par Mk 9,18f.28f: Bei dem Tadel Mt 17,17 fehlt die Anrede αὐτοῖς, die man Mk 9,19 auf die Jünger beziehen kann, daher Kleinglaube Mt 17,20 statt Unglaube Mk 9,19;

Mt 18,1–5 par Mk 9,33–37: Jünger fragen selbst (Mt 18,1f), anstelle dass sie von Jesus gefragt werden und beschämt schweigen (Mk 9,33f), Einlassspruch mit Anrede „ihr“ kann aber als Kritik an den Jüngern aufgefasst werden (Mt 18,3f);

Mt 19,10 par Mk 10,10: Feststellung der Jünger statt Frage, die Reaktion Jesu zeigt, dass ihre Feststellung, wenn vielleicht auch übertrieben, keineswegs lächerlich ist; vielleicht möchte Mt die Jünger hiermit sogar als „Verständige“ zeichnen, denen es gegeben ist, das Wort von der Ehelosigkeit zu fassen;

Mt 19,13f par Mk 10,13f: Ärger Jesu (Mk 10,14a) gestrichen;

Mt 19,25.27 par Mk 10,26.28: Streichung des Staunens Mk 10,24, Einfügung der Verheißung Mt 19,28, Mt 19,27ff (inklusive Verheißung) wird durch τότε (V. 27) eindeutiger als Mk 10,28ff an das Vorherige angebunden;

Mt 20,20–28 par Mk 10,35–45: Statt der Zebedaiden bittet deren Mutter.

⁴⁹ Bei dem εἷς τῶν μετὰ Ἰησοῦ (26,51) handelt es sich um jemanden aus der Gefolgschaft Jesu, was man daraus ersehen kann, dass Petrus kurz darauf (26,69.71) von zwei Mägden bezichtigt wird, μετὰ Ἰησοῦ gewesen zu sein.

b) Deutung

Mt übernimmt ein explizites Jüngerunverständnis nur an Stellen, in denen Jesus die Jünger in Form von rhetorischen Fragen ob ihres Unverständs tadelt (15,16f; 16,9–11). Beide Stellen haben zudem gemeinsam, dass die Jünger durch ihre Reaktion auf ein Bildwort (Frage in 15,15; Gedanken 16,7) ein Nichtverstehen demonstrieren. Es liegt also in beiden Fällen ein nachvollziehbarer Grund für den Tadel vor. Ihr Nichtbegreifen bietet nicht nur einen Anlass für den Tadel, sondern gleichsam für die Belehrung 15,17–20; 16,8–11. Man beachte den fließenden Übergang von Tadel in Belehrung 15,17 bzw. die Integration der Belehrung in den Tadel 16,8–11. Um das Jüngerunverständnis zu beseitigen, hätte Mt an diesen beiden Stellen tiefergehend in die Texte eingreifen müssen.

In Kap. 13 hingegen gab es, nachdem Mt die in Mk 4,10 unbestimmte Frage der Jünger „nach den Gleichnissen“ durch eine Frage nach dem „Warum“ der Gleichnisrede (13,10) präzisiert hatte, keinen Hinweis mehr auf ein Nichtverstehen der Jünger, so dass der Tadel Mk 4,13 in eine von Jesus selbst ausgehende Aufforderung zum Hören (13,18) umgewandelt werden konnte (oder musste). Aber nicht nur wegen 13,10, sondern wegen der redaktionellen Bearbeitung von 13,10–17 (vgl. Mk 4,10–12) als Ganzes dürfte ihm ein Tadel ihres Nichtverstehens an dieser Stelle besonders unpassend erschienen sein. Denn offensichtlich lag ihm daran, die Gabe der Erkenntnis „der Geheimnisse des Himmelreichs“ (13,11) an die Jünger im Gegensatz zur Verhüllung dieser Geheimnisse in Gleichnissen gegenüber dem Volk besonders kräftig herauszustreichen (vgl. die Korrektur von Mk 4,11 inklusive $\gamma\upsilon\omega\nu\alpha\iota$ vermutlich nach der älteren Version des Logions in 13,11⁵⁰, die Verschiebung des Logions Mk 4,25 nach 13,12, die Einfügung der Seligpreisung (13,16; vgl. Q 10,23f) und im Kontrast dazu die breite Ausführung des Verstockungs-Zitats aus Jes 6,9f (13,14f; vgl. Mk 4,12)). Die Veränderung des Unverständnistadels von Mk 4,13 in einen Appell harmoniert also bestens mit dem Kontext.

Es stellt sich die Frage, ob die Tilgung des Unverständnisses Mk 4,13 lediglich eine Anpassungsmaßnahme an den Kontext darstellt oder ob sie nicht vielleicht auch aus dem Bestreben motiviert war, die Belege vom Nichtverstehen der Jünger insgesamt zu eliminieren. Dagegen spricht zunächst, dass Mt einen entsprechenden Tadel in 15,16f und 16,9–11 ja durchaus stehen gelassen hat. Auch wenn wir bereits feststellten, dass er sich an den letztgenannten Stellen schwerer eliminieren lässt, hat Mt eine solche jedenfalls nicht um den Preis der Auslassung der ganzen Perikopen 15,15–20; 16,5–12 durchgeführt, was ja auch möglich gewesen wäre. Allerdings wird man eine gewisse Motivation, das Jüngerunverständnis insgesamt reduzieren oder eingrenzen zu wollen, Mt nicht absprechen können. Dafür sprechen die redaktionellen Änderungen von Mk 6,52; 9,32 in 14,33 und 17,23, in denen er das mk Unverständnis geradezu ins Gegenteil verkehrt, eine zu deutliche Sprache. Mt hatte allerdings noch eine andere Strategie, mit dem Nichtverstehen der Jünger in Situationen der Jüngerbelehrung umzugehen, wie wir an 16,12; 17,13 erkennen können, nämlich dem Leser direkt und unmissverständlich mitzuteilen, dass die Jünger das von Jesus Gemeinte im Anschluss an die Belehrung verstanden haben. Die Gleichförmigkeit dieser

⁵⁰ Siehe oben S. 41 FN 44.

beiden Erzählerbemerkungen (τότε συνῆκαν [οἱ μαθηταὶ] ὅτι) ist auffallend. Dem Leser wird nicht nur mitgeteilt, dass die Jünger nun (τότε) im Anschluss an die vorangegangenen Erklärungen Jesu verstanden haben, sondern auch der Erkenntnisinhalt. Offensichtlich hielt er dies in diesen beiden Fällen für nötig, in anderen Fällen wie z. B. in 15,15–20 hingegen nicht. Der Grund liegt auf der Hand: 16,8–11 und 17,11f haben gemeinsam, dass in diesen beiden Fällen Jesus den Jüngern die Bildebene einer bildhaften Rede nicht auflöst, sondern nur Hinweise auf ihre Deutung gibt. In 15,17–20 wird hingegen die Bildebene des „Gleichnisses“ (15,15) aus 15,11 von Jesus deutlich genug erklärt („das in den Mund hineingehende“ = Speise (15,17); „das aus dem Mund herauskommende“ = „das, was aus dem Herzen herauskommt“ (15,18f)) und darüber hinaus auch die Pointe, die das Gleichnis im Kontext der Auseinandersetzung mit den Jerusalemer Pharisäern und Schriftgelehrten (15,1f) besitzt (= die Maxime 15,20b). Mit den Erzählerkommentaren 16,12; 17,13 gelingt es ihm, bei nur geringfügigen, den Sinn verdeutlichenden Änderungen der Worte Jesu, dem Leser das Bild aufzulösen (Sauerteig = Lehre 16,12; Elia = Johannes der Täufer 17,13) und keinen Zweifel daran zu lassen, dass die Jünger dies verstanden haben (vermutlich sogar vor dem Leser, der die Auflösungen erst durch die interne Fokalisation des Erzählers auf die Kognition der Jünger präsentiert bekommt, falls er nicht schon von alleine auf die richtigen Lösungen gekommen ist).

Nun begegnen darüber hinaus viele weitere Gleichnisse im MtEv, die weder Jesus noch der Erzähler explizit erklären. Stattdessen gibt es aber am Ende der Gleichnisrede eine kleine Episode, die nur Mt berichtet: Jesus fragt die Jünger, ob sie alles verstanden haben, und die Jünger antworten: „Ja“. Daraufhin folgt das Logion von dem Schriftgelehrten, der ein Jünger des Himmelreichs geworden ist (13,51f). Die Auslegung der beiden Verse ist umstritten, aber von den obigen Beobachtungen zur Funktion von 16,12 und 17,13 legt sich nahe, dass 13,51 genau dieselbe Funktion wie diese besitzt, nur diesmal in Bezug auf die Gleichnisse von Kap. 13 und vielleicht für alle Gleichnisse überhaupt: nämlich klarzustellen, dass die Jünger die Gleichnisse verstehen. Damit das nicht für jedes Gleichnis einzeln gesagt werden muss, steht es ein für allemal am Ende dieses Kapitels. Durch die Anfügung von V.52 bekommt der Leser gesagt, dass es sich bei den Jüngern Jesu um solche Schriftgelehrten des Himmelreichs handelt, die in der Lage sind, Altes und Neues aus ihrem Schatz herauszuholen, was vielleicht bedeutet: die Schrift und die Worte von selbst (aus ihrem Schatz = Herzen) richtig zu interpretieren.⁵¹

Die Untersuchung der mt Redaktion der mk Jüngerunverständnistadel-Stellen lässt darauf schließen, dass Mt ein Interesse daran hat, die Jünger als Verstehende zu charakterisieren.⁵² In zwei Fällen lässt er einen Tadel stehen, aber es kann wegen 13,51; 16,12; 17,13 kaum zweifelhaft sein, dass er dem Leser ein Bild von den Jüngern als solchen Menschen vermitteln

⁵¹ In der Forschung wird Mt 13,52 häufig als autobiographische Referenz des Autors aufgefasst, siehe z. B. Evans, *Matthew*, 287f. Für weitere Literatur zu Mt 13,51f siehe ebd., 288 FN 368.

⁵² So auch Garleff, *Identität*, 57: „Darüber hinaus ist für das mt Jüngerbild im Vergleich zum MkEv charakteristisch, dass Matthäus das mk Unverständnis der Jünger aus seiner Darstellung streicht. Die Jünger werden vielmehr als die Verstehenden beschrieben“; anders Brown (*Disciples*, 119f), die aus narrativer Perspektive zum Urteil kommt, dass Mt die Jünger als „Missverstehende“ charakterisiere.

möchte, die Jesus zwar nicht immer sofort, aber grundsätzlich richtig verstanden haben. Zu diesem Zweck musste er zwangsläufig die mk Jüngerunverständnis-Aussagen extrem überarbeiten. Das dürfte auch der Hauptgrund gewesen sein, warum er alle Erzählerkommentare zu Unverständnis (Mk 6,52; 9,32) und Verlegenheit der Jünger (Mk 9,6; 14,40) aus seiner Vorlage entfernte und auch sonstige redaktionelle Veränderungen vorgenommen hat (vgl. etwa Mt 8,25–27 par Mk 4,38–41; Mt 16,22f par Mk 8,32f).

Man kann wohl noch einen Schritt weitergehen und vermuten, dass Mt den Unverständnistadel in 16,9.11 hauptsächlich deshalb stehen ließ, um das anschließende Verstehen der Jünger besonders herausheben zu können (16,12; vgl. 17,13). Darüber hinaus zeigt 16,8, wie die Tatsache, dass die Jünger darüber „nachdachten, dass sie keine Brote haben“ (Mk 8,16 par Mt 16,7) von Mt interpretiert wurde: nämlich als ein Fall von ὀλιγοπιστία („Weniggläubigkeit“; vgl. die entsprechende Anrede der Jünger durch Jesus).

Besonders auffällig ist die Behandlung der beiden *Erzählerkommentare* Mk 6,52; 9,32: Wie schon erwähnt, wird hier der Jüngerunverständnis-Kommentar des mk Erzählers nicht nur getilgt, sondern auch durch Erzählungen von Jüngerreaktionen ersetzt, die genau das Gegenteil ausdrücken. In 14,33 vollziehen sie die Ehrerbietung oder sogar Anbetung bekundende Geste der Proskynese und proklamieren Jesus als Gottesohn, weil sie nach den vorangegangenen Wundertaten mit den Broten und auf dem Wasser⁵³ begriffen haben, wer Jesus ist. In 17,23 wurden sie sehr betrübt, weil sie verstanden und glaubten, was Jesus ihnen ankündigte. In Mt 14,33 und 17,23 reagieren die Jünger natürlich so, wie Mt dachte, wie die Jünger reagieren sollen. Von hier aus lässt sich eine Vermutung über sein Verständnis der mk Vorlage anstellen: Denn wenn Mt das Verstehen der Jünger in bewusstem Gegensatz zu seiner Vorlage in die Texte eingetragen hat, könnten die von ihm geschilderten Reaktionen der Jünger genau das zum Ausdruck bringen, was die Jünger (seiner Meinung nach) im MkEv hätten verstehen sollen, dort aber nicht verstanden. Was hätten sie denn nach Matthäus' Meinung in Mk 6,52 verstehen sollen? Dass er der Sohn Gottes ist, den man anbeten soll (14,33). Wenn die Hypothese stimmt, dann hätten wir in Mt den wohl ältesten Zeugen für eine Interpretation von Mk 6,52 in Zusammenhang mit der Identität Jesu. Weil Mt den Jüngern das Verständnis geben möchte, dass sie nach Markus zu diesem Zeitpunkt (noch) nicht hatten, können wir von dem mt Gebrauch des Jüngerunverständnisses mit einiger Wahrscheinlichkeit auf dessen Interpretation schließen.

Mit der Einfügung der Petrus-Episode (Mt 14,28–31) zwischen Mk 6,50 und 51 gewinnt die verständige und gläubige Jüngerreaktion (14,33) durch das zusätzliche Wunder, in dem ein Jünger durch das Vertrauen und Schauen auf Jesus nun sogar selbst zum (wenn auch nur kurzzeitigen) Wundertäter wird, für den Leser des MtEv an zusätzlicher Plausibilität. Möglicherweise ist die mutige Bitte des Petrus um ein wunderhaftes Zeichen, um erkennen zu können, dass es wirklich Jesus ist (14,28), ein Hinweis an den Leser, wie er selbst zu einer solchen Erkenntnis kommen kann, wie sie die Jünger 14,33 zufolge besitzen: indem er Jesus auf die Probe stellt, aber nicht so, wie die Pharisäer und Sadduzäer in 16,1–4, sondern wie Petrus, in einem existentiellen Akt des Vertrauens auf das auf diese herausfordernde Bitte

⁵³ Die Speisung und der Seewandel sind wie in Mk so auch bei Mt so eng miteinander verbunden, dass die Reaktion der Jünger 14,33 als Konsequenz entweder nur der letzten oder beider Szenen verstanden werden kann.

eingehende Wort Jesu (14,29).

Wie in 14,33 (Proskynese) ersetzt Mt auch in 17,23 das Jüngerunverständnis mit einer Jüngerreaktion, die im Kontext ein existentiell betroffenes Verstehen darstellt. Im MkEv überkommt die Jünger eine solche Traurigkeit erst, als Jesus ihnen beim letzten Abendmahl eröffnet, dass einer von ihnen ihn verraten werde (Mk 14,18f; vgl. Mt 26,22, der die Betrübnis der Jünger auch hier (wie in 17,23) mit $\sigma\acute{\omicron}\delta\omicron\rho\alpha$ verstärkt). Wiederum reagieren die Jünger in Mt so, wie der exemplarische Jünger reagieren sollte.

Alles in allem ergibt sich das recht eindeutige Bild, dass Mt das Jüngerunverständnis des MkEv systematisch getilgt hat. Das explizite Nichtverstehen hat er bis auf die Fälle, an denen es in der schon alttestamentlich belegten Form des Gleichnisunverständnis-Tadels zur Sprache kommt, eliminiert. Diese Form hat bei ihm aber nur die Funktion, die Deutung bzw. Hinweise auf die Deutung des Gleichnisses einzuleiten. Nach der Deutung ist das Verstehen der Jünger selbstverständlich (so in 15,16ff), und da, wo Jesus nur Hinweise gibt (16,8–11), wird das Verstehen der Jünger im Anschluss sichergestellt (16,12; vgl. 17,13). Faktisch limitiert er das Nichtverstehen auf ein solches Mindestmaß, dass die Jünger im Gegenteil im Gesamtbild als Verstehende erscheinen. Das Nichtverstehen hat er weitestgehend eliminiert, den Unglauben hingegen in „Wenigglauben“ (= Zweifel, vgl. 14,31) transformiert. Mt hat die mk Belege vom „Nichtverstehen“ und „Unglauben“ also unterschiedlich gehandhabt.⁵⁴

Man darf dieses Verfahren des Evangelisten nicht voreilig mit einer grundsätzlichen Idealisierung der Jünger gleichsetzen, weil Mt an anderer Stelle vor allem in der Passion das Versagen der Jünger durchaus verstärken kann.⁵⁵ Auch ist bei Mt ja pointiert vom „Wenigglauben“ und „Zweifeln“ der Jünger die Rede. Vermutlich ging es Mt vielmehr darum, möglichen Zweifeln an der Zuverlässigkeit der Jünger und späteren Völkeraposteln als kirchlichen Traditionsgaranten entgegenzutreten. Dass die spätere mehrheitskirchliche „apostolische“ Tradition mit Verweis auf das Nichtverstehen der Jünger von gnostischer Seite tatsächlich angegriffen wurde, belegen aus späterer Zeit sowohl Irenäus als auch die gnostischen Schriften selbst.⁵⁶ Reagiert Mt etwa schon auf derartige Tendenzen zu seiner Zeit? Falls ja, ist es ihm nicht gelungen, die Kritik völlig zu unterbinden. Denn später werden

⁵⁴ M. E. zeigt die mt Redaktion, dass Mt zwischen der Thematik des Jünger(nicht)verstehens und der des Jünger(un)glaubens differenziert. Das Nichtverstehen wandelt er in prinzipielles Verstehen, den Unglauben hingegen in Wenigglauben. Letzteres verbindet er mit dem Thema Zweifel (vgl. 14,31), und dieses Thema ist für Mt auch noch nachösterlich aktuell (28,17). Dagegen spricht m. E. nicht, dass er in Mt 16,8f den Unverständnistadel redaktionell mit dem „Wenigglauben“ der Jünger ($\acute{\omicron}\lambda\iota\gamma\acute{\omicron}\pi\iota\sigma\tau\omicron\iota$) in Verbindung gebracht hat. Mt diagnostiziert als Ursache für das Verhalten der Jünger in Mk 8,16 par Mt 16,7 die $\acute{\omicron}\lambda\iota\gamma\omicron\pi\iota\sigma\tau\iota\acute{\alpha}$, was in Mt 6,30f mit „sich sorgen“ in Verbindung gebracht wird. Dass die Jünger Mk 8,15 par Mt 16,6 nicht verstehen, ist in der Interpretation des Mt dann das Resultat ihres „Wenigglaubens“. Aber keinesfalls folgt daraus, dass in jedem Fall von „Wenigglauben“ oder „Zweifeln“ bei Mt ein implizites Nichtverstehen mitzudenken sei. Anders Brown, *Disciples*, die diese Differenzierung nicht trifft und daher die These vertritt, dass die Jünger im MtEv als „Missverstehende“ charakterisiert würden.

⁵⁵ Siehe hierzu den oben erwähnten Befund. Dass Mt die Jünger Jesu nicht pauschal idealisiert, hat schon Luz, *Jünger*, gegen Strecker, *Geschichtsverständnis*, geltend gemacht. Vgl. auch die schon erwähnten Untersuchungen von Brown, *Disciples* und Garleff, *Identität*, 57–61.

⁵⁶ Siehe dazu die Abschnitte B.I.2 und B.I.3a.

sich, den Quellen nach zu urteilen⁵⁷, einige Gnostiker ausgerechnet auf die mt Fassung des Seewandels Jesu, Mt 14,22–33 mit der Darstellung des zweifelnden Petrus (V.28–31), als Beleg für den Unglauben des Petrus und das Unverständnis der Jünger berufen.

2. Lukas⁵⁸

a) Befund

Anders als bei Mk und Mt begegnet bei LUKAS kein *Unverständnistadel in Frageform*: Den Tadel des Gleichnisunverständnisses Mk 4,13 wandelt er 8,11 in eine farblose Einleitungsformel ohne jeden Tadel der Jünger (Ἔστιν δὲ αὕτη ἡ παραβολή), Mk 7,18 und 8,17–21 fallen in die große lukanische Lücke⁵⁹, besitzen also keine Parallele.

Dasselbe gilt für den *Erzählerkommentar* Mk 6,52. Hingegen übernimmt Lukas Mk 9,32 wortwörtlich in **9,45** und erweitert diesen eigenständig. Im Gegensatz zu Mk bietet er einen ähnlichen Erzählerkommentar mit explizitem Jüngerunverständnis auch nach der dritten Leidensankündigung **18,34** (vgl. Mk 10,32). – Ein weiterer Erzählerkommentar, der ein Nichtverstehen explizit thematisiert, sich allerdings nicht auf die Jünger bezieht, befindet sich in 2,50 (καὶ αὐτοὶ οὐ συνῆκαν τὸ ῥῆμα ὃ ἐλάλησεν αὐτοῖς) angesichts des Unverständnisses der Eltern Jesu gegenüber dem zwölfjährigen Jesus.

Neu gegenüber Mk ist außerdem eine *Unverständnisinvektive* (Bezeichnung von Jüngern als „Unverständige“ in direkter Anrede) gerichtet von Jesus an die sog. Emmaus-Jünger (**24,25** ὧ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ τοῦ πιστεύειν ἐπὶ πάσιν οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται), zu der keine Parallele in den übrigen Evangelien existiert (zur gesamten Perikope vgl. lediglich die summarische Notiz in Mk 16,12f).

Wie Mt streicht auch Lk die *Unverständnisbehauptung des Petrus* οὔτε ἐπίσταμαι (vgl. Lk 26,70 und Mt 26,70 mit Mk 14,68) bei der Verleugnung.

Andererseits kennt Lk wie Mt, aber anders als Mk auch explizite *Jüngerverständnis-Texte*. So enthält die Parallele zur sog. Parabeltheorie (Mk 4,11f) auch bei Lk gegenüber Mk den Zusatz γινῶναι (vgl. Lk 8,10 und Mt 13,11 mit Mk 4,11).⁶⁰ Vor allem aber berichtet Lk – und nur Lk

⁵⁷ Siehe dazu unten die Indizien in Bezug auf A. Petr. und TestVer.

⁵⁸ Zum Jüngerunverständnis bei Lk siehe Wendel, *Scriptural Interpretation*, 92f und die von ihr ebd. FN 27f angegebene Literatur. – Die lk Behandlung des mk Jüngerunverständnisses hat – anders als die des Mt – trotz der offensichtlichen Ausgestaltung von Mk 9,32 in Lk 9,45; 18,34 in der Forschung bislang nur wenig Aufmerksamkeit auf sich gezogen.

⁵⁹ Ob Mk 6,(45f).47–8,26 in der dem Lk vorliegenden Ausgabe des MkEv fehlte oder ob er diesen Abschnitt und damit das darin enthaltene Jüngerunverständnis der Brote (Mk 6,52; 8,17–21) und des Gleichnisses über Rein und Unrein (Mk 7,18) bewusst übergang, lässt sich nicht endgültig entscheiden. Immerhin existiert das Logion Mk 8,15 in Lk 12,1, und zwar – wie bei Mt – mit einer redaktionellen Deutung (vgl. Mt 16,12). Beide hielten es demnach für nötig, die Metapher des Sauerteigs ihren Lesern aufzulösen. Könnte Lk – wie Mt – zu dieser Maßnahme von Mk 8,14–21 inspiriert worden sein? Andererseits könnte er das Logion auch aus einer anderen Quelle entnommen haben (darauf deutet evtl. das *minor agreement* προσέχετε Mt 16,5 par. Lk 12,1).

⁶⁰ Dabei folgt Lk vermutlich dem Wortlaut eines schon vormk Logions (vgl. die *minor agreements* mit Lk 8,10). Anders Gnilka, *Verstockung*, 199f.

– in 24,45, dass Jesus nach der Auferstehung den Jüngern den „Verstand geöffnet habe, die Schriften zu verstehen“ (τότε διήνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς).

Blickt man darüber hinaus auf die Lk Behandlung der potentiell *impliziten Unverständnistexte* des MkEv, so hat Lk außerhalb der Lk Lücke Mk 6,45–8,26 einige dieser potentiellen Jüngerunverständnisse ersatzlos gestrichen (Mk 8,32f; 9,10; 10,10; 10,24; 10,32⁶¹; 10,35–40; 14,50).⁶² Beseitigt hat Lk ein potentiell Jüngerunverständnis darüber hinaus an den Stellen zu Mk 1,36f; 10,26; 13,1 und 16,8: In 4,42 (par Mk 1,36f) hat er die mk Vorlage gekürzt, indem er die Erwähnung der „Verfolgung“ Jesu durch „Simon und die mit ihm“ weggelassen hat und stattdessen die Volksmengen Jesus aufsuchen und finden lässt (vgl. Mk 1,37); in 18,26 (par Mk 10,26) fragen nicht die Jünger, sondern οἱ ἀκούσαντες im Anschluss an Jesu Nadelöhr-Wort, wer gerettet werden kann; in 23,5 (par Mk 13,1) schreibt Lk die Bewunderung des Tempels unbestimmten τίνες statt εἷς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ (Mk 13,1) zu⁶³; in 24,8f (par Mk 16,8) hingegen ändert Lk nicht die Personen, sondern kehrt stattdessen deren Verhalten ins Gegenteil um (statt Flucht, Angst und Verschweigen Erinnern der Worte Jesu, Rückkehr und Berichten aller Dinge durch die Frauen). Mit der Auslassung der Bitte der Zebedaiden (10,35–40) musste ferner auch der diesbezügliche Ärger der übrigen Jünger in 10,41 gestrichen werden. Anstelle dessen hat Lk allerdings an anderer Stelle (Lk 22,24) eine für die Jünger noch unvoreilhaftere Einleitung der Sprüche vom Herrschen und Dienen⁶⁴ neu gebildet: Bei Lk diskutieren die Jünger nach Lk 9,46 (par Mk 9,33f) nun ein zweites Mal, wer von ihnen der Größte sei – und das während des Abendmahls.

An 14 anderen Stellen hat Lk Texte mit einem potentiell impliziten Jüngerunverständnis von Mk übernommen. Dabei weisen aber fast alle diese Texte gegenüber der Mk-Vorlage Veränderungen auf, die auf eine Abmilderung einer als zu negativ empfundenen Jüngerdarstellung schließen lassen.⁶⁵ Lediglich in Lk 9,49f (par Mk 9,38f), der Frage des

⁶¹ Stattdessen enthält die dritte Leidensankündigung bei Lk allerdings noch eine explizite Jüngerunverständnisbemerkung (Lk 18,34) analog zu der bei der zweiten Leidensankündigung (Lk 9,45 par Mk 9,32).

⁶² Darüber hinaus hat Lk auch die Verse Mk 9,28f; 14,27f.31 sowie 14,40f komplett gestrichen, in diesen Fällen das dazugehörige potentielle Jüngerunverständnis im Kontext aber nicht vollständig beseitigt (vgl. Mk 9,18 mit Lk 9,40; Mk 14,29f mit Lk 22,31–34; Mk 14,37f mit Lk 22,45f) (zu diesen Texten siehe daher unten FN 55).

⁶³ Hingegen dürfte die Streichung der Namen der Fragenden zum Eingang der Endzeitrede (Lk 21,7 par Mk 13,3) kein Ersetzen von Jüngern, sondern eine Beseitigung der Beschränkung auf lediglich vier Jünger (so Mk 13,3) darstellen, denn die Endzeitrede richtet sich inhaltlich an Anhänger Jesu.

⁶⁴ Mk 10,42–45 par Lk 22,25–27.

⁶⁵ Eindeutig ist dies der Fall in:

Lk 8,24 par Mk 4,38: anstelle eines Vorwurfs (Frageform) Information über die Notsituation durch die Jünger

Lk 8,25 par Mk 4,40f: anstelle des Tadels von Feigheit und Unglauben wird die Frage nach dem Glauben der Jünger aufgeworfen; anstelle „großer Furcht“ Furcht und Staunen

Lk 8,45 par Mk 5,31: anstelle eines Vorwurfs Versuch einer Erklärung durch Petrus

Lk 9,13 par Mk 6,37: anstelle eines ungläubigen Einwands Information über die Situation durch die Jünger

Lk 9,46f par Mk 9,33f: anstelle szenischer Darstellung mit anschließender Analepse Mitteilung des Erzählers in chronologischer Reihenfolge; dadurch Vermeidung der Darstellung einer für die Jünger peinlichen (vgl. Schweigen) Befragung

Lk 18,15f par Mk 10,13f: anstelle der Bemerkung, dass Jesus unwillig wurde, erwähnt Lk, dass er die Jünger herbeirief

Johannes nach dem fremden Exorzisten, lässt sich diese Tendenz nicht beobachten.

Andererseits enthält das LkEv gegenüber dem MkEv auch mindestens 13 neue Texte, in denen Jünger oder Frauen aus dem Anhang Jesu zurechtgewiesen werden bzw. Fragen stellen, sich fürchten, staunen oder Jesus nicht erkennen und die insofern formal als potentielle Jüngerunverständnis-Belege klassifiziert werden könnten. Die große Mehrheit dieser Belege findet sich innerhalb der Passions- und Auferstehungserzählungen (Lk 22–24), dazu gesellen sich zwei Texte aus dem Sondergut des Lk (9,54f; 10,40–42) und ein lk Zusatz zu Stoff aus Q

Lk 22,45f par *Mk 14,37f* (vgl. *Mk 14,40f*) : Streichung von *Mk 14,40f*; Beseitigung des Stilmittels der Règle de tri: kein dreimaliges, sondern nur einmaliges Auffinden der schlafenden Jünger; keine Beschränkung der Zahl der Jünger auf drei; Lk fügt psychologisierende Begründung für den Schlaf hinzu („vor Trauer“ V.45)

Nicht so eindeutig ist die Tendenz zur Abschwächung eines „negativen“ Jüngerbildes bei den folgenden Belegen der Fall, da sich jeweils auch andere Gründe für die von Lk vorgenommenen Änderungen angeben lassen. Zumindest in zweiter Linie könnte aber auch hier das Motiv, die Jünger nicht oder nicht allzu negativ erscheinen zu lassen, eine Rolle gespielt haben:

Lk 8,9f par *Mk 4,10f* (vgl. *Lk 8,11* par *Mk 4,13*): anstelle Frage nach „den Gleichnissen“ nur nach dem einen Gleichnis; indirekt wird damit auch das Nichtverstehen der Jünger auf das Sämans-Gleichnis eingeschränkt (vgl. die Streichung des expliziten Jüngerunverständnisses von *Mk 4,13* inklusive des Schlusses von dem einen auf die übrigen Gleichnisse; vgl. zudem in *Lk 8,10* den Zusatz *γινῶναι*, was Lk aber aus einer anderen Quelle übernommen haben dürfte, vgl. die minor agreements von *Lk 8,10* mit *Mt 13,11*).

Lk 9,32–34 par *Mk 9,6*: anstelle Furcht als Begründung für die Ratlosigkeit des Petrus, die zu dessen Hützenspruch führte, Furcht erst beim Hineingehen in die Wolke, möglicherweise möchte Lk dem Leser die Jüngerfurcht psychologisierend plausibel und dadurch weniger anstößig machen; anstelle Ratlosigkeit („nicht wissen, wie er reagieren sollte“) unbewusste Rede („nicht wissend, was er sagt“), vermutlich, um den Hützenspruch des Petrus zu entschuldigen; neu bei Lk in 9,32 Schlaf der Jünger während der Unterredung Jesu mit Mose und Elia. Vielleicht soll auch dadurch der anschließende Hützenspruch des Petrus plausibel gemacht werden (vgl. die namentliche Hervorhebung des Petrus in V. 32). Andererseits vermerkt derselbe Vers ausdrücklich, dass die Jünger anschließend wieder völlig wach (*διαγρηγορήσαντες*) waren. In erster Linie dürfte der Schlaf durch den Inhalt der Unterredung V. 31 bedingt sein: Das Passionsgeheimnis (siehe *Lk 9,45*; *18,34*; *24,45*) muss gegenüber den Jüngern gewahrt bleiben. Indirekt könnte der Schlaf dann aber doch auch die Funktion haben, durch die Unwissenheit des Passionskerygmas den Hützenspruch des Petrus dem Leser zusätzlich zu plausibilisieren.

Lk 9,40f par *Mk 9,18f* (vgl. *Mk 9,28f*): Streichung der Jüngerfrage in *Mk 9,28f*; Streichung von *αὐτοῖς* (*Mk 9,19*): Unmutsäußerung daher möglicherweise nicht (oder nicht in erster Linie) an die Jünger gerichtet; gleichzeitig wird diese *γενεά* allerdings nicht nur als ungläubig, sondern auch als verkehrt (*διστραμμένη*) bezeichnet. Beide Änderungen gegenüber Mk begegnen auch in *Mt 17,17*, das noch mindestens drei weitere *minor agreements* mit *Lk 9,41* enthält (vgl. *Mt 17,17/Lk 9,41 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν, ὅτι γενεὰ ἄπιστος καὶ διστραμμένη* ... mit *Mk 9,19 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει, ὅτι γενεὰ ἄπιστος*). Das Wegfallen von *αὐτοῖς* könnte sich somit auch daraus erklären, dass Lk hier einem anderen Text als unserem heutigen MkEv gefolgt ist. Aber der Effekt, dass sich die Äußerung dadurch nicht mehr in erster Linie auf die Jünger beziehen lässt, bleibt auch so erhalten.

Lk 22,33f par *Mk 14,29f* (vgl. *Mk 14,27f.31*): Streichung von *Mk 14,27f*; Beseitigung des Skandalon-Motivs; Beseitigung des Bezugs auf alle Jünger: Lk thematisiert hier nur das Versagen des Petrus (vgl. dazu die neu hinzugefügten Verse *22,31f*).

Lk 22,49–51 par *Mk 14,47*: Beibehaltung des Schwerthiebs gegen einen Knecht des Hohepriesters; neu ist die Frage derer „um ihn“ (= wohl die Jünger) in V.49 sowie das Eingreifen Jesu in V.51; letzteres qualifiziert den Schwerthieb eindeutig als unangemessenes Verhalten: V.49 bringt den Schwerthieb vermutlich mit dem Missverständnis des Schwertwortes V.36 (vgl. *Lk 22,35–38*) in einen Zusammenhang, wodurch das Fehlverhalten des Jüngers wohl entschuldigt oder zumindest psychologisierend plausibilisiert werden soll; andererseits ist bei Mk nicht so deutlich wie bei Lk von einem Jünger die Rede (statt einer von denen „um ihn“ einer der „Beistehenden“; sachlich kann es sich dabei aber nur um einen Anhänger Jesu handeln).

Lk 22,56–62 par *Mk 14,66–72*: Beibehaltung der dreifachen Verleugnung des Petrus, allerdings vor drei statt zwei verschiedenen Personen; nur ein Hahnenschrei statt zwei, stattdessen zusätzlich ein Blick von Jesus (*Lk 22,61*); Beseitigung der expliziten Unverständnisbehauptung (*Mk 14,68*); Beseitigung der Selbstverfluchung (vgl. *Mk 14,71*), letzteres könnte eine kleine Abschwächung des Vergehens des Petrus gegenüber Mk darstellen.

(17,37).⁶⁶ Neu sind bei Lk gegenüber Mk allerdings auch Texte, die das Heil und die Autorität der Jünger bzw. Apostel unterstreichen (10,16.17–20.23f; 22,28–30; vgl. auch 6,20; 12,4.32; 19,39f).

Zusammenfassend lässt sich sagen: Explizites Jüngerunverständnis findet sich bei Lk in 9,45; 18,34; 24,25. Von den expliziten Jüngerunverständnis-Texten des MkEv hat er mindestens zwei beseitigt (Mk 4,13; 14,68). Die übrigen Texte Mk 6,52; 7,18; 8,17.21 fallen in die lk Lücke und lagen Lk vielleicht nicht vor. Von den potentiell impliziten Jüngerunverständnis-Texten des MkEv außerhalb der lk Lücke hat Lk elf beseitigt und 14 beibehalten, wobei er bei letzteren in mindestens sieben, möglicherweise in bis zu 13 Fällen negative Aspekte der Jüngerdarstellung getilgt oder abgeschwächt hat. Darüber hinaus enthält das LkEv 13 neue Fälle von potentiell implizitem Jüngerunverständnis, davon zehn innerhalb der Passions- und Auferstehungserzählungen (Lk 22–24).

b) Deutung

Gegenüber Mk fällt die Konzentration des Jüngerunverständnisses auf die Passion und Auferstehung auf. Explizites Jüngerunverständnis begegnet ausschließlich in Zusammenhang mit den Leidens- und Auferstehungsankündigungen (9,45; 18,34) bzw. den Kreuzigungs- und Auferstehungsereignissen (24,25; vgl. 24,19–24). Ob Lk ganz bewusst sämtliche anderen expliziten Jüngerunverständnis-Belege gestrichen hat, muss fraglich bleiben, da 6,52; 7,18 und 8,17.21 in die große lk Lücke fallen.⁶⁷ Dass die Konzentration auf das Passions- und Auferstehungsverständnis aber kein Zufall sein kann, zeigt die fast schon als kunstvoll zu

⁶⁶ Im LkEv gegenüber der Mk-Vorlage neue potentiell implizite Jüngerunverständnis-Texte (= Texte, in denen Jünger oder Frauen aus dem Anhang Jesu zurechtgewiesen werden oder fragen, sich fürchten, staunen oder Jesus nicht erkennen):

a) in lk Sondergut (ohne Passions- und Osterstoff)

- 9,54f Frage der Zebaiden, ob sie Vergeltung üben sollen; Zurechtweisung durch Jesus
- 10,40–42 Vorwurfsvolle Frage und Bitte der Martha; Abweisung durch Jesus

b) in Stoff aus Q (vermutlich lk Zusatz)

- 17,37 Frage der Jünger (ohne Parallele in Mt 24,28.40f)

(vgl. auch 11,1 Frage eines Jüngers (ohne Parallele in Mt 6,7ff), was aber sicherlich kaum als eine „unverständige“ Frage intendiert sein dürfte)

c) in Stoff aus Mk:

- 22,23 Apostel fragen sich, wer Jesus verraten wird (vgl. Mk 14,21 par Mt 26,24f)
- 22,24 Streit der Apostel, wer als der Größte von ihnen zu gelten habe (vgl. Lk 22,24–27 mit Mk 10,41–45 par Mt 20,24–28)
- 24,4 Ratlosigkeit der Frauen angesichts des leeren Grabes (vgl. Mk 16,5)

d) in Passions- und Osterstoff ohne direkte Parallelen zu Mk 1,1–16,8

- 22,38 Jünger zeigen Jesus zwei Schwerter; diese Reaktion stellt vermutlich ein Missverständnis der Rede Jesu (V.35–37, speziell des Schwert-Wortes V.36) zur Schau
- 24,11 Apostel halten die Worte der Frauen für leeres Geschwätz und glauben ihnen nicht (vgl. Mk 16,11)
- 24,12 Petrus staunt über das Geschehene
- 24,16 „Augen“ zweier Jünger werden „gehalten“, dass sie den Auferstandenen nicht erkennen
- 24,37 Jünger fürchten sich und meinen, einen Geist zu sehen (vgl. Mk 6,49f)
- 24,38 Jesus tadelt Furcht und Überlegungen der Jünger
- 24,41 Jünger sind noch ungläubig (ἀπιστοῦντων) „vor Freude“ (ἀπὸ τῆς χαρᾶς und staunen.

⁶⁷ Vgl. S. 47 FN 59.

bezeichnende Ausgestaltung von Mk 9,32 in Lk 9,45 und 18,34:

Tabelle 4: Lk 9,45 und 18,34 im Vergleich

	Lk 9,45a	Lk 18,34
A	οἱ δὲ ἠγγύουσιν τὸ ῥῆμα τοῦτο	καὶ αὐτοὶ οὐδὲν τούτων συνῆκαν
B	καὶ ἦν παρακεκαλυμμένον ἀπ' αὐτῶν	καὶ ἦν τὸ ῥῆμα τοῦτο κεκρυμμένον ἀπ' αὐτῶν
C (=A'?)	ἵνα μὴ αἰσθωνται αὐτό, ...	καὶ οὐκ ἐγίνωσκον τὰ λεγόμενα.

Der parallele Aufbau der beiden Verse tritt synoptisch deutlich zutage: Beide beginnen mit einer expliziten Feststellung des Nichtverstehens und fahren im Mittelteil fast gleichlautend mit einer *coniugatio periphrastica* fort. Im dritten Glied begegnen bei beiden wieder Verben der Kognition. Allerdings ist hier die Abweichung etwas größer, denn 9,45 (C) ist ein untergeordneter Final- oder Konsekutivsatz, während es sich in 18,34 (C) um einen knappen Aussagesatz handelt. In 9,45 ist das Nicht-Wahrnehmen also Zweck oder Folge dessen, dass die Äußerung vor ihnen verborgen war, in 18,34 wird ein Nicht-Erkennen einfach konstatiert.

Offensichtlich hat sich Lk große Mühe gegeben, aus dem einen kleinen Sätzchen aus fünf Worten οἱ δὲ ἠγγύουσιν τὸ ῥῆμα (Mk 9,32a par Lk 9,45a) zwei parallele, dreigliedrige Sätze zu konstruieren, die er jeweils in Anschluss an die zweite und dritte Leidensankündigung setzte. Welchen Grund könnte er dafür gehabt haben? Viel hängt davon ab, ob man im Mittelteil ein *passivum divinum* annimmt oder nicht.⁶⁸ Wenn ja, dann hätte Lk gegenüber seiner Vorlage einen neuen Gedanken eingeführt, der in Mk vielleicht implizit vorhanden war, nämlich dass es den Jüngern aufgrund einer Handlung Gottes unmöglich war, das Gesagte zu verstehen. Wenn nein, dann hätte Lk einfach jeweils dreimal mit anderen Worten dasselbe gesagt, nämlich dass die Jünger nicht verstanden. Auch in diesem Fall müsste der Leser aufgrund der Wiederholungen spätestens bei der dritten Leidensankündigung annehmen, dass es mit diesem Nichtverstehen eine tiefere Bewandnis hat. M. E. verbietet es aber die Konjunktion ἵνα, in (A), (B) und (C) lediglich semantisch isotope Ausdrücke zu sehen. Was sollte es sonst für einen Sinn machen zu sagen, „sie verstanden nicht, (damit oder:) so dass sie nicht verstanden“? (Im finalen Sinne wäre der Gedanke eines höheren Zwecks ja auch wieder enthalten.) Mit der Annahme, dass (B) ein semantisches Plus gegenüber (A) enthält, ist es auch nicht mehr nötig, nach einem außerhalb dieses Textes liegenden Grund zu suchen, warum Lk die Mk-Vorlage so ausgedehnt hat. Schließlich fügt sich die Annahme, dass Lk hier ein Nichtverstehen-Müssen ausdrücken möchte, bestens zu Lk 24,45, wo Jesus den Jüngern nach der Auferstehung den Verstand öffnete, die Schriften zu verstehen. Unzweifelhaft spannt Lk ja einen Bogen von 9,45 und 18,34 zu 24,45f, denn auch hier geht es wieder um das Leiden und Auferstehen des Christus. Die Verbindung zwischen 24,31 und 45 (διανοίγω) legt m. E. nahe, dass dieses Öffnen ein Offenbarungshandeln ist. Die Zeit des Nichtverstehen-Müssens ist nun zu Ende, denn nun können sie die Schriften verstehen.

Vielleicht steht für Lk in 9,45; 18,34 eine ähnliche Vorstellung vom Lesen und Verstehen der

⁶⁸ Vgl. Wolter, Lukasevangelium, 360 (zu 9,45) und die von ihm genannten Autoren.

Schriften im Hintergrund, wie sie Paulus in 2.Kor 3,12–16 in Bezug auf das ungäubige Israel entfaltet (vgl. hier die Decke auf ihrem Herzen κάλυμμα 2.Kor 3,15 mit παρακεκαλυμμένοι Lk 9,45), nur dass Lk ein derartiges Schriftunverständnis nicht wie Paulus mit einer Mose-Typologie plausibilisiert, sondern anhand des vorösterlichen Verhaltens der Jünger.

Inwieweit die Jünger nach V. 45 nun auch tatsächlich verstehen, ist m. E. damit noch nicht gesagt. Gegen ein konsekutives Verständnis von τοῦ συνιέναι spricht, dass die Apostel auch nach dieser Episode noch nicht alles, was Jesus ihnen hier aus der Schrift erklärt, verstehen, z. B. dass Umkehr in seinem Namen *zu allen Völkern* verkündigt werden soll (vgl. Lk 24,47 mit Act 1,6). Nach Lk 24,46f sei die universale Heidenmission genauso in den Schriften vorhergesagt worden wie das Leiden und Auferstehen des Christus. Während die Jünger letzteres nun verstehen dürften, bleibt ihnen ersteres noch bis Act 10f verschlossen: In Act 1,6 ist ein ethnisch-partikularistisches Unverständnis der Jünger impliziert, das erst in Kap. 10f durch göttliches Eingreifen behoben wird – zunächst bei Petrus (Act 10,34), durch seinen Bericht dann aber auch bei denen „aus der Beschneidung“ zu Jerusalem (Act 11,2.18; vgl. 11,1: „die Apostel und Brüder in Judäa“). Act 11,18 bestätigt, dass ihnen die Erkenntnis, dass Gott auch den nichtjüdischen Völkern die Umkehr (μετάνοια) geschenkt hat, trotz Lk 24,47 erst jetzt wirklich aufgeht.⁶⁹ Nur das Unverständnis von 9,45; 18,34 ist mit 24,45f endgültig zu Ende; von Act 1,6 an wird ein neues Unverständnis oder vielleicht genauer: ein Missverständnis der Jünger in Szene gesetzt, das erst in Act 10f endet. Es bedarf eines göttlichen Eingreifens durch eine dreifache Vision (Act 10,9–16), durch das Reden des Geistes (10,19), durch einen Engel (Act 10,22) und durch eine äußerlich wahrnehmbare Geistausgießung (Act 10,44ff; Glossolalie 10,46), um ihr Unverständnis des universalen Charakters der christlichen Umkehrpredigt (Lk 24,47) zu überwinden.

Sollte die Annahme stimmen, dass Lk 24,45 nur das Nichtverstehen-Müssen aufhebt, während faktisch mit Lk 24,47; Act 1,6 ein neues Jüngerunverständnis anhebt, dann darf man sogar sagen, dass das Jüngerunverständnis für die kompositorische Gestaltung des Lk Doppelwerks von Bedeutung war. Denn dann hätte Lk mit Hilfe des Jüngerunverständnisses sowohl Kontinuität als auch Diskontinuität zwischen den beiden Bänden gestiftet: Diskontinuität, indem das Nichtverstehen-Müssen des in den Schriften gewissagten Kerygmas durch den Auferstandenen gegen Schluss des ersten Bandes endet (24,45),

⁶⁹ Die Formulierung in Act 11,18 zeigt einen deutlichen Anklang an Lk 24,47 mit der Aufnahme des Topos der μετάνοια für die Nationen. Das spricht dafür, dass Lk den ethnischen Partikularismus in den Anfängen der christlichen Bewegung als eine Form von Jüngerunverständnis analog dem Unverständnis von Leiden und Auferstehen im ersten Band seines Werks gedeutet hat. Vermutlich ist V.45 daher so zu interpretieren, dass das Öffnen des νοῦς, die Schriften zu verstehen, nur die notwendige, nicht die hinreichende Bedingung zum Verstehen der Jünger ist. Zu der Schrifterklärung tritt das Eintreten des Ereignisses. So blickt der nun verstandene Inhalt von V.46 ja auf das bereits geschehene Ereignis vom Leiden und Auferstehen des Christus zurück, während V.47 auf die zu diesem Zeitpunkt noch zukünftige Evangeliumsverkündigung und Umkehr von Nichtjuden blickt. Beide Ereignisse werden erst nach ihrem Eintreffen verstanden mit dem Unterschied, dass der Erweis der Schriftgemäßheit das eine Mal nach dem Ereignis (V.46), bei dem anderen vor dem Ereignis (V.47) liegt. Zusätzlich zum Schriftbeweis und dem Eintritt des Ereignisses bedürfen übrigens beide Erkenntnisse, um geglaubt zu werden, weiterer göttlicher Legitimationen: durch Engel (Lk 24,4; Act 10,22), durch Erscheinungen des Auferstandenen (Lk 24,15.34.36), durch eine dreifache Vision (Act 10,9–16), durch äußerlich wahrnehmbare Geistausgießung (Act 10,44ff; Glossolalie 10,46).

Kontinuität, indem ein Teil dieses Kerygmas – oder genauer ein Teil dessen, was die Schriften über das Kerygma vorausgesagt haben, nämlich die universelle Adressierung des Kerygmas – bis Act 10f von den Jüngern als späteren Aposteln doch noch unverstanden blieb (vgl. Lk 24,47 vor allem mit Act 11,18). In diesem Fall lässt sich von einer zweistufigen Aufhebung des Jüngerunverständnisses durch Christus (Lk 24,45) bzw. Gott (Act 10,11–16.19.22.44–46) reden.

Aber ob ein- oder zweistufig: Inhaltlich grenzt Lk das mk Jüngerunverständnis im Wesentlichen oder sogar vollständig auf das Unverständnis der Leidens- und Auferstehungsankündigungen ein (9,45; 18,34) und lässt dieses auf ein Unverständnis dessen, was die Schriften über den Messias (24,26f.46) und das von diesem bevollmächtigte Kerygma (24,47) offenbart haben, zulaufen.

Auch der Unverständnistadel der Emmaus-Jünger (24,25) fügt sich in das lk Konzept vom Schriftunverständnis der Jünger ein: Wie bei den übrigen Jüngern wird das Nichtverstehen von Leiden und Auferstehung Christi auf ein Nichtverstehen der Schriften zurückgeführt (V.26f). Der Tadel in 24,25 ist für das lk Verständnis von Jüngerunverständnis aufschlussreich, da ἀνόητοι hier in Juxtaposition mit βραδέως τῇ καρδίᾳ τοῦ πιστεύειν ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται erscheint. Beides dürfte semantisch isotop sein: Die Jünger werden von Jesus nicht nur als „Unverständige“, sondern auch als „Träge im Herzen, an alles zu glauben, was die Propheten gesagt haben“ titulierte. Auf diese Weise stellt Lk eine Verbindung zwischen dem Nichtverstehen der Jünger und ihrem mangelndem Glauben an die Prophetenworte und d. h. an die prophetischen Weissagungen der Schriften über den Christus (vgl. V.26f) her. Der Begriff καρδίᾳ stellt dabei das Bindeglied zwischen den Konzepten νοέω und πιστεύω dar.

Ähnlich wie Mk in 6,52; 8,17 kommt Lk im Zusammenhang mit dem Nichtverstehen/Unverständig-Sein also auf das „Herz“ zu sprechen, allerdings in charakteristisch verschiedener Weise: Mk verweist auf einen Zustand des Herzens („versteinert“ πεπωρωμένη), der als abnorm beurteilt werden muss, Lk hingegen auf eine vorhandene, aber nur gering ausgeprägte Fähigkeit des Herzens („langsam“ βραδέως) aufseiten der Jünger. Diese Fähigkeit ist so eingeschränkt, dass die Jünger fremder Hilfe bedürfen, um „an alles“ (ἐπὶ πᾶσιν) glauben zu können, was die Propheten über den Messias geweissagt haben (24,25ff). In dem Angewiesensein der Jünger auf eine Auslegung besteht eine gewisse Analogie zum mk Gleichnisunverständnis (Mk 4,13; 7,18), nur dass Mk suggeriert, dass den Jüngern die Fähigkeit, Gleichnisse auszulegen, insgesamt abging (4,13b: Wie wollt ihr alle (= überhaupt eines der) Gleichnisse erkennen?), während Lk den Emmaus-Jüngern immerhin eine theoretische, nur zu gering ausgeprägte Fähigkeit zum Verstehen (βραδέως τῇ καρδίᾳ) zuspricht. Indem Jesus ihnen die Schriften auslegt und „öffnet“, bringt er auch ihr Herz „zum Brennen“ (V.32), d. h. in einen außergewöhnlichen Zustand der Erregung⁷⁰, der in V.32 aber schon wieder der Vergangenheit angehört. Mit dem Öffnen der Schriften beendet Jesus somit ihr Schriftunverständnis, aber nicht notwendig dauerhaft ihre Trägheit im Herzen.

Zusätzlich zum Öffnen der Schriften benötigen sie aber auch noch ein Öffnen der Augen, um

⁷⁰ Zur Metapher des „brennenden Herzens“ siehe Wolter, Lukasevangelium, 785 (zu Lk 24,32).

Jesus zu erkennen (V.31). Damit wird ein Zustand beendet, der in V.16 als ein Gehaltenwerden ihrer Augen (οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο) umschrieben wird. Sowohl in V.16 als auch in V.31 darf man ein *passivum divinum* vermuten. Wenn die obige Interpretation von 9,45 ἦν παρακεκαλυμμένον und 18,34 ἦν ... κεκρυμμένον als *passiva divina* zutrifft, dann liegt ein analoger Sachverhalt zum Lk Passions- und Auferstehungsunverständnis der übrigen Jünger vor: Ihnen hat Gott zunächst den Sinn der Rede von dem, was durch die Propheten über den Menschensohn geschrieben ist (vgl. 18,31), nämlich dessen Leiden, Sterben und Auferstehen (9,22.44; 18,32f), verborgen. Nach der Auferstehung wird ihnen von Jesus der Verstand, um die Schriften zu verstehen, geöffnet (24,45). Spätestens hiermit ist die Zeit des Nichtverstehen-Müssens der Leidensankündigungen zu Ende.

Lk kann ein Nichtverstehen oder Nichterkennen der Jünger also je nachdem „supranatural“ (9,45; 18,34; 24,16) oder rational-psychologisierend (24,25; vgl. auch 24,37) begründen. Vielleicht griff er auf eine rational-psychologisierende Erklärung immer dann zurück, wenn eine solche ohne Weiteres nahelag (24,25 nicht ausreichende intellektuelle Fähigkeiten in Bezug auf die Schriften; 24,37 Furcht bei der Erscheinung des Auferstandenen); da, wo das Nichtverstehen oder Nichterkennen der Jünger rational unbegreiflich erschien, Lk aber dennoch nicht darauf verzichten wollte, hat er es dann auf höhere Gewalt bzw. den göttlichen Willen zurückgeführt.

Vielleicht lässt sich aus der Analogie von 9,45; 18,34 mit 24,16 noch ein Weiteres ableiten: Möglicherweise hielt Lk das Unverständnis der Leidens- und Auferstehungsweissagungen für den Gesamtaufbau des Evangeliums für ähnlich unverzichtbar wie das Nichterkennen Jesu für den Aufbau der Erzählung von den Emmaus-Jüngern. Erst durch das Nichtverstehen der Leidens- und Auferstehungsweissagungen wird das Verhalten der Jünger während der Passion und Ostererzählungen verständlich. Außerdem wird dadurch, dass es sich um ein supranatural begründetes Unverständnis handelt, die Aufhebung dieses Zustandes in 24,45 umso stärker in Szene gesetzt: So wie die Emmaus-Jünger Jesus erst beim Brechen des Brotes Jesus erkennen (24,30f.35), so verstehen die Jünger die Weissagungen über das von den Propheten über den Menschensohn Geweissagte (9,22.44; 18,31–33) erst in einer nachösterlichen Schriftbelehrung.

Insofern kann man historisch-pragmatische und theologische Gründe hinter der Lk Übernahme des Nichtverstehens der Leidensankündigungen vermuten: Zum einen mag es ihm dazu gedient haben, das Verhalten der Jünger während der Passion und angesichts der Ostererscheinungen zu erklären. Vor allem aber plausibilisiert er damit, wie es sein konnte, dass niemand vor der Auferstehung das Kerygma vom leidenden und auferstehenden Menschensohn kannte, obwohl es nach urchristlicher Überzeugung doch in den Schriften schon vorhergesagt (vgl. 1. Kor. 15, 3f) gewesen war: Es war eben ein göttliches Geheimnis, das niemand außer Jesus vor der Auferstehung verstehen konnte, was sich daran zeigt, dass selbst die Versuche Jesu, es den Jüngern vor den Ereignissen selbst zu erklären, scheiterten (9,45; 18,34). Die Lk Darstellung des Jüngerunverständnisses kann somit auch apologetischen Zwecken gedient haben, Einwände von Gegnern zu entkräften, die die urchristliche Überzeugung, nach der das Leiden und Auferstehen des Menschensohn schon in den alttestamentlichen Schriften vorhergesagt worden sei, bestritten.

Aber auch wenn Lk andere Gründe für seine Ausgestaltung des Jüngerunverständnisses bei

den Leidens- und Auferstehungsankündigungen gehabt haben sollte: Klar ist, dass er anders als Mt diesem einen Aspekt des mk Jüngerunverständnis theologisch oder literarisch etwas abgewinnen konnte – aber anscheinend auch nur diesem einen. Den Tadel des Gleichnisunverständnisses in Mk 4,13 fand Lk offensichtlich unpassend, sicherlich auch angesichts der direkt zuvor geäußerten Parabeltheorie, die Lk in einer von Mk abweichenden Form zitiert, die schon vormk sein könnte, in der gegen Mk das $\gamma\upsilon\omega\nu\alpha\iota$ der Jünger ausdrücklich hervorgehoben wird. Überhaupt mildert Lk über weite Strecken das harsche Jüngerporträt des Mk. Fast alle impliziten Jüngerunverständnis-Texte des MkEv wurden von Lk beseitigt oder abgeschwächt, so dass man vermuten kann, dass Lk die mk Darstellung der Jünger im Gesamten als zu negativ empfand. Entsprechend hat er die (potentiell) negativen Aspekte der mk Jüngerdarstellung in vielen Fällen beseitigt oder abgemildert. Jedoch gibt es Ausnahmen von der Regel: Wie bereits vermerkt wird (1) ihr Unverständnis gegenüber den Leidens- und Auferstehungsankündigungen (9,45; 18,34; 24,25.44–46) stark in Szene gesetzt, ebenso (2) ihre Reaktionen angesichts dieser Ereignisse 22,23f.33f.38.45f.47–49.56–62; 24.4.11f.16–26.37f.41. (3) Beibehalten und zum Teil verstärkt oder neu aufgenommen werden Angaben zum Streben der Jünger nach Größe (9,46; 22,24) und zu ihrem Verhalten gegenüber Außenstehenden (9,49f.54f). Möglicherweise hat es sich hierbei für Lk um aktuelle oder typische Gemeindeprobleme gehandelt, die er mit Hilfe des Jüngerverhaltens ansprechen konnte. Auch die gegenüber Mk neu aufgenommene Klage der Martha (10,38–42) weist in die Richtung eines typischen Gemeindef Konflikts.

Darüber hinaus lässt sich trotz der lk Lücke auch noch etwas darüber aussagen, wie Lk vermutlich über Mk 6,52 gedacht hat oder gedacht hätte, falls er den Text nicht kannte. Denn Lk gibt der Speisung der 5000 eine Funktion, die in einem Gegensatz zu der im MkEv steht: Bei Lk erkennen die Jünger direkt im Anschluss an die Speisung Jesus als den Messias (9,20), bei Mk ist dies nicht der Fall, denn hier erfolgt das Petrusbekenntnis erst in Mk 8,29. Zwar könnte Lk die Akoluthie von Speisung und Messiasbekenntnis bereits in seiner Vorlage (aufgrund der lk Lücke möglicherweise eine Mk-Version ohne 6,47–8,26) vorgefunden haben; doch wäre er selbst in diesem Fall noch verantwortlich dafür, dass durch Verschiebung von Mk 6,17f nach Lk 3,19f und Streichung von Mk 6,19,29 die Speisung der 5000 von zwei Perikopen eingerahmt wird, bei denen die Frage nach der Identität Jesu aufgeworfen wird (vgl. auch die redaktionelle Änderung von Mk 6,16 in Lk 9,9: Statt Jesus mit dem auferstandenen Johannes dem Täufer zu identifizieren, fragt Herodes sich nun, wer Jesus ist ($\tau\acute{\iota}\varsigma\ \delta\acute{\epsilon}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$), wo er doch Johannes hat hinrichten lassen). Lk dürfte die wunderbare Speisung also als einen deutlichen Hinweis auf Jesu Messianität verstanden haben. Dies lässt dann aber auch einen Rückschluss zu, wie Lk aller Voraussicht nach das Jüngerunverständnis in Mk 6,52 interpretiert hätte, falls er den Text gekannt hätte: nämlich als Begründung für eine Verzögerung in der Erkenntnis der Identität Jesu bei den Jüngern. Nach Lk wäre zu erwarten gewesen – wie er es denn in seinem Evangelium auch darstellt –, dass die Jünger die Messianität Jesu direkt im Anschluss an die Speisung der 5000 erkannten. Dass sie dies nach Mk aber nicht taten, ist aus dieser Perspektive heraus erklärungsbedürftig. Folglich könnte Lk gefolgert haben, dass die Jüngerunverständnis-Notiz in Mk 6,52 genau diese Funktion hat: die ansonsten unerklärliche Verzögerung der Erkenntnis der Messianität Jesu mit dem Hinweis auf das versteinerte Herz der Jünger zu begründen. Falls Lk den Text aus Mk 6,47–8,26 kannte, könnte dies dann auch einer der Gründe gewesen sein, warum er ihn in seinem Evangelium übergang, weil er diese Verzögerung mitsamt ihrer Begründung nicht für

plausibel oder opportun und den dazugehörigen Stoff für sekundär oder zumindest für anderswo kaum platzierbar oder vernachlässigbar hielt. Jedenfalls erschien es ihm angemessener, die Erkenntnis der Jünger direkt auf die Speisung der 5000 folgen zu lassen.

Wenn man darüber hinaus berücksichtigt, dass zu Lk 9,10–22 „eine ganze Reihe von Querverbindungen zur Emmausepisode (Lk 24,13–35)“⁷¹ bestehen, dann liegt die Annahme nicht fern, dass Lk wie in 24,30f.35 auch in 9,10–22 eine Verbindung zwischen dem Motiv „Brot“ bzw. „Brotbrechen“ (9,16; 24,35) und der Jüngererkenntnis herstellen wollte. Das bedeutet aber, dass „Lukas die Feststellung von Mk 6,52 um[dreht] und [...] die Jünger gerade ‚über den Broten‘ zur Einsicht kommen [lässt]!“⁷² Ob diese Umkehrung von Lk bewusst vorgenommen wurde, lässt sich aufgrund der Lk Lücke allerdings nicht mit völliger Sicherheit behaupten, da die Verzögerung der Jüngererkenntnis im MkEv gegenüber Lk theoretisch auch sekundär, z. B. durch den Bearbeiter eines Ur-Mk, der den Stoff von 6,47–8,26 in das MkEv einfügen wollte, entstanden sein könnte.

Aber selbst wenn es sich um einen Zufall handeln sollte, dass Lk in 9,10–22 das Gegenteil von Mk 6,52 in Szene setzt, liefert das LkEv mit seiner redaktionellen Rahmung der Speisung der 5000 mit der Frage nach der Identität Jesu (9,7–9.18–20) als auch mit der Verbindung von Brot(brechen) und Jüngererkenntnis (24,30f.35; wahrscheinlich auch 9,10–22) sehr starke Indizien dafür, dass das Unverständnis der Broten in Mk 6,52 von Rezipienten des MkEv im 1. Jh. n. Chr. als ein Nichtverstehen der Identität Jesu verstanden wurde oder zumindest verstanden werden konnte. Falls Lk Mk 6,52 kannte, lässt sich dies sogar mit hoher Gewissheit für Lk selbst sagen: Indem er das genaue Gegenteil von Mk 6,52, nämlich eine Erkenntnis der Jünger „über den Broten“ darstellt (9,10–22), dürfte er den Jüngern genau das Verständnis beigelegt haben, das ihnen nach Mk 6,52 (zumindest nach seiner Lesart) fehlte, nämlich das Erkennen der Messianität.

Daran ist nun allerdings auffällig, dass sich oben für Mt bereits dasselbe Procedere im Umgang mit Mk 6,52, nur mit anderen Mitteln, feststellen ließ: Auch Mt hat Mk 6,52, in seinem Fall durch das Gottessohn-Bekenntnis der Jünger am Schluss der Seewandelperikope in sein genaues Gegenteil verkehrt und den Jüngern das Verständnis beigelegt, was sie nach Mk zu diesem Zeitpunkt noch nicht hatten. Mt und Lk koinzidieren also darin, dass sie die Jünger im Anschluss an die Speisung der 5000 (Lk) bzw. an den Seewandel (Mt) die Identität Jesu als Messias (Lk) bzw. Gottessohn (Mt) erkennen lassen. Möglicherweise (Lk) oder wahrscheinlich (Mt) wollten sie dadurch das Jüngerunverständnis in Mk 6,52 in sein genaues Gegenteil verkehren. Auf diese Weise geben sie somit ihr eigenes Verständnis von Mk 6,52 preis. Dadurch erweisen sie sich als zwei unabhängige Zeugen der ersten Generation der Rezeption des MkEv für eine Interpretation von Mk 6,52, die die Identität Jesu als Objekt des Nichtverstehens der Jünger begreift.

⁷¹ Wolter, Lukasevangelium, 331. Als solche nennt er das Neigen des Tages (9,12; 24,29), das Nehmen, Segnen, Brechen und Geben des Brotes (9,16; 24,30), die anschließende Erkenntnis der Jünger (9,18–20; 24,31), die Rede Jesu über sein Geschick (9,22; 24,26).

⁷² Wolter, Lukasevangelium, 330.

3. Johannes

a) Befund

Im JOHANNESEVANGELIUM begegnet keines der Verben mit der lexikalischen Primärbedeutung „verstehen“ in Bezug auf die Jünger: ἐπίσταμαι und συνίημι fehlen im JhEv vollständig, νοέω tritt nur im Jesaja-Zitat in Jh 12,40 mit Negation in Bezug auf die Ungläubigen in Erscheinung.

Stattdessen verwendet Jh aber seine beiden Vorzugsvokabeln οἶδα (Jh 84x vs. Mt 24x, Mk 21x, Lk 25x) und γινώσκω (Jh 57x vs. Mt 20, Mk 12, Lk 28) insgesamt 12x mit Negation in Bezug auf Jünger bzw. Frauen aus der Anhängerschaft Jesu (οἶδα: 4,32; 13,7; 14,5; 16,18; 20,2.9.13.14; 21,4; γινώσκω: 12,16; 13,28; 14,9). Mindestens in 13,7; 16,18 liegt dabei die primäre Bedeutung „nicht verstehen“ vor; in 12,16; 13,28; 20,9 könnte dies ebenfalls der Fall sein. Insofern lassen sich diese Texte als explizite (13,7; 16,18) bzw. potentiell explizite (12,16; 13,28; 20,9) Jüngerunverständnis-Belege des JhEv werten (siehe Tabelle 5).

Wie die Synoptiker kennt also auch Jh Fälle von explizitem Jüngerunverständnis; diese überschneiden sich allerdings nicht mit denen der Synoptiker. Zu drei der Perikopen, in denen die Verse aus Tabelle 5 enthalten sind, existieren Parallelen in den synoptischen Evangelien (12,16 Einzug in Jerusalem, 13,28 Vorhersage des Verrats durch Judas, 20,9 Auffindung des leeren Grabs); dort finden sich aber keine mit Jh identischen Bemerkungen zum Nichtwissen oder Nichterkennen der Jünger. Ebenso wenig existieren im JhEv exakte Parallelen zu den expliziten Jüngerunverständnis-Belegen der Synoptiker, obwohl Jh zu zwei der entsprechenden Perikopen (Seewandel, Verleugnung des Petrus) Parallelüberlieferung bietet.

Weitet man die Textbasis allerdings auf Texte mit potentiell implizitem Jüngerunverständnis aus, so existieren – bei Unterschieden im Einzelnen – in folgenden Texten Parallelen zwischen Jh und den Synoptikern: Mk 6,37f par Mt 14,16f par Lk 9,13 // Jh 6,5–9 (Verlegenheit der Jünger vor Speisung der 5000); Mk 6,49f par Mt 14,26f // Jh 6,19f (Furcht der Jünger beim Seewandel); Mk 14,4f par Mt 26,8f // Jh 12,4f (Ärger über die Salbung in Bethanien); Mk 14,19 par Mt 26,22 // Jh 13,22 (Trauer bzw. Ratlosigkeit der Jünger bei der Ankündigung, dass einer von ihnen Jesus verraten wird); Mk 14,27 par Mt 26,31 // Jh 16,32 (Ankündigung der „Zerstreuung“ der Jünger); Mk 14,29f par Mt 26,33f par Lk 22,33f // Jh 13,37f (Treuebekundung des Petrus; Ankündigung der Verleugnung); Mk 14,47 par Mt 26,51f par Lk 18,50 // Jh 18,10f (Schwerthieb bei Gefangennahme Jesu); Mk 14,66–72a par Mt 26,69–74 par Lk 22,56–60 // Jh 18,17f.25–27 (Verleugnung durch Petrus); vgl. auch Lk 24,3f mit Jh 20,2.11–13 (Ratlosigkeit der Maria Magdalena angesichts des fehlenden Leichnams).

Die Frage, ob Jh hierbei von den Synoptikern literarisch abhängig ist, kann im Rahmen dieser Arbeit natürlich nicht entschieden werden. Immerhin existieren zwischen Mk 6,37 // Jh 6,7 und Mk 14,5 // Jh 12,5 zwei auffällige Übereinstimmungen in den jeweils genannten Wertangaben (200 Denare für Brote; 300 Denare für das Salböl), die auf eine literarische Abhängigkeit zwischen Jh und Mk zu deuten scheinen. Allerdings könnten diese auch über eine gemeinsame Quelle vermittelt sein. Die Möglichkeit, dass Jh Formen von „Jüngerunverständnis“ in Mk (und vielleicht auch in den anderen Synoptikern) bereits vorgefunden und auf seine eigene Weise transformiert hat, ist jedenfalls nicht auszuschließen.

Tabelle 5: (Potentiell) Explizite Jüngerunverständnis-Belege des Johannesevangeliums
 (= negiertes οἶδα oder γινώσκω mit der (möglicher) Primärbedeutung „nicht verstehen“ in
 Bezug auf Jünger Jesu (inklusive Frauen) im JhEv

in der Erzählerrede		
12,14–16	<p>¹⁴ εὐρών δὲ ὁ Ἰησοῦς ὄναριον ἐκάθισεν ἐπ’ αὐτό, καθὼς ἐστὶν γεγραμμένον· ¹⁵ μὴ φοβοῦ, θυγάτηρ Σιών· ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς σου ἔρχεται, καθήμενος ἐπὶ πῶλον ὄνου. ¹⁶ ταῦτα οὐκ ἔγνωσαν αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ τὸ πρῶτον, ἀλλ’ ὅτε ἐδοξάσθη Ἰησοῦς τότε ἐμνήσθησαν ὅτι ταῦτα ἦν ἐπ’ αὐτῷ γεγραμμένα καὶ ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ.</p>	<p>¹⁴ Als aber Jesus einen kleinen Esel fand, setzte er sich auf ihn, wie geschrieben ist: ¹⁵ „Fürchte dich nicht, Tochter Zion! Siehe, dein König kommt, sitzend auf dem Füllen eines Esels.“ ¹⁶ Diese Dinge erkannten {oder verstanden} seine Schüler zuerst nicht, aber als Jesus verherrlicht war, da erinnerten sie sich, dass dieses über ihn geschrieben war und sie ihm dieses getan hatten.</p>
13,27b–29	<p>λέγει οὖν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὃ ποιεῖς ποίησον τάχιον. ²⁸ τοῦτο [δὲ] οὐδεὶς ἔγνω τῶν ἀνακειμένων πρὸς τί εἶπεν αὐτῷ· ²⁹ τινὲς γὰρ ἐδόκουν, ἐπεὶ τὸ γλωσσόκομον εἶχεν Ἰούδας, ὅτι λέγει αὐτῷ [ὁ] Ἰησοῦς· ἀγόρασον ὧν χρεῖαν ἔχομεν εἰς τὴν ἑορτήν, ἢ τοῖς πτωχοῖς ἵνα τι δῶ.</p>	<p>Jesus sagt ihm [Judas] nun: „Was du tust, tu schnell!“ ²⁸ Dies [aber] erkannte {verstand} niemand der (zu Tisch) Liegenden, wozu er (mit) ihm sprach. ²⁹ Einige nämlich meinten, weil Judas die Geldtasche hatte, dass ihm Jesus sagt: „Kaufe, was wir nötig haben fürs Fest!“, oder dass er den Armen etwas geben solle.</p>
20,8f	<p>⁸ τότε οὖν εἰσῆλθεν καὶ ὁ ἄλλος μαθητῆς ὁ ἐλθὼν πρῶτος εἰς τὸ μνημεῖον καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν· ⁹ οὐδέπω γὰρ ἤδεισαν τὴν γραφὴν ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι.</p>	<p>⁸ Danach nun ging auch der andere Schüler hinein, der als erster zum Grab gekommen war, und er sah und glaubte. ⁹ Noch nicht nämlich kannten {verstanden} sie die Schrift, dass er von Toten aufstehen muss.</p>
in der Figurenrede		
13,6f	<p>⁶ ἔρχεται οὖν πρὸς Σίμωνα Πέτρον· λέγει αὐτῷ· κύριε, σύ μου νίπτεις τοὺς πόδας; ⁷ ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ὃ ἐγὼ ποιῶ σὺ οὐκ οἶδας ἄρτι, γνώση δὲ μετὰ ταῦτα.</p>	<p>⁶ Er [Jesus] kommt nun zu Simon Petrus. Er [Petrus] sagt ihm: „Herr, du wäschst meine Füße?“ ⁷ Jesus antwortete und sprach zu ihm: „Was ich tue, weißt {verstehst} du jetzt nicht; du wirst (es) aber danach erkennen.“</p>
16,17f	<p>¹⁷ εἶπαν οὖν ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πρὸς ἀλλήλους· τί ἐστὶν τοῦτο ὃ λέγει ἡμῖν· μικρὸν καὶ οὐ θεωρεῖτέ με,</p>	<p>17 (Einige) von seinen Schülern sprachen nun zueinander: „Was ist dies, was er uns sagt: ‚Ein Kurzes, und nicht schaut ihr mich,</p>

καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με; καί· ὅτι ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα; ¹⁸ ἔλεγον οὖν· τί ἐστὶν τοῦτο [ὃ λέγει] τὸ μικρὸν; οὐκ οἶδαμεν τί λαλεῖ.	und wieder ein Kurzes, und ihr werdet mich sehen? Und: „Weil ich fortgehe zum Vater?“ ¹⁸ Sie sagten nun: „Was ist dies, [was er sagt]: „Das Kurze?“ Nicht wissen {verstehen} wir, was er redet. “
--	---

Ebenfalls nicht auszuschließen ist, dass Jh noch weitere Quellen kannte, die ebenfalls bereits Jüngerunverständnis-Texte (im weiteren oder im engeren Sinne) enthielten. Jedenfalls enthält das JhEv außer den Belegen mit einem expliziten Nichtwissen oder Nichterkennen von Jüngern (siehe oben) und den Parallelen zu den potentiell impliziten Jüngerunverständnis-Texten der Synoptiker noch viele weitere Texte, die man als potentielle Jüngerunverständnis-Belege bezeichnen könnte, da sie ein kognitives Defizit von Jüngern möglicherweise implizieren:

Tabelle 6: Gesamtübersicht Potentielle Jüngerunverständnis-Texte des JhEv⁷³

	Perikope	kurze Inhaltsbeschreibung
1,46	Die ersten Jünger	Nathanael fragt, was aus Nazareth Gutes kommen kann.
2,3f	Hochzeit zu Kana	Maria informiert Jesus über den Mangel an Wein (V.3). Jesus tadelt sie: „Was habe ich mit dir zu tun, Frau? Meine Zeit ist noch nicht gekommen“ (V.4).
2,22	Tempelreinigung	Nach der Auferstehung erinnern sich die Jünger an Jesu Wort von V.18 und glauben der Schrift und diesem Wort. – <i>Im Umkehrschluss: Vorher haben sie es nicht geglaubt.</i>
4,27	Die Frau am Brunnen	Jünger wundern sich, dass Jesus mit einer Frau redet.
4,32f	Die Frau am Brunnen	Jünger fragen sich, ob jemand Jesus zu essen gebracht hat (V.33). – <i>Sie zeigen damit, dass sie nicht wissen, von was für einer „Speise“ Jesus redet; sie denken an gewöhnliche Speise, Jesus aber redet vom Tun des Willen Gottes (V.34).</i>
6,5–9 (P)	Speisung der 5000	Philippus und Andreas halten die Menge, die sie an Brot kaufen können (V.7) bzw. zur Verfügung haben (V.9), für nicht ausreichend. – <i>Sie zeigen damit, dass sie nicht wissen, was Jesus tun möchte.</i>
6,19f (P)	Seewandel	Jünger fürchten sich grundlos, weil sie Jesus nicht erkennen.
6,21?	Seewandel	Jünger wollen Jesus ins Boot nehmen, <i>aber eventuell scheitert der Plan, denn:</i> das Boot ist sofort an Land.
6,60f. 64.66	Brotrede	Viele Jünger nehmen Anstoß an dieser Rede, glauben nicht und verlassen Jesus.
9,2f	Heilung eines Blindgeborenen	Jünger fragen Jesus, wer gesündigt hat, der Blindgeborene oder dessen Eltern (V.2). Die Antwort Jesu (V.3) korrigiert diese Fragestellung.

⁷³ Ausgenommen sind dabei noch die Texte, die vom Verrat des Judas handeln.

11,8	Auferweckung des Lazarus	Jünger äußern Unverständnis darüber, dass Jesus wieder nach Judäa gehen will.
11,11–13	Auferweckung des Lazarus	Jesus will Lazarus „aufwecken“ (V.11). Die Jünger wenden ein, dass Lazarus gesund wird, wenn er schläft (V.12) – <i>Sie zeigen damit, dass sie die Bedeutung von „schlafen“ und „aufwecken“ in der Rede Jesu V.11 missverstehen.</i> – <i>Der Erzähler kommentiert: Jesus sprach von seinem Tod, die Jünger aber meinten, er rede von gewöhnlichem Schlaf (V.13).</i>
11,14–16	Auferweckung des Lazarus	Thomas meint, dass sie nach Judäa ziehen, um zu sterben (V.16). – <i>Er zeigt damit, dass er die Bedeutung von „zu ihm gehen“ in V.15 missversteht.</i>
11,23–25	Auferweckung des Lazarus	Martha äußert, dass Lazarus am letzten Tage auferstehen wird (V.24). – <i>Sie zeigt damit, dass sie Jesu Äußerung in V.23 höchstwahrscheinlich missverstanden hat, denn dieser sprach wohl von der bevorstehenden Auferweckung des Lazarus am selben Tage.</i>
11,28?	Auferweckung des Lazarus	Martha teilt Maria heimlich mit, dass Jesus sie ruft – <i>möglicherweise eine unangemessene Reaktion Marthas, denn davon, dass Jesus Maria gerufen hatte, wird nichts berichtet.</i>
11,39f	Auferweckung des Lazarus	Martha wendet gegen die von Jesus angeordnete Öffnung der Gruft ein, dass der Leichnam schon riecht (V.39). – <i>Sie zeigt damit, dass sie immer noch nicht weiß, was Jesus vorhat.</i> – Daraufhin fragt Jesus sie: „Habe ich dir nicht gesagt: ‚Wenn du glaubst, wirst du die Herrlichkeit Gottes sehen?‘“ (V.40) – <i>Jesus verweist Martha auf eines seiner früheren Worte. Ihren Einwand deutet Jesus anscheinend als Hinweis, dass sie die Implikationen dieses Wortes nicht vollständig erfasst hat. Möglicherweise bezieht sich V.40 zurück auf die V.25–27 (Stichwort glauben): Trotz des formal wohl richtigen Bekenntnisses in V.27 hätte Martha dann wohl auch die Worte Jesu in V.25f, dass er selbst die Auferstehung und das Leben ist, nicht vollständig verstanden.</i>
12,4–6 (P)	Salbung in Bethanien	Judas Iskariot fragt, warum das Salböl nicht verkauft und das Geld für die Armen gegeben worden (V.5). Der Erzähler ergänzt, dass Judas dabei nicht um die Armen besorgt war, sondern als Dieb Gelder aus der Kasse veruntreute (V.6)
*12,16	Einzug in Jerusalem	<i>Der Erzähler kommentiert: Jünger erkennen erst nach der Auferstehung, dass Jesus mit dem Ritt auf einem kleinen Esel eine Weissagung der Schrift erfüllt.</i>
*13,6–8a	Fußwaschung	Petrus stellt die Handlung Jesu infrage und weigert sich, seine Füße von Jesus waschen zu lassen. – <i>Er zeigt damit, dass er die Bedeutung der Fußwaschung zunächst nicht versteht, vgl. diesbezüglich den expliziten Kommentar Jesu in V.7.</i>
13,8b–10	Fußwaschung	Petrus möchte nun von Jesus nicht nur die Füße, sondern auch die Hände und den Kopf gewaschen bekommen (V.9), was von Jesus als unnötig abgewiesen wird (V.10). – <i>Er zeigt damit, dass er die Bedeutung der Fußwaschung immer noch nicht versteht.</i> Vgl. auch V.12–17: Im Anschluss an die Fußwaschung erklärt Jesus den Jüngern die Bedeutung der Handlung. – <i>Die</i>

		<i>Einleitungsfrage γινώσκετε τί πεποίηκα ὑμῖν; V.12 schließt die Möglichkeit, dass die Jünger von selbst auf die Bedeutung der Fußwaschung kommen könnten, nicht aus; die Tatsache, dass Jesus sie ihnen im Anschluss erklärt, deutet aber eher darauf, dass er mit ihrem Nichtverstehen rechnet.</i>
13,21f. 23–25 (P)	Bezeichnung des Verräters	Jünger sind ratlos, von wem Jesus redet (V.22). Auf ein Zeichen von Petrus hin fragt der Lieblingsjünger bei Jesus nach (V.24f).
*13,27 –29	Bezeichnung des Verräters	<i>Der Erzähler kommentiert:</i> Jünger erkannten nicht die Bedeutung der Aufforderung Jesu an Judas in 13,27, sondern meinten stattdessen, Jesus fordere Judas auf, einzukaufen oder den Armen zu spenden (V.28f).
13,36– 38 (P)	Ankündigung der Verleugnung	Petrus fragt, wo Jesus hingeht (V.36; vgl. V.33). – <i>Er zeigt damit vermutlich, dass er nicht weiß, wovon Jesus in V.33 geredet hat.</i> Petrus fragt, warum er Jesus jetzt nicht folgen kann, obwohl er behauptet, sein Leben für ihn zu geben (V.37). – <i>Er zeigt damit, dass er sich über seine Fähigkeit zur Lebenshingabe für Jesus täuscht; vgl. V.38.</i>
14,5	Abschiedsrede	Thomas (<i>als Sprachrohr für die Jünger, vgl. 1. Pl. „wir“</i>) weiß nicht, wohin Jesus geht und weiß daher erst recht nicht den Weg dorthin. – <i>Er zeigt damit, dass die Jünger nicht verstanden haben, dass Jesus zum Vater geht und Jesus selbst der Weg zum Vater ist (V.6).</i>
14,8– 11	Abschiedsrede	Philippus bittet Jesus, ihnen den Vater zu zeigen (V.8). – <i>Er zeigt damit, dass er nicht weiß, dass wer Jesus sieht, auch den Vater sieht (vgl. 14,9).</i> – Jesus folgert aus der Bitte des Philippus, dass dieser ihn nicht erkannt hat (V.9) und möglicherweise nicht glaubt, dass Jesus „im Vater ist und der Vater in ihm“ (V.10f).
14,22	Abschiedsrede	Judas, nicht Iskariot, fragt Jesus, warum Jesus sich ihnen und nicht der Welt offenbaren will
16,12f	Abschiedsrede	Jesus erklärt, dass die Jünger jetzt nicht ertragen können, was er ihnen noch zu sagen hat (V.12); später aber werde der Geist sie in alle Wahrheit leiten (V.13; vgl. auch 14,25f; zur späteren Jüngererkenntnis siehe ferner 16.23–26)
*16,17 f	Abschiedsrede	Jünger fragen sich, was Jesu Worte in V.16 („Ein Kurzes und ihr werdet mich nicht mehr sehen, und wieder ein Kurzes und ihr werdet mich sehen“) und „Ich gehe hin zum Vater“ (vgl. V.5.10) bedeuten (V.17). Insbesondere fragen sie sich, was Jesus mit τὸ μικρόν (vgl. 16) meint; sie gestehen auch explizit ein, dass sie nicht wissen, was er sagt (V.18). – <i>Sie zeigen damit, dass sie nichts von Jesu kurz bevorstehendem Sterben und Auferstehen wissen.</i>
16,29– 32 (P)	Abschiedsrede	Jesus kündigt Zerstreung der Jünger an (trotz bzw. gerade angesichts ihres Glaubensbekenntnisses in V.30).
18,10f (P)	Gefangennahme	Petrus greift zum Schwert und wird dafür von Jesus getadelt.
18,17f.	Verleugnung	Petrus leugnet dreimal, ein Jünger Jesu zu sein.

25–27 (P)		
20,2. 11.13 (P)	Das leere Grab	Maria Magdalena erzählt Petrus und dem Lieblingsjünger, dass man den Leichnam Jesu weggenommen habe und die Frauen nicht wissen, wo man ihn hingelegt hat (V.2). Sie weint deshalb (V.11). Auf die Frage, warum Sie weint, antwortet sie den zwei Engeln, die sie im Grab sieht, in etwa mit denselben Worten wie den Jüngern in V.2 (V.13). – <i>Sie glaubt irrtümlicherweise, dass man den Leichnam weggenommen hat, und zeigt damit, dass sie in keiner Weise mit der Auferstehung rechnet.</i>
*20,9	Das leere Grab	<i>Der Erzähler kommentiert:</i> Jünger kannten noch nicht die Schrift (= wussten noch nicht aus der Schrift; oder: verstanden die Schrift noch nicht), dass Jesus von den Toten auferstehen musste.
20,14f	Erscheinungen des Auferstandenen	Maria Magdalena weiß nicht, dass es Jesus ist, der vor ihr steht, und hält ihn für den Gärtner, der den Leichnam möglicherweise weggebracht hat. – <i>Sie zeigt damit, dass sie immer noch nichts von der Auferstehung ahnt.</i>
20,25– 29	Erscheinungen des Auferstandenen	V.25 Thomas glaubt der Verkündigung der übrigen Jünger, dass sie Jesus gesehen haben, nicht; erst nachdem er Jesus selbst gesehen hat, glaubt er (V.29).
21,4	Erscheinungen des Auferstandenen	Jünger wissen nicht, dass es Jesus ist, der am Ufer steht.
21,21f	Erscheinungen des Auferstandenen	Petrus fragt Jesus bezüglich des Lieblingsjüngers; Jesus gibt ihm zu verstehen, dass ihn dessen Schicksal nichts angeht, und fordert ihn stattdessen selbst auf, ihm (Jesus) nachzufolgen.

Legende: * Explizite Jüngerunverständnis-Belege (vgl. Tabelle 5) (P) Texte mit Parallelüberlieferung im MkEv

Tabelle 6 beinhaltet auch diejenigen Texte, die die Forschung als johanneische Missverständnisse bezeichnet. Alan Culpepper hat in seiner Monographie „Anatomy of the Fourth Gospel“ 18 Missverständnisse aufgelistet, die alle demselben Muster folgen:

„(1) Jesus makes a statement which is ambiguous, metaphorical, or contains a double-entendre; (2) his dialogue partner responds either in terms of the literal meaning of Jesus’s statement or by a question or protest which shows that he or she has missed the higher meaning of Jesus’ words“.

Häufig, aber nicht immer folgt daraufhin

„(3) [...] an explanation [...] by Jesus or (less frequently) the narrator“.⁷⁴

Von diesen 18 Missverständnissen entfallen sieben auf Jünger (4,31–34; 11,11–15; 11,23–25 [Martha]; 13,36–38 [Petrus]; 14,4–6 [Thomas]; 14,7–9 [Philipus]; 16,16–19), ebenfalls

⁷⁴ Culpepper, Anatomy, 152. Zu den johanneischen Missverständnissen siehe auch Carson, Understanding Misunderstanding; Reynolds, Role.

sieben auf „die Juden“ (2,19–21; 6,51–53; 7,33–36; 8,21f; 8,31–35; 8,51–53; 8,56–58), zwei auf die Volksmenge (6,32–35; 12,32–34) und zwei auf sonstige *minor characters* (3,3–5 [Nikodemus]; 4,10–15 [Samariterin]).⁷⁵ Aber damit erschöpfen sich die Belege für Missverständnis im JhEv für Culpepper keineswegs, denn er zählt noch zehn Abschnitte auf, die ein „misunderstanding in one way or the other“⁷⁶ enthalten, aber von dem beschriebenen Muster abweichen, so dass sie von ihm als dessen Varianten eingestuft werden.⁷⁷ Von diesen entfallen vier auf Jünger: 13,7–11 [Petrus], 13,21–29 [alle Jünger außer vermutlich der Lieblingsjünger]; 14,21–23 [Judas, nicht Iskariot]; 20,15f [Maria Magdalena].

Man kann diese Kategorisierung aber auch in Frage stellen. Immerhin handelt es sich bei „Missverständnis“ nur um einen interpretationssprachlichen und nicht um einen quellensprachlichen Begriff. Damit soll nicht geleugnet werden, dass das JhEv viele Szenen schildert, die sich als Darstellung von „Missverständnis“ sinnvoll beschreiben lassen. Es ist aber die Frage, ob die Einteilung, wie Culpepper sie im Prinzip mustergültig vorgenommen hat, dem jh Denken entspricht. Jh hat terminologisch nicht zwischen „Nichtverstehen“, „Nichtwissen“ und „Nichterkennen“ etc. unterschieden und erst recht nicht zwischen „Nichtverstehen“ und „Missverstehen“, und es muss daher auch zweifelhaft bleiben, ob er gedanklich streng zwischen diesen Konzepten unterschieden hat. Diese Kritik trifft natürlich in mindestens ebenso hohem Maße das oben angewandte Verfahren, die expliziten und (potentiell) impliziten „Jüngerunverständnis-Belege“ des JhEv aus den Belegen mit negiertem οἶδα oder γινώσκω herauszufiltern.

In 14,4–6 und 14,7–9 z. B. existiert streng genommen gar kein „Missverständnis“, sondern die Jünger verraten Unwissenheit (vgl. 14,5) und Unkenntnis (vgl. 14,9), obwohl Jesus zunächst das Gegenteil angenommen hatte (14,4.7). Meiner Meinung nach findet sich eine Rede von Jüngern, die ein Missverständnis eines an sich doppeldeutigen Wortes Jesu darstellt, nur in 4,32–34; 11,11–13; 11,14–16 und wahrscheinlich in 11,23–25. In 13,36–38 versteht Petrus sehr wohl, dass Jesus von seinem Tod redet; er irrt sich nur darin, dass er ihm jetzt noch nicht in den Tod folgen kann.

Aufgrund der jh Terminologie ist es also durchaus denkbar, dass Jh das, was sich interpretationssprachlich als „Unverständnis“ oder als „Missverständnis“ beschreiben lässt, als Belege für „Unwissenheit“ oder „Unkenntnis“, möglicherweise gar im Sinne einer fehlenden Gnosis der Jünger (bzw. anderer Charaktere) verstanden wissen wollte.

Dessen ungeachtet lässt sich notieren, dass in dem Vorhandensein von Belegen, die sich als „Missverständnis“ von Seiten der Jünger interpretieren lassen, eine allgemeine Parallele zum MkEv (vgl. Mk 5,31; 6,37; 8,16) besteht. Im Rahmen einer Untersuchung, die die Geschichte des Unverständnismotivs behandelt, erscheint es dennoch angemessen, sich ähnlich wie bei Mt und Lk auf diejenigen Stellen zu fokussieren, bei denen man im weitesten Sinne von einer expliziten Thematisierung eines Nichtverstehens von Jüngern (**Jh 12,16; 13,7.28; 16,18; 20,9**; vgl. Tabelle 5) reden kann.

⁷⁵ Ebd., 161f.

⁷⁶ Ebd., 160.

⁷⁷ Ebd., 160f: 7,42 (?); 9,39–41; 12,28f; 13,7–11; ; 13,21–29; 14,21–23; 18,33–38; 19,9–11; 20,15f; 21,23.

b) Deutung

Charakteristisch für Jh ist, wie er an mindestens zwei Stellen (12,16; 13,7), an denen eine fehlende Jüngererkenntnis oder mangelndes Wissen explizit angesprochen wird, dies sofort mit dem Hinweis auf die spätere Erinnerung (12,16) oder Erkenntnis (13,7) relativiert. Ähnlich verfährt er auch in 2,22; 14,20.26; 16,13, wo ebenfalls der Gedanke von der zukünftigen Erkenntnis bzw. Erinnerung der Jünger präsent ist, ohne allerdings das negative Gegenstück des jetzigen Mangels an Erkenntnis zu explizieren. Etwas Vergleichbares gilt auch für 16,25, wo der verhüllten Redeweise „in Sprüchen“ (ἐν παροιμίαις) eine unverhüllte, offene (παρρησίᾳ) Verkündigung Jesu über den Vater in der Zukunft gegenüber gestellt wird. Aber auch in 20,9 ist die spätere Erkenntnis durch die Negationspartikel οὐδέπω („noch nicht“) in Verbindung mit dem Tempus der Vergangenheit *ex contrario* für die Gegenwart des Lesers impliziert, und dass die Jünger die Aufforderung Jesu an Judas 13,27 später *ex eventu* begriffen, versteht sich von selbst. Dasselbe gilt wohl auch für den Spruch vom Nichtsehen und Wiedersehen in 16,16.

In 12,16 wird dem Nichtverstehen die spätere Erinnerung, an das, was über Jesus geschrieben steht, entgegengesetzt, wodurch unausgesprochen das Verstehen impliziert sein dürfte. Auch in 2,17.22 „erinnern“ (μυνησκειν) sich die Jünger zu einem späteren Zeitpunkt und kommen dadurch zum Glauben an die „Schrift“ und an die Worte Jesu. In 2,22 und 12,16 wird jeweils ein Termin für den Zeitpunkt der späteren Erinnerung genannt: „als er nun von den Toten auferstanden war“ (ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν 2,22); „als Jesus verherrlicht war“ (ὅτε ἐδοξάσθη Ἰησοῦς 12,16). Beides dürfte hier semantisch isotop sein, obwohl die „Verherrlichung“ Jesu im JhEv schon mit der Passion beginnt (vgl. 12,23; 13,31f). Vorösterliches Nichtverstehen und nachösterliche „Erinnerung“, an das, was über Jesus geschrieben steht, werden also gegenüber gestellt.

Erst nach der Auferstehung verstanden die Jünger die tiefere Bedeutung der Tempelreinigung mit ihrer Symbolik auf den Leib Christi hin (vgl. 2,17–22), und erst nach seiner „Verherrlichung“ erkannten die Jünger, dass Jesus mit dem Reiten auf einem Esel die Schrift erfüllte (vgl. Sach 9,9; in Jh 12,16 außerdem Anklänge an Jes 35,4; 40,9). So bewahrt Jh mit Hilfe des Jüngerunverständnisses ein historisches Bewusstsein dafür, dass ein vertieftes Verständnis von Jesus durch die Schrift bei den Jüngern erst nach Ostern einsetzte.

Außerdem fällt auf bei Jh, dass außer 2,17.22 und 12,16 in diesem Zusammenhang auch 20,9 auf die oder eine „Schrift“ Bezug genommen wird (οὐδέπω γὰρ ἤδειςαν τὴν γραφὴν ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι.). Das erinnert stark an Lk, bei dem Jesus den Jüngern nach der Auferstehung erst noch das Verständnis für die Schriften öffnen muss (24,45), und sowohl in Jh 20,9 als auch in Lk 24,46 bezieht sich das Unverständnis auf die Auferstehung. Allerdings gelangt bei Jh der Lieblingsjünger schon beim Sehen des leeren Grabs zum Glauben an den auferstandenen Herrn (20,8), während Lk die Jünger noch bei der Erscheinung Jesu als ungläubig vor Freude und Verwunderung bezeichnet (Lk 24,41; vgl. auch Lk 24,11f: Die Apostel glauben den Frauen nicht, Petrus aber läuft zum Grab und wundert sich).

Im Unterschied zu Lk 24,12 läuft bei Jh nicht nur Petrus, sondern auch der Lieblingsjünger zum Grab (vgl. aber Lk 24,24, wo auch Lk das Wissen verrät, dass mehrere Jünger auf die Rede der Frauen hin zum Grab liefen). Nur von diesem sagt Jh, dass er „sah und glaubte“ (20,8), wodurch er sich von Petrus offensichtlich positiv abhebt, von dem dies nicht berichtet

wird. Andererseits indiziert der Numeruswechsel zwischen V.8 und 9, dass das Schriftunverständnis (bzw. die Schriftunkenntnis) in 20,9 beide damals noch in gleicher Weise betraf: „denn noch kannten (oder: verstanden) sie die Schrift nicht, dass er aus Toten auferstehen muss“. Der Plural zeigt, dass sich dieser Kommentar nicht nur auf das Verhalten des Lieblingsjüngers in V.8, sondern auf das Verhalten beider in den Vs. 3–8 beziehen muss: Hätten sie die „Schrift“ gekannt oder verstanden und daher gewusst, dass Jesus von den Toten auferstehen *muss* (δεῖ), hätten sie sich nach Meinung des Autors anders verhalten. Vielleicht meint der Autor, dass sie dann den „Beweis“ des leeren Grabs nicht nötig gehabt hätten. Denn direkt vor V.9 heißt es von dem Lieblingsjünger, dass er in das Grab hineinging und „sah und glaubte“. In 20,29 werden aber diejenigen selig gepriesen, die „nicht sehen und (doch) glauben“. Dies dürfte auf die Gegenwart des Lesers zielen, der nicht mehr wie der Lieblingsjünger die Schau des leeren Grabes zur Verfügung hat, auch nicht mehr wie Thomas die Finger in Jesu Wunden legen kann, sondern nur noch die Schrift und die Worte Jesu (vgl. 2,22) sowie den Parakleten, der ihn an die Worte Jesu erinnert (14,26).⁷⁸

Falls Jh das LkEv kannte, dann wäre denkbar, dass er die Lk Interpretation des Jüngerunverständnisses bei Passion und Auferstehung als vorösterliches Unverständnis der christologischen Bedeutung der Schriften Israels in 20,9 ganz bewusst aufgegriffen und diese in 2,22; 12,16 auf weitere Situationen im Leben Jesu, der Tempelreinigung und dem Einzug in Jerusalem, übertragen hat. Andererseits unterscheidet sich Jh von Lk aber darin, dass er nichts davon berichtet, dass der Auferstandene selbst den Jüngern den Verstand geöffnet habe (Lk 24,45). Vielmehr „erinnern“ sich die Jünger nach Ostern (2,22; 12,16; vgl. auch 2,17) und verstehen nun die Bedeutung der Worte und Taten Jesu, die sie vorher nicht begreifen konnten. Diese Erinnerung dürfte nach Jh auf das Wirken des Parakleten zurückzuführen sein, der die Jünger „alles lehren und alles erinnern wird“, was Jesus ihnen vorösterlich gesagt hat (14,26).

Insofern liegt bei Jh ein ganz anderes Konzept im Umgang mit dem vorösterlichen Unverständnis der Jünger als bei Lk vor: Beide Autoren bezeugen, dass den Jüngern wesentliche Erkenntnisse und Inhalte der christlichen Verkündigung erst nach Ostern aufgingen und sie die Schriften Israels auch erst nach Ostern im Lichte des Christusereignisses verstehen konnten. Sie unterscheiden sich allerdings in der theologischen Bewältigung dieses Sachverhalts (denn theologisch bewältigt werden musste dieses Faktum nach einer gewissen Zeit – sei es aus apologetischen, historischen, ekklesiologischen, hermeneutischen oder sonstigen Gründen): Erklärt Lk den Sachverhalt primär im Rahmen einer hermeneutischen Theorie, derzufolge es den Jüngern vor einer spezifischen Offenbarung durch den Auferstandenen aufgrund eines göttlichen Verhüllungshandlens (vgl. Lk 9,45; 18,34) prinzipiell unmöglich war, das Passionsgeheimnis inklusive die dieses bezeugenden Schriften zu verstehen, argumentiert Jh primär pneumatologisch: Erst der Geist, der

⁷⁸ Mit der „Schrift“ wird in 20,9 die Gesamtheit der hebräischen Bibel in dem in den johanneischen Gemeinden üblichen Umfang gemeint sein. Denn bei Jh erscheint γραφή bis auf 5,39 immer im Sg. und bezieht sich dabei mehrfach eindeutig auf das Alte Testament (z. B. 10,35; 13,18; 19,36f). Dass dieses aber das Kerygma vom Sterben und Auferstehen des Christus schon enthalten habe, war allgemeine urchristliche Überzeugung (vgl. 1. Kor 15,3f; Lk 24,44ff – von letzterer Stelle könnte Jh 20,9 zudem abhängig sein).

nachösterlich kam (Jh 7,39), führt die Jünger durch Lehre und Erinnerung zum Verstehen der Worte Jesu (14,26) und sogar zum Verstehen der ganzen Wahrheit, die Jesus ihnen vorösterlich noch nicht mitteilen konnte, weil sie es ohne seinen Beistand nicht hätten ertragen können (16,12f). Die menschliche Schwäche bedingt also, dass es für das Verstehen der ganzen Wahrheit des Beistands des Geistes bedarf. Freilich treffen sich beide wieder darin, dass es nicht die historischen Fakten an sich waren, die die Jünger im Nachhinein zum Verstehen führten, sondern dass es des göttlichen Beistands zum Verstehen bedurfte – sei es in Form der Belehrung und des Öffnen ihres Verstands durch den Auferstandenen (Lk), sei es durch den Beistand des Parakleten (Jh).

4. Zusammenfassung

Vereinfacht lässt sich sagen, dass explizite Thematisierungen von Jüngerunverständnis

- bei Mt immer direkt im Anschluss aufgelöst und somit sofort in ein Verstehen überführt werden (explizit in 16,5–12, hinzuzudenken in 15,15–20),
- bei Lk auf die Leidens- und Auferstehungsaussagen (9,45; 18,34) beschränkt bleiben, diese sogar redaktionell zu einem Nichtverstehen-Müssen verstärkt werden, welches durch den Auferstandenen (24,45) dann aufgehoben wird, und
- bei Jh mit dem Hinweis auf ein späteres Verstehen versehen werden (13,7; vgl. 12,16), wenn dies nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden kann (13,28; 16,18; 20,9).

Unabhängig davon, wie die Konzeptionen der einzelnen Evangelisten im Detail aussehen, ist festzuhalten, dass in allen vier kanonischen Evangelien Texte mit explizitem Jüngerunverständnis begegnen. Zur Erklärung des Befunds bewährt sich die Annahme einer literarischen Abhängigkeit des Mt und Lk von Mk. Demnach haben Mt und Lk das mk Jüngerunverständnis rezipiert und für die eigenen Zwecke redaktionell verändert.

Damit geben Mt und Lk auf ihre Weise Zeugnis dafür ab, dass sie die Darstellung des Mk an diesem Punkt für revisionsbedürftig hielten. Die Tatsache, dass sie einen Teil des mk Jüngerunverständnisses dennoch in ihr Werk integrierten – zumal bei Mt gegen seine eigene Tendenz, das Jüngerunverständnis im engeren Sinne zu eliminieren – könnte ein Hinweis darauf sein, dass sie es im Kern für historisch und so bekannt hielten, dass es nicht völlig übergangen werden konnte, sondern vielmehr integriert und dessen wahre Bedeutung verdeutlicht werden musste.

Ob Jh von Mk und Lk abhängig war, konnte im Rahmen dieser Untersuchung nicht entschieden werden. Jh könnte die Verbindung des Passions- und Auferstehungsverständnisses mit einem Nichtverstehen der „Schrift“ (20,9) von Lk übernommen und auf andere Fälle ausgeweitet haben. Dagegen spricht aber seine grundsätzlich andere Konzeption hinsichtlich der nachösterlichen Auflösung dieses vorösterlichen Unverständnisses der Schrift und der Worte Jesu.

Alle drei treffen sich aber darin, dass sie anders als Mk – und jeder auf seine eigene Weise – klarstellen, dass das Jüngerunverständnis nicht bis in die Gegenwart der Leser andauert, sondern zur Zeit der Abfassung bereits längst der Vergangenheit angehört hat. Dies lässt vermuten, dass das Nichtverstehen der Jünger, das Mk so kräftig herausgestrichen hatte, schon Ende des 1. Jh. in weiten Kreisen des Christentums als ein Problem empfunden wurde,

das es literarisch und theologisch zu bewältigen galt: Mt verkürzt es zu dem traditionellen Motiv des Nichtverstehens von Gleichnissen und bildhafter Rede, das aber durch die anschließende Belehrung aufgehoben wird. Insofern dient das Unverständnis nur als Kontrastfolie, mit dem das anschließende Verstehen der Jünger umso stärker herausgestellt wird. Lk und Jh stellen das vorösterliche Jüngerunverständnis hingegen beide in den Rahmen einer offenbarungsgeschichtlich-hermeneutischen Theorie und geben ihm so eine theologische Bedeutung – wobei sie gleichzeitig klarstellen, dass es sich um ein Ereignis der Vergangenheit handelt.

Somit handelt es sich bei Mt, Lk und vielleicht auch bei Jh – nach der Eco'schen Unterscheidung von *uso* und *interpretazione*⁷⁹ – um frühe Zeugen eines *Gebrauchs* des mk Jüngerunverständnisses. Gelgentlich lässt sich von diesem Gebrauch dann aber aufgrund glücklicher Umstände mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auch auf ihre *Interpretation* des Mk schließen: Unter der Voraussetzung, dass Mt das Jüngerunverständnis der Brote von Mk 6,52 in Mt 14,33 in sein genaues Gegenteil verkehrt hat, lässt sich vermuten, dass es genau diese Identität Jesu als Sohn Gottes war, die die Jünger seiner Meinung nach zu diesem Zeitpunkt in Mk schon hätten verstehen müssen. Aber auch in Lk erkennen die Jünger nach der Speisung der 5000 die Identität Jesu als Messias. Übrigens lässt sich auch bei Jh ein Zeugnis dafür finden, dass die Speisung der 5000 messianisch interpretiert werden konnte, da dieser bemerkt, dass Jesus erkannte, dass die Menschen ihn zum König machen wollten (Jh 6,15). Daraus lässt sich zwar nicht mit Notwendigkeit darauf schließen, wie Lk und Jh Mk 6,52 interpretiert haben, falls sie den Text kannten, wohl aber, wie der Text gegen Ende des 1. Jh. verstanden werden konnte: als Hinweis auf ein Unverständnis der Messianität Jesu trotz der gerade geschehenen Brotvermehrung. So unterstützt die früheste Rezeptions- und Motivgeschichte der Evangelien in Bezug auf das Broteunverständnis eine christologische Auslegung des Jüngerunverständnisses.

⁷⁹ Vgl. Eco, Grenzen.

Teil B

Alte Kirche, Mittelalter, Frühe Neuzeit: Rezeptions- und Motivgeschichtliches zum Jüngerunverständnis

I. Apostel zwischen „Sünde“ und Vollkommenheit: Alte Kirche

1. Verstehenshorizonte für Jüngerunverständnis: Eine Spurensuche bei den Apostolischen Vätern, Justin dem Märtyrer und Kelsos (vor 180 n. Chr.)

Der Feststellung, dass es sich beim Jüngerunverständnis um einen stehenden Zug der Evangelienschreibung handelt, steht das völlige Schweigen im Rest des Neuen Testaments und in der Literatur der Apostolischen Väter entgegen: Anders als die Autoren narrativer Werke über die Zeit Jesu mit seinen Jüngern auf Erden sahen die urchristlichen Autoren argumentativer Texte bis Mitte des 2. Jh. offensichtlich keinerlei Notwendigkeit, auf ein Nichtverstehen der späteren Apostel während ihrer früheren Zeit mit Jesus einzugehen. In Bezug auf die Briefliteratur des Neuen Testaments braucht dies insofern kaum zu verwundern, als dass in ihr fast der gesamte übrige Evangelienstoff ebenfalls nicht zur Sprache kommt. Die Apostolischen Väter hingegen bieten mehr Anspielungen auf die Evangelien oder auf aus den Evangelien bekannten Stoff.⁸⁰ Dabei zitieren sie auch einzelne Jesus-Worte aus der Passionsgeschichte wie etwa Mt 26,41 par Mk 14,38 in Polyk 7,2, aber ohne dass auf die Jünger, an die sich dieses Wort in den Evangelien richtet, Bezug genommen wird. Ihr konkretes, in den Evangelien erzähltes Fehlverhalten oder Scheitern findet bei den Apostolischen Vätern keine Erwähnung, von ihrem Unverständnis ganz zu schweigen. Selbst die Verleugnung des Petrus wird in der erhaltenen urchristlichen Literatur vor 135 n. Chr. außerhalb der Evangelien nicht direkt thematisiert. Nur die Person des Judas macht hier eine Ausnahme: Ein Hinweis auf den Verrat findet sich ja schon in der ältesten Abendmahlstradition (1. Kor 11,23), aber das Interesse gilt in diesem Zusammenhang nur dem Verratenen, nicht dem ungenannten Verräter. Hingegen bietet bereits Papias von Hierapolis (gegen 110?)⁸¹ eine Anekdote, die den Unglauben des Judas schon vor dem Verrat belegen soll.⁸² Vielleicht hätten wir, wenn sein Werk erhalten geblieben wäre, auch noch mehr über die übrigen Jünger vor Ostern erfahren.

Wenn im Folgenden dennoch auch auf die Schriften der Apostolischen Väter eingegangen wird, geschieht dies, um Spuren nachzugehen, die Aufschluss darüber bieten, innerhalb welchen Verstehenshorizonts die Jüngerunverständnis-Texte in den ersten Jahrzehnten nach ihrer Abfassung von christlichen Lesern rezipiert wurden. Neben zwei Texten, die indirekt

⁸⁰ Vgl. die Register von NTAf und Lindemann/Paulsen, Apostolische Väter.

⁸¹ Zu dieser Datierung vgl. Körtner, Papiasfragmente.

⁸² Überliefert bei Irenäus von Lyon, Adv. Haer. V 33,3f: „So erinnern sich auch die Presbyter, die Johannes, den Schüler des Herrn, gesehen haben, von ihm gehört zu haben, wie der Herr von jenen Zeiten lehrte und sprach: „Es werden Tage kommen, wo Weinstöcke wachsen werden, jeder mit 10 000 Reben, und an einer Rebe 10 000 Zweige, und an einem Zweige 10 000 Schosse und an jedem Schoß 10 000 Trauben und an jeder Traube 10 000 Beeren, und jede Beere wird ausgepreßt 1000 Liter Wein geben. [...]“ Dies bezeugt auch Papias, ein Hörer des Johannes und Hausgenosse des Polykarpus, ein Mann der alten Zeit, wie in dem vierten seiner Bücher — fünf hat er nämlich verfaßt — geschrieben steht. Und dann fügt er hinzu: „Dies aber ist glaublich den Gläubigen.“ Und als der Verräter Judas nicht glaubte und fragte: „Wie werden solche Erzeugnisse von dem Herrn zustandegebracht werden?“ da habe der Herr ihm gesagt: „Sehen werden es, die dazu kommen.“ (Übersetzung Klebba). Nach dem Zeugnis des Apollinaris von Laodicea enthielt die λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις des Papias darüber hinaus auch eine Legende über das schreckliche Fortleben des Judas nach seinem erfolglosen Versuch, sich zu erhängen (Pap Frag III bei Lindemann/Paulsen).

oder direkt ein Wissen über einen vorösterlichen Mangel oder ein Fehlverhalten der Jünger verraten könnten (I.1a), ist auch das Unverständnis, für das Hermas im Hirten des Hermas (I.1b) getadelt wird, von einigem Interesse, weil es möglicherweise eine Kenntnis der kanonischen Jüngerunverständnis-Texte, speziell denen des MkEv, verrät. Beim Apologeten Justin (I.1c) finden sich ebenfalls Hinweise, die auf eine Kenntnis kanonischer Jüngerunverständnis-Texte, in diesem Fall denen des LkEv, schließen lassen. Im Anschluss wird noch untersucht, inwieweit die Polemik des Kelsos (I.1d) gegen die Jünger Jesu, die Kenntnisse über das vorösterliche Versagen der Jünger verrät, auch eine Kenntnis von Jüngerunverständnis bzw. Jüngerunverständnis-Texten implizieren könnte.

a) Apostolische Väter (I): Hinweise auf vorösterliche Mängel der Jünger

Immerhin weiß schon CLEMENS VON ROM (gegen Ende des 1. Jh.), dass die Apostel erst „auszogen, die gute Nachricht zu verkündigen“,

„nachdem sie Aufträge empfangen und durch die Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus volle Gewissheit (πληροφορηθέντες) erlangt und Vertrauen in das Wort Gottes gefasst hatten(,) mit der vollen Gewissheit (πληροφορία) des Heiligen Geistes“⁸³.

Dies impliziert im Umkehrschluss, dass die Apostel zu einem früheren Zeitpunkt noch nicht dieselbe Gewissheit und dasselbe Vertrauen wie nachher besaßen, was recht gut zu den Angaben der Evangelien passt, vor allem zum Motiv des Zweifels im MtEv, auf dessen Sendungsbericht (Mt 28,16–20) Clemens vielleicht auch mit dem Verweis auf „empfangene Aufträge“ anspielt.⁸⁴ Der eigentliche Nachdruck von 1 Clem 42,3 liegt aber natürlich nicht auf dem vorösterlichen Zweifel, sondern darauf, dass ihre Evangeliumsverkündigung in der πληροφορία des Geistes geschah.⁸⁵ Entsprechend dem Anliegen des Briefs will Clemens den Korinthern nachweisen, dass auch die anschließende Einsetzung lokaler ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι unter dem Einfluss des Geistes geschehen sei (42,4).

⁸³ 1 Clem 42,3 lautet im Griechischen vollständig: παραγγελίας οὖν λαβόντες καὶ πληροφορηθέντες διὰ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πιστωθέντες ἐν τῷ λόγῳ τοῦ Θεοῦ, μετὰ πληροφορίας πνεύματος ἁγίου ἐξῆλθον εὐαγγελιζόμενοι, τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ μέλλειν ἔρχεσθαι (gr. Text nach Funk/Bihlmeyer, abgedruckt bei Lindemann/Paulsen, Die Apostolischen Väter, Tübingen 1992; dt. eig. Übers.). Abweichend von der sekundären Zeichensetzung der Textedition kann sich μετὰ πληροφορίας πνεύματος ἁγίου auch auf das vorangehende πιστωθέντες ἐν τῷ λόγῳ τοῦ Θεοῦ beziehen. Dafür könnte zum einen der Rückbezug von πληροφορία auf πληροφορηθέντες sprechen. Vor allem aber bildet der Abschnitt von πληροφορηθέντες bis πνεύματος ἁγίου dann eine triadische Formel (Auferstehung Jesu Christi, Wort Gottes, Gewissheit des Heiligen Geistes).

⁸⁴ Vgl. H. E. Lona, Der erste Clemensbrief, 444. Gegen eine Anspielung von 1 Clem 42,3 auf Mt 28,16ff spricht nicht, dass die Jünger in Mt 28,17 auch nachösterlich noch zweifelten (οἱ δὲ ἐδίστασαν), denn Clemens sagt ja nicht, dass sie sofort nach der Auferstehung nicht mehr zweifelten, sondern dass sie zum Zeitpunkt, als sie auszogen, das Evangelium zu verkündigen, durch die Auferstehung Gewissheit erlangt hatten. Eine „Kenntnis der geschriebenen Evangelien“ lasse sich bei Clemens laut Lona ebenso wie die einer anderen, den Synoptikern verwandten schriftlichen Quelle „nicht ausschließen, aber auch nicht nachweisen“ (a.a.O., 51). – Für die Mk-Forschung interessant ist sein Hinweis: „Das einzige Überraschende an diesem Befund ist, daß keine besondere Einwirkung des Markusevangeliums vorliegt“ (ebd.), was gegen die alte Tradition einer Entstehung des MkEv in Rom oder Italien sprechen könnte.

⁸⁵ Vgl. 1. Thess 1,5.

Was sich darüber hinaus schon bei einem Apostolischen Vater und sogar im NT findet, ist die Rede von Aposteln als „Sündern“ bzw. „Gesetzlosen“. Schon Wrede verwies auf jene Stelle des BARNABASBRIEFS (wohl ca. 130 n. Chr.)⁸⁶, um zu zeigen, dass eine derartig negative Übertreibung, wie sie das Jüngerunverständnis im MkEv darstelle, keineswegs bedeute, dass „der Verfasser [...] gering von den Aposteln gedacht [habe]“.⁸⁷ Harsch heißt es von ihnen in Barn 5,9, dass sie „über jede Sünde hinaus gesetzlos gewesen“ seien (ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομωτέρους)⁸⁸. Der Kontext der Formulierung zeigt, dass es hier tatsächlich keineswegs darum geht, ein negatives Licht auf die Apostel zu werfen, sondern vielmehr den Sinn des Erwählungshandelns Jesu zu verdeutlichen:

„Als (ὅτε) er aber die eigenen Apostel, die zukünftig sein Evangelium verkünden sollten, auswählte, die über jede Sünde hinaus gesetzlos waren, damit er zeige, dass er nicht kam, Gerechte zu rufen, sondern Sünder⁸⁹, da (τότε) offenbarte er sich, Gottes Sohn zu sein.“⁹⁰

Dadurch, dass die Apostel zum Zeitpunkt der Erwählung „gesetzlos“ („noch“ ist hinzuzudenken; auf ihre zukünftige Rolle wird ja explizit verwiesen) waren, zeigt sich, *wem* das Heilshandeln Jesu auf Erden galt: den „Sündern“ und nicht den „Gerechten“.

Wenn die Apostel hier auch mit den „Sündern“ aus dem Jesus-Wort Mt 9,13parr identifiziert werden, so beachte man, dass sie in der Formulierung zuvor streng genommen nicht als „Sünder“, sondern als ἀνομωτέρους („sehr gesetzlose“ bzw. „sehr un(α)-gesetz(νομω)-liche“) bezeichnet werden. Die Formulierung könnte auf eine spezifisch jüdische oder

⁸⁶ Laut Prostmeier, Barnabasbrief, 111 ist Barn wegen 16,3f „sicher nach dem Jahr 70“ und wegen eines Zitats und Anspielungen bei Clem. Alex. paed. II/III, sicher „vor 190“ abgefasst worden. Eine nähere Betrachtung von 16,3f ergebe aber, dass „als ausgeschlossen gelten muß, daß sich Barn 16,3f. auf die Zeit nach der Niederschlagung des Bar Kokhba-Aufstands bezieht“ (a.a.O., 117). Er optiert daher (wie schon Harnack) für eine Abfassung zwischen Frühjahr 130 und Winter 131/2 (a.a.O., 118f). Für 130–132 n. Chr. votieren auch D.-A. Koch (in A. Lindemann/ H. Paulsen (Hg.), Die Apostolischen Väter, Tübingen 1992) und R. Hvalvik, *Struggle*, 17–23 („most probable“, 23). Eine Frühdatierung vertritt K. Berger, der Barn „an das Ende der 1. christlichen Generation“ (Berger/Nord, 235; s. a. Berger, *Theologiegeschichte*, ²1995, §363) ansetzt und sogar eine Abfassung vor 70 für möglich hält (Berger/Nord, 235).

⁸⁷ Wrede, *Messiasgeheimnis*, 107f (Zitat 108: s.a. 107: „eine lehrreiche altchristliche Parallele zu dieser Zeichnung der Jünger“ [im MkEv]). Auch nach Köster, *Synoptische Überlieferung*, 142, verwende Barnabas mit der „Hervorhebung der Jünger-sündhaftigkeit als Folie für Jesu Gottessohnschaft [...] ein Motiv, das dem Jüngerunverständnismotiv des Mk ähnlich ist [...]“.

⁸⁸ Alternative Übersetzung: „gesetzloser als jede Sünde“. In Verbindung mit dem Komparativ ersetzt ὑπὲρ gelegentlich den Genitivus comparationis und markiert so den Vergleichsgegenstand (z. B. Hebr 4,12; vgl. BDR¹⁴ §185.3 FN 6). Es kann daher mit „als“ oder „über ... hinaus“ übersetzt werden.

⁸⁹ Vgl. Mt 9,13/Mk 2,17/Lk 5,32. Die größte Übereinstimmung besteht mit Mk, die geringste mit Lk. Am wahrscheinlichsten ist dennoch die literarische Abhängigkeit des Barn von Mt (aufgrund Barn 4,14/Mt 22,14), vgl. Hvalvik, *Struggle*, 33; anders Koester, *Synoptische Überlieferung*, 157, der eine literarische Abhängigkeit des Barn von neutestamentlichen Schriften überhaupt leugnet und nur von gemeinsamen Traditionen ausgeht (vgl. dagegen Hvalvik, a.a.O., 32–34).

⁹⁰ Barn 5,9: ὅτε δὲ τοὺς ἰδίους ἀποστόλους τοὺς μέλλοντας κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον αὐτοῦ ἐξελέξατο, ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομωτέρους, ἵνα δείξη, ὅτι οὐκ ἦλθεν καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς, τότε ἐφάνέρωσεν ἑαυτὸν εἶναι υἱὸν θεοῦ (gr. Text nach Funk/Bihlmeyer, abgedruckt bei Lindemann/Paulsen, *Die Apostolischen Väter*, Tübingen 1992; dt. eig. Übers.).

judenchristliche Perspektivierung hinweisen: Der Autor übernimmt hier möglicherweise eine Tradition, die ursprünglich von jüdischen Gegnern ausging.⁹¹ Die Steigerung durch den Komparativ und die Ergänzung ὑπὲρ πᾶσαν ἀμαρτίαν kann dann auch von „Barnabas“ oder der Tradition vor ihm hinzugefügt worden sein. Der anfängliche Sinn wird gewesen sein, dass die Jünger aus Sicht der Kritiker ganz grundsätzlich außerhalb der Norm standen, die nach ihrer Auffassung durch das Gesetz konstituiert wird. Ähnlich wie schon Jesus in den Evangelien die Gruppenbezeichnung „Sünder“ für mit ihm assoziierte Menschen aus dem Mund der Gegner aufgreifen konnte, um sich deren Vorwürfe zu erwehren (Mt 9,11.13parr), kann auch „Barnabas“ die ursprünglich abschätzige Bezeichnung der Apostel als „Gesetzlose“ benutzen, um sie für seine Zwecke zu gebrauchen: nämlich um zu zeigen, (dies allerdings im Unterschied zu Jesus, der die Verlorenen aus Israel suchte)⁹², dass die Erwählung nicht Israel, sondern den Christen galt. Entscheidend ist für ihn, dass die Apostel zum Zeitpunkt ihrer Berufung außerhalb der Norm Israels standen, so dass ihre Erwählung die Schaffung eines neuen Volks (5,7) darstellte, durch die sich gleichzeitig aufgrund der sich darin äuernden Richtergewalt eine Offenbarung der Gottessohnschaft Jesu ereignet habe.⁹³

⁹¹ Anders Windisch und Veil, die „meinen, dieser Satz sei einfach aus der Erzählung Mt 9,9–13 herausgesponnen worden“ (A. Lindemann, Paulus, 277 mit Quellenangaben dort). Lindemann vermutet hingegen eine Anspielung auf Paulus, denn „bei keiner anderen Gestalt des Urchristentums [finde sich] der betonte Hinweis [...], sie habe vor ihrer Berufung eine (in christlichen Augen) überaus sündige Vergangenheit gehabt.“ (ebd.) Der Zusatz in Parenthese ist verräterisch: Die Formulierung stammt eben ursprünglich gerade nicht aus christlicher Sicht. Ganz abgesehen davon, dass „[g]egen eine alleinige Bezugnahme auf Paulus der Plural οἱ ἀπόστολοι und das Jesus-Logion, die beide den Bezug zur Jüngerschaft Jesu schaffen[,] [sprechen]“ (C. Looks, Das Anvertraute bewahren, 195), trifft Barn 5,9 gar nicht auf Paulus zu, weil von ihm gerade nicht gesagt wurde, dass er vor seiner Bekehrung ἀνομώτερος gewesen sei. Richtig an Lindemanns Beobachtung ist, dass es sich bei 1. Tim 1,15 um eine sachliche Parallele zu Barn 5,9 handelt; dazu weiter unten.

⁹² Vgl. Mt 15,24; Lk 19,9f.

⁹³ Dass der Zeitpunkt (τότε), an dem sich die Offenbarung Jesu als Sohn Gottes ereignet, ausgerechnet die Erwählung der Apostel (ὅτε) sein soll (5,9), erstaunt auf den ersten Blick. Unter Zuhilfenahme der Voraussetzungen, „erstens, daß nur Gott Sünden vergeben kann, und zweitens, daß wer erwählt ist zu verkünden, dieser Verkündigung würdig ist“ erklärt Prostmeier dies so: „Die Berufung von Sündern [...], das Evangelium zu verkünden, ist insofern ein Modellfall, der es gestattet, die Gottheit Jesu und damit den Anbruch der Zeit der Erfüllung zu zeigen, denn für würdig, d.h. für gerecht vor Gott befunden zu werden, ist Gnade Gottes“ (F. Prostmeier, Barnabasbrief, 247f). Letzteres ist unzweifelhaft wahr, nur ist bei „Barnabas“ an dieser Stelle von Gnade nicht die Rede. Die Aussage in V. 9 erschließt sich m. E. aus V. 7: Hier sagt der Autor, dass Jesus unter anderem deshalb Mensch werden und leiden wollte (vgl. die Ausgangsfrage V. 5; siehe auch V.1.11), „um zu zeigen, indem er sich selbst das neue Volk bereitete, [...], dass er [...] richten wird“ (V. 7), d. h. er versteht die Erschaffung des neuen Volks – der Christen – als eine Zeichenhandlung Jesu, die auf sein eschatologisches Gerichtshandeln verweist. Genau dies erfüllte Jesus mit der Erwählung der „gesetzlosen“ Apostel (V. 9): Sie war ein richterliches Handeln in göttlicher Vollmacht mit der Gewährung von Vergebung für die einen und der Besiegelung der zukünftigen Verurteilung für die anderen (vgl. V. 11), und stellte insofern eine Offenbarung von Jesu Gottessohnschaft in seiner Funktion als Richter dar. Diese Doppelfunktion der Menschwerdung und des Leidens Christi (Vergabung für „uns“ – Verurteilung für „sie“) begegnet auch in 14,5 (vgl. auch 5,1.11; Hvalvik, Struggle, 145); die Besonderheit in 5,6–9 ist nur, dass er diese hier an Jesu Erwählungshandeln und somit konkret an den Zeitpunkt der Erwählung der Apostel knüpft. Der Vorteil dieser Interpretation gegenüber der von Prostmeier ist, dass sie Kohärenz stiftet von V. 9 zu V.7 auf der einen und zu V.11 auf der anderen Seite. – Die Betonung des Zeitpunktes in V.9 markiert die Erwählung der Apostel darüber hinaus vermutlich als Erfüllung der von den Propheten zuvor angekündigten Verheißung der Schaffung eines neuen Volks (vgl. V.6a.7). Im

Es ist durchaus möglich, aber nicht zwingend, dass der Autor bei der Verwendung dieses Topos, zumal in der gesteigerten Form, an konkrete „Sünden“ späterer Apostel gedacht hat.⁹⁴

Die Bezeichnung von Jüngern bzw. Aposteln als „Sünder“ findet sich bereits im Neuen Testament: Wie wir schon sahen, berief Jesus Menschen aus der Gruppe derer, die als „Sünder“ galten, in seine Nachfolge, darunter nach Mt 9,9–13 auch den Zöllner⁹⁵ und späteren Apostel Matthäus, ein Text, von dem Barn 5,9 möglicherweise abhängig ist. Nach Lk 5,8 bekannte Petrus nach dem wundersamen Fischfang: „Ich bin ein sündiger Mann“ (ἀνὴρ ἁμαρτωλός εἰμι), woraufhin Jesus ihn zum „Menschenfänger“ berief.⁹⁶ Es fällt auf, dass an allen Stellen in den Evangelien wie in Barn 5,9 von der Sündhaftigkeit der späteren Apostel immer im Zusammenhang mit ihrer Berufung die Rede ist. Inwieweit sie über diesen Zeitpunkt hinaus noch „Sünder“ bleiben, wird in diesen drei Texten offengelassen.⁹⁷

Hintergrund dürften Texte wie Dtn 32,21; Jes 65,1f; Hos 2,1.25 stehen, wie sie auch in Röm 9,25f; 10.19–21 verwendet werden. Überhaupt erinnert die Behandlung von Jes 65,1f in Röm 10,20f an die für Barnabas typische Methode, die Prophetien aus Schriftziten auf „sie“ (Israel) und „uns“ (die Christen) zu verteilen. Die Methode begründet er in 5,2 sogar theologisch; vgl. Hvalvik, *Struggle*, 113 FN 56: „almost like an „hermeneutical rule“ for the author“, der in Röm 10,20f allerdings keine enge Parallele zum Vorgehen des Barnabas erkennen kann, weil er sich im Rahmen seiner Untersuchung der Zitateinleitungsformeln auf formale Aspekte konzentriert und Röm 10,20 in der Einleitungsformel kein entsprechendes Gegenstück („wir“) zu „Israel“ (v.21) bietet (a.a.O., 113f s.a. FN 58). Die Methode – ein Teil des Zitats wird auf die Christen bezogen, der andere auf Israel – entspricht aber dem Prinzip aus Barn 5,2 – und der Inhalt ähnelt seiner „Zwei-Völker-Theologie“ (vgl. a.a.O., 137–157). Es lässt sich daher eine gemeinsame Tradition oder eine literarische Abhängigkeit vermuten. In Röm 11,1 trennen sich die Wege von Paulus und „Barnabas“ wieder: Für „Barnabas“ hat Israel bereits am Sinai Gottes Bund „verloren“ (4,6b-8; siehe aber die Arbeit von J. N. Rhodes, *Epistle*, der diese Formulierung für eine rhetorische Hyperbole hält), ist spätestens mit der Ablehnung Jesu nicht mehr Gottes Volk und wird durch das neue Volk der Christen ersetzt (vgl. Rhodes, a.a.O., 178f).

⁹⁴ Wrede bemerkte dazu: „Es könnte nach dieser Stelle nicht befremden, wenn eines Tages ein Evangelium ans Licht käme, in dem von den Jüngern allerlei Sünden berichtet wären“ (*Messiasgeheimnis*, 107). Die Frage ist allerdings, ob zur Genese der Aussage in Barn 5,9 die in den kanonischen Evangelien bekannten Angaben (sozial geächteter Herkunftsberuf einzelner plus Verfehlungen aller während ihrer Zeit mit Jesus wie Ehrsucht, Neid, Streit, Flucht usw) in Verbindung mit einer theologischen Absicht (zunächst Polemik, dann Apologetik) nicht schon ausreichend sind.

⁹⁵ In Mt 9,10f parr u.a. werden „Zöllner und Sünder“ in einem Atemzug genannt. Zu diesem Begriffspaar und dem „überaus schlechten Image“ der Zöllner in der antiken Gesellschaft siehe Wolter, *Lukasevangelium*, 162.228f.

⁹⁶ Anders als in Mt 9,9–13 handelt es sich hier nicht um eine Fremd-, sondern eine Selbstbezeichnung. Entsprechend ist die Funktion der Äußerung auch eine ganz andere: Der wunderbare Fischfang wurde für Simon und die Zebedaiden zu einer Epiphanie (Lk 5,8–10; siehe dazu Wolter, *Lukasevangelium*, 214). In dem „Sünder-Bekenntnis“ findet das gattungstypische Epiphanie-Element „Gewahrwerden der eigenen Sündhaftigkeit“ seinen Ausdruck, zumal in seiner Funktion als Begründung des ebenfalls gattungstypischen Epiphanie-Elements „Bitte um das Fortgehen des Erscheinenden“ (Wolter, ebd.).

⁹⁷ Anders ist dies in der Erzählung der Bekehrung des Zöllners Zachäus (Lk 19,1–10): Die Selbsteinladung Jesu (V. 5) und Einkehr in Zachäus' Haus (V. 6) wird Anlass für ein ansonsten für Streitgespräche typisches Gegnerverhalten (διαγογγύζω; vgl. Wolter, *Lukasevangelium*, 228.613), in diesem Fall von „alle[n], die das sahen“, weil sie ihn für einen ἁμαρτωλός ἀνὴρ hielten. Auch wenn Lk diesem Urteil nicht ausdrücklich zustimmt, dürfte die Fortsetzung dies bestätigen, denn V. 8 ist doch wohl Ausdruck von dessen Bekehrung (Argumente dafür bei Wolter, a.a.O., 613f) und nach V. 9 ist „seinem Haus heute“ (bezieht sich zurück auf V. 5,

Bezieht sich Barn 5,9 also auf den Zeitpunkt der Berufung der Jünger, so kommt ihr anschließend in den Evangelien geschildertes Verhalten nicht in den Blick. Die drastische Bezeichnung der Apostel als „über jede Sünde hinaus Gesetzlose“ dient dazu, das ekklesiologisch-soteriologische Heilshandeln Gottes in Jesus Christus umso stärker hervorzuheben. In ähnlicher Weise betont auch 1. Tim 1,15 die überaus große Sündhaftigkeit des Paulus vor seiner Bekehrung, um an diesem Beispiel die Gnade Gottes nur umso leuchtender hervorstrahlen zu lassen (vgl. 1. Tim 1,14.16).

b) Apostolische Väter (II): Das Unverständnis des Hermas

Der christliche Visionär Hermas bietet in seinem Werk, das man HIRT DES HERMAS (vor 170 n. Chr.)⁹⁸ getauft hat, zwar keine Schilderungen oder direkten Reflexionen über das Nichtverstehen der Jünger, wohl aber Texte, die eine mögliche Rezeption und Applikation entsprechender Texte der Evangelien darstellen. Immer wieder wird Hermas für sein eigenes Nichtverstehen getadelt:

Vis III 6,5: „Wie lange bist du dumm und unverständlich und erfragst alles und begreifst nichts?“ ἕως πότε μωρὸς εἶ καὶ ἀσύνητος, καὶ πάντα ἐπερωτᾷς καὶ οὐδὲν νοεῖς;

Vis III 8,9 „Unverständiger Mensch, siehst du nicht, dass [...]?“

ἀσύνητε ἄνθρωπε, οὐχ ὄρας [...];

Vis III 10,9: „Wie lange seid ihr unverständlich? Aber eure Zweifel machen euch unverständlich, und dass ihr euer Herz nicht zum Herrn hin habt.“ Μέχρι τίνος ἀσύνητοί ἐστε; ἀλλ’ αἱ διψυχίαι ὑμῶν ἀσύνετους ὑμᾶς ποιοῦσιν καὶ τὸ μὴ ἔχειν τὴν καρδίαν ὑμῶν πρὸς τὸν κύριον.

Mand X 1,2: „Unverständlich bist du, Mensch“, (sagt er.) „Begreifst du nicht, dass [...]“

ἀσύνητος εἶ ἄνθρωπε, (φησὶν·) οὐ νοεῖς ὅτι [...];

Mand X 2,1 „Höre nun, Uneinsichtiger“, sagt er, „wie [...]“

Ἄκουε οὖν, φησὶν, ἀνόητε, πῶς [...];

Mand XII 4,2: „Unverständiger und zweifelnder Tor! Begreifst du nicht [...]?“

Ἄφρον, ἀσύνητε καὶ δίψυχε, οὐ νοεῖς [...];

Sim VI 4,3: „Du bist ein Tor und begreifst [...] nicht.“

Ἄφρων εἶ καὶ οὐ νοεῖς [...].

Sim VI 5,2 „Deine Torheit ist hartnäckig, und du willst dein Herz nicht reinigen und Gott dienen.“ Ἡ ἀφροσύνη σου παραμονός ἐστιν, καὶ οὐ θέλεις σου τὴν καρδίαν καθαρίσαι καὶ δουλεύειν τῷ θεῷ.

also durch die Einkehr Jesu in sein Haus, vgl. Wolter, a.a.O., 615) Rettung widerfahren. Hier wird also ein „Sünder“ zu einem „Geretteten“ (vgl. auch V. 10).

⁹⁸ Bei der Angabe 170 n. Chr. handelt es sich um die späteste aller von Brox (Hirt des Hermas, 23–25) referierten Datierungen für die Endredaktion des Werks (Andresen nennt 170 n. Chr. in Bezug auf die Mandata; insgesamt ordnet dieser den Hirten aber in die erste Hälfte des 2. Jh. ein, siehe Brox, Hirt, 24 FN 10). Am anderen Ende des Spektrums stehen Frühdatierungen bis hinunter ins Jahr 60 n. Chr. (Köster nennt 60 – 160 n. Chr. als mögliche Zeitspanne, vgl. Brox, ebd.). Brox selbst hält das Problem der Datierung für nicht gelöst und nennt 140 n. Chr. als einen „statistischen Mittelwert“ aus verschiedenen Überlegungen (ebd. 25). – Der griechische Text wird nach Lindemann/Paulsen, Apostolische Väter, wiedergegeben. – Die Abkürzung des Titels lautet gemäß Schwertner (Abkürzungsverzeichnis TRE²) im Folgenden „Herm“ im Gegensatz zur Erzählfigur und zum mutmaßlichen Autorennamen „Hermas“.

Sim IX 12,1 „Höre“, sagt er, „und verstehe, Unverständiger!“

”Ακουε, φησί, καὶ σύνιε, ἀσύνητε.

Seinen Unverstand bekennt Hermas mehrfach dann auch selbst:

Mand IV 2,1: „[...] wenige Worte von mir ertrage noch, da ich nichts verstehe und mein Herz versteinert ist von meinen früheren Taten. Gib mir Einsicht, weil ich sehr töricht bin und überhaupt nichts begreife.“ [...] ὀλίγα μου ῥήματα ἔτι ἀνάσχοι, ἐπεὶ οὐ συνίω οὐδὲν, καὶ ἡ καρδία μου πεπώρωται ἀπὸ τῶν προτέρων μου πράξεων· συνέτισόν με, ὅτι λίαν ἄφρων εἰμι καὶ ὅλως οὐθὲν νοῶ.

Mand X 1,3: „Ich, Herr“, sag[t]e ich, „bin unverständlich und verstehe diese Gleichnisse nicht. Denn wie sie [= die Betrübniß] [den heiligen Geist] vertreiben und wieder retten kann, begreife ich nicht.“ Ἐγὼ, φημί, κύριε, ἀσύνητός εἰμι καὶ οὐ συνίω τὰς παραβολὰς ταύτας. πῶς γὰρ δύναται ἐκτρίβειν καὶ πάλιν σώζειν, οὐ νοῶ.

Sim V 3,1: „Herr, ich erkenne diese Gleichnisse nicht und kann sie nicht begreifen, wenn du sie mir nicht auflöst.“ Κύριε, ἐγὼ ταύτας τὰς παραβολὰς οὐ γινώσκω οὐδὲ δύναμαι νοῆσαι, ἐὰν μή μοι ἐπιλύσης αὐτάς.

Sim VI 5,1: „Weil“, sagte ich, „Herr, ich überhaupt noch nicht [...] verstanden habe; erkläre es mir genauer.“ Ἐπεὶ, φημί, κύριε, οὐ νενόηκα ὅλως [...], τηλαυγέστερόν μοι δῆλωσον,

oder er rechtfertigt sein Fragen mit dem Verweis auf sein Nichtverstehen:

Sim VI 4,3: „Wenn ich nämlich verstünde, Herr“, sprach ich, „würde ich dich nicht fragen, dass du sie mir erklärst.“ Εἰ γὰρ ἐνόουν, φημί, κύριε, οὐκ ἂν σε ἐπηρώτων ἵνα μοι δηλώσης.

Wie die Jünger im MkEv begreift Hermas die „Gleichnisse“ (παραβολαί), das meint hier: die allegorischen Bedeutungen der einzelnen Visionselemente, nicht von selbst, sondern sie müssen ihm „aufgelöst“ werden (ἐπιλύειν; vgl. Sim V 3,1 mit Mk 4,1f.34). Dabei handelt es sich um einen gängigen Topos in antiken frühjüdischen und -christlichen Offenbarungsdialogen, wie sie in apokalyptischer und verwandter Literatur häufig begegnen, dass der Mensch eine ihm zuteilwerdende göttliche Primär-Offenbarung, zunächst nicht begreifen kann, sondern ihm eine zusätzliche Sekundär-Offenbarung über die Bedeutung des Gesehenen oder Gehörten verliehen werden muss. Dabei ist es durchaus üblich, dass diese Offenbarungen auch in Form von „Gleichnissen“ ergehen bzw. dass bildhafte Schau auch als „Gleichnis“ bezeichnet wird (vgl. z. B. 4. Esr 4,47). Entsprechend ist es ganz stilgemäß, wenn Hermas wie die Jünger in Mk 4,10; 7,17 um Erklärungen für die „Gleichnisse“ bittet (vgl. z. B. Sim V 4,1 Ἐδεήθην αὐτοῦ πολλὰ, ἵνα μοι δηλώσῃ τὴν παραβολὴν τοῦ ἀγροῦ ...). Auch, dass das Nichtverstehen des Offenbarungsempfängers in diesem Zusammenhang thematisiert wird, ist ein sehr altes literarisches Motiv. So heißt es schon bei dem Propheten Ezechiel:

Ez 17,2: Menschensohn, rätsele ein Rätsel und gleichnisse ein Gleichnis gegen das Haus Israel,

בֶּן-אָדָם חִידַר חִידָה וּמִשָּׁל מִשָּׁל אֶל-בַּיִת יִשְׂרָאֵל:

LXX: υἱὲ ἀνθρώπου διήγησαι διήγημα καὶ εἰπὸν παραβολὴν πρὸς τὸν οἶκον τοῦ Ἰσραὴλ

[es folgt ein Gleichnis von zwei Adlern und einem Weinstock und anschließend die Deutung, eingeleitet mit dem Unverständnis-Tadel:]

Ez 17,12a: Sprich doch zu dem Haus der Rebellion: **Wisst ihr nicht**, was diese (sind)?⁹⁹

אָמַרְנָא לְבַיִת הַמְּרִי הֲלֹא יָדַעְתָּם מַה־אֵלֶּה

LXX: υἱὲ ἀνθρώπου εἶπὸν δὴ πρὸς τὸν οἶκον τὸν παραπικραίνοντα οὐκ ἐπίστασθε τί ἦν ταῦτα

Mit fast den identischen Worten entgegnet gleich zweimal ein Engel den Fragen des Propheten Sacharja über die Bedeutung der Vision vom Leuchter zwischen zwei Ölbäumen:

Sach 4,5b: Da sprach er zu mir: **Weißt du nicht**, was diese (sind)?

וַיֹּאמֶר אֵלַי הֲלוֹא יָדַעְתָּ מַה־הֵמָּה אֵלֶּה

LXX: καὶ εἶπεν πρὸς με οὐ γινώσκεις τί ἐστὶν ταῦτα

Sach 4,13a: Da sprach er zu mir: **Weißt du nicht**, was diese (sind)?

וַיֹּאמֶר אֵלַי לְאֹמֶר הֲלוֹא יָדַעְתָּ מַה־אֵלֶּה

καὶ εἶπεν πρὸς με οὐκ οἶδας τί ἐστὶν ταῦτα

worauf der Prophet beide Male verneint und der Engel Erklärungen abgibt (Sach 4,6ff.14).¹⁰⁰

Demgegenüber scheint der Tadel des Unverständnisses in der jüdischen Literatur der hellenistisch-römischen Zeit zurückgetreten zu sein. Jedenfalls konnte ich keine entsprechenden Texte mit einem expliziten Unverständnistadel ausfindig machen. Wohl finden sich in jüdischen Apokalypsen aber Unverständnis- bzw. Unwissenheitsbekundungen des Offenbarungsempfängers ähnlich denen des Hermas, allerdings ohne dass dieser anschließend getadelt wird:¹⁰¹

4. Esra 10,35: ... weil ich gesehen habe, was ich nicht wusste, und ich höre, was ich nicht weiß (= verstehe). [...] 37 Nun flehe ich dich an, dass du deinem Diener von dieser Vision zeigst (= erklärst)“ 38 Und er antwortete mir und sagte: „Höre mich, und ich werde dich belehren und dir sagen, wovor du dich fürchtest, weil der Höchste dir viele Geheimnisse offenbart.“¹⁰²

ApkAbr 30,3: „Schon bin ich nicht mehr in der Herrlichkeit, worin ich droben war, und was mein Herze zu erkennen sucht, **verstand ich nicht**“ (Übersetzung von Riebler; eig. Herv.)

⁹⁹ Vgl. Mk 4,13. Dass es sich bei Ez 17,12 um die engste alttestamentliche Parallele zu Mk 4,13 handelt, ist in der Forschung bislang kaum bemerkt worden. Lemcio (Evidence) hat auf diese Parallele aufmerksam gemacht.

¹⁰⁰ Aus formkritischer Perspektive bestehen die Auffälligkeiten also nicht auf Seiten des Hermas, sondern auf Seiten des MkEv. Denn bei dem Evangelium handelt es sich ja der Gattung nach zunächst nicht um einen Offenbarungsdiallog. Könnte es sein, dass Mk das öffentliche Reden Jesu „in Gleichnissen“ (4,1f.33) ganz bewusst mit Elementen des Offenbarungsdiallogs (vgl. 4,10–13.34) angereichert hat, vielleicht um die Gleichnisse Jesu als Offenbarungen, die einer weiteren Deutungsoffenbarung bedürfen, zu qualifizieren? Das Jüngerunverständnis in 4,13 hätte dann die Funktion, auf genau diesen Zusammenhang aufmerksam zu machen. Doch ist zu bedenken, dass das Jüngerunverständnis im MkEv das Gleichnisunverständnis transzendiert, die Funktion des Jüngerunverständnisses in 4,13 geht also sicherlich darüber hinaus.

¹⁰¹ Vgl. auch Dan 8,27b: Und ich war entsetzt über das Gesehene, und es gab niemand, der es verstand.

וַיִּבְיֶן מִבֵּיַן וְאִין מְרַאָה עַל־הַמְּרַאָה וְאִשְׁתּוּמָם לXX: καὶ ἐξελύομην ἐπὶ τῷ ὁράματι καὶ οὐδεὶς ἦν ὁ διανοοούμενος.

¹⁰² Vulg.: ... quoniam vidi quae non sciebam, et audio quae non scio. [...] [37] nunc ergo deprecor te, ut demonstres servo tuo de excessu hoc. et respondit ad me et dixit: [38] audi me, et doceam te et dicam tibi de quibus times, quoniam Altissimus revelavit tibi mysteria multa.

Ein Ez 17,12; Sach 4,5.13; Mk 4,13; Mk 7,18 par Mt 15,16; Mk 8,17–21 par Mt 16,9–11 vergleichbarer Tadel eines Offenbarungs- oder Gleichnisempfängers für sein Unverständnis begegnet dann aber wieder in einigen neutestamentlichen Apokryphen (ActPt (NHC VI, 1) p.10; ApcPetr (aeth) 2,4f.11; EpAp 45 (kopt.); EvThom 89; PS 100)¹⁰³ sowie im Corpus Hermeticum (hier allerdings in recht milder Form)¹⁰⁴:

NHC VI,8 (Asclepios): p. 70 „Weißt du nicht, Asklepios, daß Ägypten Abbild des Himmels ist [...]?“ (Übersetzung von Jens Holzhausen in: Nag Hammadi deutsch, 536)

Dennoch lässt sich die Häufigkeit und Heftigkeit des Tadels und Eingeständnisses von Unverständnis in Herm nicht allein durch den Gebrauch der Form des Offenbarungsdialogs erklären. Nicht nur zahlenmäßig, auch formal weichen diese von den übrigen Beispielen ab: So wird nur im Hirten des Hermas „Unverständiger“ (ἀσύνητε) zu einer fast stereotypen Anrede des Offenbarungsempfängers, die gelegentlich mit ἀνόητε und ἄφρον kombiniert bzw. durch diese ersetzt wird. Die Prädikation ἀσύνητος + εἶ (Vis III 6,5; Mand X 1,2) bzw. + ἐστε (Vis III 10,9) oder als Selbstprädikation + εἰμι (Mand X 1,3) hat in Mt 15,16 par Mk 7,18 unzweifelhaft eine Parallele, die durch die Fortsetzung mit οὐ νοεῖς ὅτι in Mand X 1,2 bzw. mit καὶ πάντα ἐπερωτᾷς καὶ οὐδὲν νοεῖς in Vis III 6,5 (vgl. Mk 7,17 ἐπηρώτων; Mt 15,17parMk 7,18 οὐ νοεῖτε ὅτι) noch verstärkt wird. Eine weitere bemerkenswerte Parallele¹⁰⁵ besteht zwischen Mand. IV 2,1 und Mk 6,52 bzw. 8,17, denn in diesen Texten findet sich nicht nur verneintes συνίημι, sondern im unmittelbaren Zusammenhang auch ἡ καρδία + πωρόω:

Mand IV 2,1: οὐ συνίω οὐδὲν, καὶ ἡ καρδία μου πεπώρωται ἀπὸ τῶν προτέρων μου πράξεων

Mk 6,52: οὐ γὰρ συνήκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις, ἀλλ' ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη
Mk 8,17: οὐπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε; πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν;

Freilich ist auch dies für sich genommen kein Beweis für eine Abhängigkeit des Hermas von Mk. Dass beide Autoren „nicht verstehen“ und „das Herz versteinert haben“ in Juxtaposition verwenden, könnte auch auf eine gemeinsame Sprachtradition hinweisen, in der beide Ausdrücke synonym verwendet wurden.¹⁰⁶ Die kumulative Evidenz von Parallelen des Herm zu Mk 4,13; 6,52; 7,17f und 8,17 (vgl. auch noch den Anklang von Vis III 6,5 ἕως πότε an

¹⁰³ Siehe Abschnitt B.I.2.

¹⁰⁴ Der Tadel in Form der Frage „Wißt ihr nicht...“ ähnelt allerdings auch der rhetorischen Frage im Stil der Diatribe und verschmiilt gelegentlich vermutlich mit ihr. Vgl. die häufige Verwendung von οὐκ οἴδατε bei Paulus (1 Kor 3,16; 5,6; 6,2 u. ö.

¹⁰⁵ Die Parallele ist nicht aufgeführt im Index der Biblia Patristica und auch nicht in dessen erweiterter Online-Ausgabe Biblindex (Stand August 2014), wohl aber in dem alten Standard-Werk „The New Testament in the Apostolic Fathers“ (hiernach: NTAF) eines Komitees der „Oxford Society of Historical Theology“ von 1905. Das Komitee ordnete sämtliche Zitate und mögliche Anspielungen auf neutestamentliche Texte bei den Apostolischen Vätern in vier Klassen (a – d) ein, je nachdem, wie hoch die Wahrscheinlichkeit einer direkten Benutzung veranschlagt wurde (a: „certain“, b: „high degree of probability“, c: „lower degree of probability“, d: „too uncertain“, siehe a.a.O., Preface III–IV). Die Parallele Mand IV 2,1 — Mk 6,52 wurde mit „c“ und entsprechend auch die Kenntnis des MkEv durch Hermas mit „C“ eingestuft).

¹⁰⁶ Zur möglichen Synonymie von πωρόωσις τῆς καρδίας mit Nichterkennen vgl. Seewann, Pörösis.

den Tadel Mk 9,19parr) und der Umstand, dass es eher als wahrscheinlich zu gelten hat, dass der Verfasser eines Werks, das mutmaßlich Mitte des 2. Jh. in Rom entstand und aus dem Milieu der Mehrheitskirche stammt, das MkEv kannte, dürften aber dafür sprechen, dass sich Hermas in der Darstellung seines Unverständnisses vom Jüngerunverständnis im MkEv zumindest inspirieren ließ.

In NTAF¹⁰⁷ wird sogar vermutet:

„It is as if Hermas said, ‘I am like those men who are reproached in the Gospel.’”¹⁰⁸

Doch dürfte dies unwahrscheinlich sein, denn Hermas gibt dem Leser keine erkennbaren Hinweise für einen derartigen Vergleich mit den Jüngern.

Wohl aber könnte der Autor beabsichtigt haben, durch die (teilweise vermutlich fiktive) Herausstellung eigener Unzulänglichkeiten Glaubwürdigkeit beim Leser zu erzeugen. Darüber hinaus gestalten Momente des Konflikts zwischen *angelus interpretes* und Offenbarungsempfänger die Monotonie der Offenbarungsrede und erzeugen Spannung. Außerdem wird durch das Nichtverstehen überhaupt erst motiviert, dass der Offenbarungsempfänger Fragen Stellen muss. Dies bietet dem Autor die Gelegenheit, dem Leser auf unterhaltsame Weise Erklärungen zukommen zu lassen. Allerdings verfolgt der Autor neben diesem stilgemäßen „Dramatisierungs-Effekt“¹⁰⁹ mit der Thematik „Nichtverstehen und Nichtwissen“ auch ein theologisches Anliegen, wie schon Norbert Brox gezeigt hat:

„Wichtig ist nämlich zu sehen, daß das Nichtverstehen und Nichtwissen ihren sehr genauen Grund haben und dieser Grund von moralischer Qualität ist. Es heißt beispielsweise: [es folgen Zitate Vis III 10,9; Sim VI 5,1–2, siehe oben] „Leute, die ... in Geschäfte und Reichtum, in Freundschaften mit Heiden und viele andere Angelegenheiten dieser Welt verwickelt sind, – alle, die sich mit diesen Dingen abgeben, können die Gleichnisse der Gottheit nicht verstehen. Denn unter diesen Bedingungen ist ihnen der Blick verstellt, sie verderben und verwildern“ (Mand X 1,4).“

In der Tat verwendet Herm das traditionelle Motiv des Unverständnisses des Offenbarungsempfängers im Dienst seiner eigenen Bußtheologie. Sehr schön sichtbar wird dies in der Fortsetzung des an Mk 6,52; 8,17 anklingenden Verses:

„Als Antwort sagte er mir: „Ich, ich bin über die Umkehr [μετάνοια] (eingesetzt), und allen Umkehrenden gewähre ich Einsicht (σύνεσις). Oder meinst du nicht“, sprach er, „dass eben dieses Umkehren Einsicht ist? Das Umkehren ist große Einsicht.“ (Mand IV 2,2).

Die Unverständnis führt hier wie auch an anderen Passagen zu einer allgemeinen Belehrung über die Einsicht („σύνεσις“). Einsicht ist aber genau das, was man nach Herm braucht, um die „Gleichnisse“ und Worte Gottes zu verstehen, und diese erhält man durch ein

¹⁰⁷ Siehe S. 78 FN 105.

¹⁰⁸ NTAF, 120.

¹⁰⁹ Brox, Unverschämte Fragen, 184.

gottesfürchtiges Leben (vgl. Mand X,1,6) und die Bitte um Einsicht im Gebet (vgl. Sim IX 2,6):

„Wer ein Diener Gottes ist und seinen Herrn im Herzen hat, der bittet ihn um Einsicht [σύνεσις] und erhält sie auch und kann dann jedes Gleichnis auflösen, und alle Aussagen des Herrn, die in Gleichnissen gemacht sind, werden ihm verständlich.“ (Sim V 4,3 nach Brox, Unverschämte Fragen, 185):

Hermas gibt dem Motiv des Nichtverstehens des Offenbarungsempfängers also einen ganz neuen Sinn, indem er es als Signal eines Defizits in der Gottesbeziehung interpretiert. Damit

„benützt [er] den Dialog, der zum literarischen Repertoire der Apokalypse gehört, um auch über diese Textform seine Thematik von Moral, Buße und „Leben für Gott“ auf sehr anschauliche und einprägsame Art zu verbreitern.“¹¹⁰

Angesichts der oben aufgezeigten terminologischen Berührungen dieser Texte mit dem MkEv, ist anzunehmen, dass Hermas ein solch ethisches Verständnis des Unverständnisses am MkEv zwar nicht unbedingt gewonnen, das Jüngerunverständnis im MkEv aber in ähnlichen Bahnen gedeutet haben dürfte wie sein eigenes in Herm. Aufschlussreich für Hermas' Verständnis von Unverständnis ist Vis III 10,9: „eure Zweifel [δυσυχία] machen euch unverständlich [ἀσυνέτους] und, dass ihr euer Herz nicht zum Herrn hin habt.“ Die Unverständigkeit habe ihre Ursache in den „Zweifeln“ und d. h. im Umkehrschluss in einem Mangel an „Glauben“. Damit verwendet der Jüngling [νεανισκός], der Hermas als *angelus interpres* erscheint, just jene Kategorie, die in mehreren apokryphen Schriften im Zusammenhang mit dem Unverständnis der Jünger begegnet.¹¹¹

c) Justin der Märtyrer und Kelsos

Der christliche Philosoph und Apologet JUSTIN DER MÄRTYRER (vor 168 n. Chr.)¹¹² bringt an mehreren Stellen das Verhalten der Jünger angesichts der Passion Jesu zur Sprache, allerdings stets nur das Verhalten „bei“ oder „nach“ der Kreuzigung – und dieses immer im Kontrast zu ihrem Verhalten nach einer anschließenden nachösterlichen Belehrung durch Jesus:

„Nach seiner Kreuzigung (μετὰ οὖν τὸ σταυρωθῆναι αὐτὸν) fielen nämlich auch alle seine Vertrauten von ihm ab (οἱ γνώριμοι αὐτοῦ πάντες ἀπέστησαν) und verleugneten (ἀρνησάμενοι) ihn; später aber nach seiner Auferstehung, als er ihnen erschienen war und er sie in das Verständnis der Prophezeiungen, in denen das alles als zukünftig vorhergesagt war, eingeführt hatte (ταῖς προφητεῖαις εὐτυχεῖν ἐν αἷς πάντα ταῦτα προείρητο γενησόμενα διδάξαντος), und als sie ihn in den Himmel hatten auffahren sehen, Glauben gewonnen, die ihnen dorthin von ihm gesandte Kraft empfangen hatten und zu allen Nationen der Menschheit ausgezogen waren, da haben sie das gelehrt und sind Apostel genannt worden.“

¹¹⁰ Brox, a.a.O., 188.

¹¹¹ BdE 7; A. Petr. (Act. Verc.) X. Siehe Kapitel B.II.2 zu Petrusakten und Bücher des Erlösers.

¹¹² Die Erste Apologie stammt wohl aus den Jahren 151–154 (vgl. dazu Barnard, Apology, 11; Allert, Revelation, 33f). Über die Datierung des Dialogs mit Trypho lässt sich nur sagen, dass sie nach der Ersten Apologie und vor seinem Martyrium (während der Räfektur von Junias Rusticus 162–168 n. Chr.) entstanden ist (Allert, Revelation, 30.34).

(1 Apol 50,12)

„Nachdem er nämlich gekreuzigt worden war (μετὰ γὰρ τὸ σταυρωθῆναι αὐτὸν), zerstreuten sich (διεσκεδάσθησαν) seine Jünger, bis er von den Toten auferstanden und sie überzeugte (πέπεικεν), daß sein Leiden vorhergesagt war. In dieser Überzeugung (οὕτω πεισθέντες) zogen sie in alle Welt, um zu lehren.“ (Dial. 53,5)

„[die] Apostel, welche nach seiner Auferstehung von den Toten, nachdem sie von ihm überzeugt worden waren (πεισθῆναι), daß er schon vor seinem Leiden ihnen gesagt habe, er müsse dieses Leiden erdulden und die Propheten hätten es vorausgesagt, von Reue ergriffen wurden (μετενόησαν), weil sie ihn bei seiner Kreuzigung verlassen hatten (ἐπὶ τῷ ἀφίστασθαι αὐτοῦ ὅτε ἐσταυρώθη)“ (Dial. 106,1; jeweils eig. Herv.).

Gegenüber den Angaben in den synoptischen Evangelien überrascht zunächst die Zeitangabe „nach seiner Kreuzigung“ (μετὰ τὸ σταυρωθῆναι αὐτὸν) in Bezug auf die Jüngerhandlungen ἀφίστημι, ἀρνέομαι und διασκεδάνυμι. Anscheinend darf man πάντες ἀπέστησαν in 1 Apol 50 nicht mit der in Mt 26,56 (πάντες ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον) par Mk 14,50 berichteten Jüngerflucht gleichsetzen, sondern muss ἀφίστημι hier als „Abfall vom Glauben“ interpretieren (vgl. in dieser Bedeutung z. B. Lk 8,13). Bestätigt wird dies dadurch, dass im Anschluss nicht von der Verleugnung des Petrus (vgl. Mt 26,70.72; Mk 14,68.70; Lk 22,57; Jh 18,25.27), sondern von einer Verleugnung aller Jünger (ἀρνησάμενοι Pl.) die Rede ist, und ἀρνέομαι als Partizip das vorangehende ἀφίστημι vermutlich temporal oder modal näherbestimmt (wobei allerdings nicht ausgeschlossen werden kann, dass Justin hier doch auf die Verleugnung des Petrus anspielt – das Partizip hätte dann vorzeitige Bedeutung – nur dass er diese als paradigmatisch für alle Jünger verstand). Dieselbe Bedeutung von ἀφίστημι wird dann auch in Dial. 106 vorliegen, wo von ihrem ἀφίστασθαι „als er gekreuzigt wurde“ die Rede ist. Entsprechend deutet Justin auch die vom Propheten Sacharja angekündigte Zerstreuung der „Schafe“ (Sach 13,7; vgl. Mt 26,31 par Mk 14,27) in Dial. 53,5 nicht auf die Jüngerflucht, sondern auf ihr Verhalten nach der Kreuzigung.

Demnach war Justin der Meinung, dass es angesichts der Kreuzigung Jesu zu einer kurzzeitigen Apostasie der Jünger kam, von der sie nach der Auferstehung „umkehrten“ (μετενόησαν) (Dial. 106,1). Diese Apostasie als auch ihre nachösterliche Überwindung mittels einer Belehrung durch den Auferstandenen (dazu siehe weiter unten) gelten ihm zudem als durch die Propheten des Alten Bundes vorhergesagt. Alle drei obigen Zitate fungieren im Kontext nämlich als Belege für die Erfüllung alltestamentlicher Prophetie: Vor 1 Apol 50 wird Jes 52,12–53,8 LXX zitiert, Dial. c. Trypho 53,5 bezieht sich auf Sach 13,7 (siehe Dial. c. Tryph. 53,6) und Dial. c. Trypho 106 auf Ps 21,23f LXX. Während in Dial. c. Tryph. 53,5 das „Zerstreuen der Schafe“ mit dem „Zerstreuen der Jünger“ und in Dial. c. Tryph. 106 die „Verkündigung inmitten der Gemeinde“ (Ps 21,23 LXX) mit der nachösterlichen Verkündigung Jesu „inmitten seiner Brüder, der Apostel“ korrespondiert, ist der Anknüpfungspunkt von 1 Apol 50,5 an den Jesaja-Text nicht eindeutig: Vermutlich sieht Justin den Glaubensabfall der Jünger in dem In-die-Irre-Gehen der Schafe in Jes 53,6 LXX (hier wie dort Stichwort πάντες) angekündigt.

Mit der Idee einer Apostasie der Jünger geht er über das von ihnen in den kanonischen Evangelien Berichtete hinaus: Dort ist *nach* der Kreuzigung lediglich von deren Zweifeln (Mt

28,17), Verwunderung (Lk 24,12), Unglauben (Lk 24,11.25; Jh 20,25.27; sekundärer Mk-Schluss Mk 16,11.13f), Herzensträgheit (Lk 24,25) und –härte (Mk 16,14) und Unverständnis der Schrift (Jh 20,9; vgl. Lk 24,25) beim Auffinden des leeren Grabs (Lk 24,12; Jh 20,9) sowie gegenüber der Auferstehungsverkündigung anderer (Mk 16,11.13f; Lk 24,22–25; Jh 20,25.27) und bei den Erscheinungen selbst (Mt 28,17), also immer im Kontext der Auferstehung, die Rede. Die Idee einer nachösterlichen Apostasie bei der Kreuzigung kann sich also nicht von hier aus erklären. – Die Idee einer nachösterlichen Bekehrung findet sich allerdings in Bezug auf Petrus in Lk 22,32 (καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου). Insofern könnte Justin seine Anschauung vielleicht durch eigenwillige Interpretation aus den Angaben der Evangelien gewonnen haben, indem er das über Petrus Gesagte – wie eventuell seine Verleugnung – auf alle Jünger übertrug. Indes muss dies ganz unsicher bleiben.

Die Umkehr von dieser Apostasie geschah Justin zufolge nicht schon durch die Erscheinungen des Auferstandenen an sich, sondern erst nachdem der Auferstandene sie „überzeugt“ hatte, „dass sein Leiden vorhergesagt war“ (Dial. 53,5; 106,1; vgl. 1 Apol 50,12). Dies erinnert natürlich an Lk 24,25–27.44–46, wo Jesus den Jüngern nach seiner Auferstehung ebenfalls erklärt, dass sein Leiden in den Schriften vorhergesagt war. Einige Forscher erkennen hier denn auch eine direkte Abhängigkeit von Lk 24,44–46 und werten diese als deutlichen Beleg dafür, dass Justin das lk Doppelwerk gekannt und verwendet habe.¹¹³ Die sachlichen Parallelen sind in der Tat nicht zu übersehen, zumal Justin in 1 Apol 50 im Anschluss an die nachösterliche Belehrung wie in Lk 24; Act 1f auf Himmelfahrt und Pfingsten zu sprechen kommt. Terminologisch beschränkt sich die Gemeinsamkeit von Lk 24,44ff und 1 Apol. 50 allerdings auf ein πάντα, dessen intensionale Referenz zudem differiert („alles, was ... über mich geschrieben steht“ in Lk 24,44 vs. „dies alles (sc. was sich ereignet hat)“ in 1 Apol. 50,12). Von einem sicheren Beweis, dass Justin hier von Lk 24,44ff abhängig ist, kann daher keine Rede sein. Immerhin besteht in der Fortsetzung noch eine terminologische Übereinstimmung mit Act 1,8 (1 Apol. 50,12 δύναμιν ... λάβοντες vs. Act 1,8 λήμψθε δύναμιν), aber auch diese ist für eine literarische Abhängigkeit nicht völlig beweiskräftig, da sie auch auf gemeinsamer Tradition beruhen könnte. Man kann aufgrund von 1 Apol 50,12 also höchstens mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit davon ausgehen, dass Justin das lk Doppelwerk kannte.

Die Idee, dass die Jünger erst nachösterlich durch den auferstandenen Christus von der Vorhersage seines Leidens in den Schriftprophetien überzeugt wurden, setzt im Umkehrschluss natürlich voraus, dass die Jünger diese Überzeugung und dieses Verständnis vorher noch nicht besessen hatten.¹¹⁴ An einer anderen Stelle innerhalb des Dialogs mit

¹¹³ Siehe Wendel, *Scriptural Interpretation*, 6 und ebd. FN 15.

¹¹⁴ Wrede deutete diesen vorösterlichen Mangel an Überzeugung als „Unverstand“ und folgerte entsprechend, dass „der Abfall der Jünger“ bei Justin als „Frucht des einstigen Unverstandes [erscheine]“ (Messiasgeheimnis, 244). Dieser Unverstand werde „zugleich als Unglaube und Schuld betrachtet, nach der Auferstehung müssen die Jünger darum Busse thun“ (ebd.). Bei Justin liegt allerdings keinerlei Nachdruck auf dem früheren Mangel an Überzeugung bei den Jüngern noch stellt er ausdrücklich einen kausalen Zusammenhang zwischen dem vorösterlichen Nichtverstehen und ihrem Glaubensabfall „nach der Kreuzigung“ her. Sicherlich aber handelt es sich beim vorösterlichen Nichtverstehen der Jünger nicht um eine „Schuld“, denn nach Dial. 76,6f (siehe oben)

Trypho äußert Justin sogar explizit, dass es vor der Belehrung der Apostel niemandem möglich gewesen sei, diese Weissagungen zu verstehen:

„Wenn nämlich <auch> durch die Propheten in verhüllter Weise verkündet wurde (παρακεκαλυμμένως κηρύκτο), dass der Christus ein Leidender und danach ein über alle Dinge Herrschender sein werde, konnte es doch von niemandem verstanden werden (ἀλλ' οὐν γε ὑπ' οὐδενὸς νοεῖσθαι ἐδύνατο), bis er selbst die Apostel überzeugte (ἐπεισε), dass diese Dinge in den Schriften ausdrücklich verkündet waren (κεκήρυχθαι διαρρήδην).“ (Dial. 76,6; eig. Übers.)

Das vorösterliche Unverständnis der Leidensweissagungen ist bei Justin also keineswegs nur auf die Apostel vor der nachösterlichen Belehrung beschränkt, sondern wird von ihm ins Grundsätzliche gezogen (ὑπ' οὐδενὸς νοεῖσθαι ἐδύνατο). Dieses Unverständnis wird von ihm hier als logische Konsequenz dessen, dass die Propheten diese Dinge παρακεκαλυμμένως verkündeten, interpretiert. Das Christusgeschehen wurde demnach in der Tat ausdrücklich (διαρρήδην) in den Schriften vorhergesagt, aber in einer Weise, dass es niemand vor der nachösterlichen Belehrung durch Christus verstehen konnte.

Es fällt auf, dass der Apologet hier dasselbe Wort (παρακαλύπτω) verwendet, das Lk im Zusammenhang mit dem Unverständnis der Jünger bei den Leidens- und Auferstehungsweissagungen in 9,45 gebraucht hat. Dass dies wohl kein Zufall ist, zeigt die Fortsetzung:

„Er rief nämlich vor der Kreuzigung aus: Es muss der Sohn des Menschen vieles leiden und von den Schriftgelehrten und Pharisäern verworfen werden und gekreuzigt werden und am dritten Tage auferstehen.“ (Dial. 76,7; eig. Übers.)

Die Behauptung, dass niemand die Weissagungen verstehen konnte, belegt Justin genau mit dem Umstand, dass Jesus schon vor der Kreuzigung von seinem Schicksal geredet habe, und legt diesem dazu eine Leidensweissagung in den Mund, die der ersten Leidens- und Auferstehungsankündigung in den Evangelien (Mk 8,31 parr Mt 16,21; Lk 9,22) stark ähnelt, wobei die größte Gemeinsamkeit mit Lk 9,22 besteht (mit Mk gegen Mt Erwähnung Menschensohn; mit Mt gegen Mk Zeitangabe mit Dativ statt mit Präposition). Aufgrund der zahlreichen Berührungspunkte mit dem Lk Doppelwerk liegt die Vermutung nun doch sehr nahe, dass Justin hier von Lk abhängig ist, und dass seine Vorstellung von der bis zu einer nachösterlichen Belehrung der Apostel verhüllten und somit prinzipiell unverständlichen Schriftweissagung des Christusgeschehens nichts anderes als seine Folgerung aus der Lk Darstellung des Jüngerunverständnisses bei den Leidensweissagungen (Lk 9,45; 18,34) und seiner Auflösung (24,25f.45f) ist. Justin hätte somit das in Lk nur von den Jüngern ausgesagte Unverständnis der Leidensankündigungen so interpretiert, dass es weniger etwas über die Jünger als vielmehr etwas über das Wesen dieser Weissagungen aussagt: Wie schon Lk betont hat, war das Schicksal, das Jesus erlitt, nicht nur von ihm selbst, sondern auch schon von den Propheten in den Schriften vorausgesagt worden (vgl. Lk 18,31; 24,26f.44–46). Entsprechend

war es vor der nachösterlichen Belehrung niemandem möglich, die Prophetien zu verstehen. Entsprechend müssen die Jünger nicht wegen des „Unverständs“, sondern wegen des Glaubensabfalls Buße tun (Dial. 106,1!).

muss den Jüngern nach Ostern nicht nur die Weissagung selbst, sondern vor allem deren Schriftgemäßheit erschlossen werden (1 Apol 50,12; Dial. 53,5; 106,1; vgl. 24,26f.44–46). Während sich bei Lk die Aussage über die vorangegangene Verhüllung der Weissagung aber ausdrücklich auf die Jünger bezieht (Lk 9,45: ἦν παρακεκαλυμμένον ἀπ’ αὐτῶν), bezieht Justin sie auf die Art und Weise, wie die Weissagungen verkündet wurden (Dial. 76,6: παρακεκαλυμμένως), so dass sich das Schriftunverständnis auf alle Menschen erstreckt hat, bevor Christus die Apostel „gelehrt hatte, die Prophezeiungen (korrekt) zu lesen“ (1 Apol 50,12). Mit diesem Unterschied mag auch zusammenhängen, dass Justin die Auflösung des Unverständnisses in einer wesentlich rationalistischer anmutenden Terminologie als Lk beschrieben hat: nicht als ein „Öffnen des Verstands“ (24,45) bzw. „der Schriften“ (24,32; vgl. das „Öffnen der Augen“ in 24,31), sondern als ein „Lehren“ (1 Apol 50,12) und „Überzeugen“ (Dial 53,5; 106,1).

Darüber hinaus war es Justin, wenn er auf den Glaubensabfall bzw. der Zerstreuung der Jünger als Schrifterfüllung zu sprechen kommt, ebenfalls wichtig zu betonen, dass die Apostel, nachdem sie von Jesus überzeugt wurden, dass sein Leiden vorhergesagt war, dann auch „in dieser Überzeugung in alle Welt [auszogen], um zu lehren“ (Dial. c. Tryph. 53,5; vgl. 1 Apol 50). Letzteres erinnert stark an 1 Clem 42,3, der davon sprach, dass die Apostel „mit voller Gewissheit des heiligen Geistes auszogen“ (μετὰ πληροφορίας πνεύματος ἁγίου ἐξῆλθον), u. a. nachdem sie „durch die Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus volle Gewissheit erlangt und Vertrauen in das Wort Gottes gefasst hatten“ (πληροφορηθέντες διὰ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πιστωθέντες ἐν τῷ λόγῳ τοῦ Θεοῦ).¹¹⁵

Bei Justin findet sich also mit hoher Wahrscheinlichkeit eine Rezeption und Erweiterung des Lk Konzeptes vom vorösterlichen Schriftunverständnis in Bezug auf das Sterben und Auferstehen des Christus und dessen Auflösung mittels der Belehrung durch den auferstandenen Christus. Letzteres ist bei ihm zudem die Voraussetzung und Motivation für die nachösterliche Bekehrung und weltweite Verkündigungsstätigkeit der Apostel. Dass das frühere Unverständnis demgegenüber die Ursache für ihre Apostasie angesichts der Kreuzigung war, ist zwar ein naheliegender Gedanke, wird von Justin aber nicht ausgesprochen. Für ihn war vielmehr entscheidend, dass diese Apostasie ebenso wie das Christusgeschehen von den Propheten vorausgesagt worden war. Insofern gilt sein Interesse auch nicht dem vorösterlichen Unverständnis der *Jünger*, sondern dem vorösterlichen Unverständnis der *Schriftprophetie*, das er über Lk hinausgehend von den Jüngern auf die gesamte Menschheit übertrug.

¹¹⁵ Siehe oben S. 71 zu Clemens von Rom. Die terminologischen Übereinstimmungen sind zu gering, um eine direkte Abhängigkeit zu postulieren, aber sachlich hat Justin an 1 Clem 42,3 oder eine verwandte Überlieferung angeknüpft.

Gut eine Dekade nach Justins Martyrium gebraucht der mittelplatonische Philosoph Celsus bzw. KELSOS (zwischen 177–180)¹¹⁶ die Idee, dass Jesus die Jünger zu seinen Lebzeiten nicht „überzeugen“ konnte, als ein Argument gegen den Glauben an die Göttlichkeit¹¹⁷ Jesu:

„Solange er lebte, hat er niemanden, nicht einmal seine Jünger überzeugt (μηδένα πείσας μέχρι ἔζη ὃ γε μηδέ τοὺς ἑαυτοῦ μαθητὰς). Dann wurde er bestraft und hat solches ertragen.“ (2,39)

„Als er da war, gewann er zehn von den verdorbensten Schiffern und Zöllnern für sich (δέκα ναύτας καὶ τελώνας τοὺς ἐξωλεστάτους μόνους εἶλε), und auch diese nicht alle. Als er lebte (εἰ ζῶν), konnte er selbst niemanden überzeugen (μηδένα ἔπεισεν), aber nachdem er gestorben ist, vermögen diejenigen, die es wollen, so viele zu überreden (πείθουσιν). ...“ (2,46)¹¹⁸

Aufgrund des stereotyp erscheinenden Hinweises, dass Jesus „niemanden überzeugen“ konnte, „solange er lebte“, erscheint es erwägenswert, ob es sich hierbei nicht um den Umkehrschluss des bei Justin (Dial. c. Tryph. 53,5; 106,1) anzutreffenden Gedankens handeln könnte, dass Jesus die Jünger nach der Auferstehung „überzeugt“ habe. Zumindest wenn man annimmt, dass Kelsos von Justin literarisch abhängig ist¹¹⁹, wird man diese Möglichkeit nicht von vornherein ausschließen können. Allerdings sind die Unterschiede nicht zu übersehen: Bei Justin ist das Objekt der erst nachösterlich gewonnenen Überzeugung, dass Jesu Leiden vorhergesagt war (vgl. Dial. 53,5), bei Kelsos ist es die Identität Jesu. Zudem besteht der Kontrast bei Kelsos nicht in einem Vorher vs. Nachher in der Überzeugung der Jünger, sondern in dem damaligen Misserfolg Jesu, Menschen von sich zu überzeugen vs. dem gegenwärtigen Erfolg der Christen, Menschen von Jesus zu überzeugen (2,46). In ähnlicher Weise kontrastiert Kelsos direkt zuvor (2,45) die mangelnde Leidens- und Sterbebereitschaft der Jünger Jesu mit der Märtyrerbereitschaft der Christen seiner Gegenwart:

„Die Leute ferner, die damals während seines Lebens um ihn waren und seine Stimme hörten und ihn zum Lehrer hatten, die starben weder mit ihm noch für ihn, als sie ihn leiden und sterben sahen, noch ließen sie sich dazu bestimmen, Strafen für nichts zu achten, im Gegenteil, sie leugneten sogar, seine Jünger zu sein; jetzt aber seid ihr bereit, für ihn das Leben zu lassen.“ (2,45)

Es liegt aufgrund des Kontextes nahe, anzunehmen, dass es genau diese mangelnde Leidens- und Todesbereitschaft der Jünger war, die Kelsos zu der Behauptung führte, dass Jesus zu seinen Lebzeiten niemanden, nicht einmal seine eigenen Jünger, überzeugen konnte. An einer anderen Stelle stellt Kelsos denn auch ausdrücklich eine Verbindung zwischen der Meinung der Jünger über Jesus und ihrem Verhalten in der Passion her:

¹¹⁶ Kelsos, *Alethes Logos*. Siehe Rekonstruktion, Übersetzung und Kommentar von Lona, *Wahre Lehre*. Griechischer Text nach Marcovich (Hg.), *Origenes. Contra Celum libri VIII: – Obige Datierung nach B. Aland, Auseinandersetzung*, 2.

¹¹⁷ Vgl. AL [= *Alethes Logos*] 2,9.38.

¹¹⁸ Mit Ausnahme von 2,16 und 2,45 zitiert nach Lona, *Wahre Lehre*; 2,16 und 2,45 nach der Übersetzung von Koetschau (*Origenes, Acht Bücher*).

¹¹⁹ So die einflussreiche These von Andresen, *Logos*, 308–400. Zur Frage nach dem Verhältnis von Kelsos und Justin siehe Cook, *Interpretation*, 7.19f (mit weiteren Literaturangaben).

„Wie sollten wir ihn für Gott halten, [...] der gefangen und gerade von denen, die er seine Jünger nannte, verraten wurde? Und doch durfte er, wenn er Gott war, weder fliehen noch gebunden abgeführt werden, um am allerwenigsten, wenn er für den Retter und Sohn und Boten des größten Gottes gehalten wurde, von seinen Genossen, die persönlich alles mit ihm teilten und ihn zum Lehrer hatten, im Stich gelassen und ausgeliefert werden.“ (2,9)

Kellos (bzw. der von ihm als Sprecher eingeführte fiktive Jude) hält es für völlig ausgeschlossen, Jesus als Gott anzuerkennen, wenn schon die eigenen Jünger dies nicht getan haben. Hätten sie Jesus nämlich wirklich „für den Retter und Sohn und Boten des größten Gottes gehalten“, hätten sie ihn nicht verlassen und verraten dürfen. In diesem Jüngerverhalten während der Passion drückt sich also für Kellos ihre mangelnde Überzeugung aus. Mit der oben bei Justin gefundenen Vorstellung hat das Argument des Kellos also nichts (oder höchstens sehr entfernt etwas) zu tun.

Ebensowenig lässt sich ein Einfluss des Topos vom Nichtverstehen der Jünger auf die Formulierungen des Kellos feststellen. Dass er entsprechende Bemerkungen der Evangelisten speziell zum Unverständnis der Leidensankündigungen kannte, lässt sich indes auch nicht ausschließen. Zumindest wusste er von „Aufzeichnungen der Jünger“ (vgl. 2,16) über das angebliche Vorauswissen Jesu über sein Schicksal (2,13-16). Allerdings bleibt unklar, auf welche Texte Kellos sich hier konkret bezieht. Jedenfalls hält er die Angaben zum Vorauswissen Jesu insgesamt für unhistorisch, denn er wirft den Jüngern – ähnlich wie viele Jahrhunderte später Reimarus¹²⁰ – vor, dass sie „erdichtet“ hätten (τοῖς μαθηταῖς ὡς πλασσομένοις), „dass jener [= Jesus] alles, was mit ihm geschah, vorhergewusst und vorhergesagt habe“ (2,13). Weil sie die Tatsache von Jesu Leiden und Sterben nicht verleugnen konnten (2,15), hätten die Jünger aus apologetischen Gründen die Weissagungen hinzugefügt, „wie wenn man behaupten wollte, dass er unsterblich sei, und ihn als Toten zeigte und zu all diesem hinzufügte, dass er dies eben vorausgeagt habe“ (2,16). Falls Kellos die Bemerkungen zum Passionsunverständnis der Jünger kannte, hätte er diese somit erst recht als unhistorische Dichtung betrachtet. Dass er diesen Punkt nicht erwähnt, obwohl er ihn in seiner Argumentation gut hätte einbauen können, weist dann aber wohl doch eher auf eine fehlende Kenntnis oder zumindest auf eine Nichtbeachtung der Jüngerunverständnis-Texte durch Kellos hin.

Überhaupt lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, inwieweit Kellos die kanonischen Evangelien in der uns heute vorliegenden Gestalt kannte und zur Verfügung hatte: Auf der einen Seite kannte er Stoffe aus allen vier Evangelien, auf der anderen Seite bietet er stets nur Anspielungen und keine Zitate (ebd.).¹²¹ Angesichts seiner sonstigen Detailkenntnisse überrascht es, dass Kellos die Zwölfzahl der Jünger bzw. Apostel anscheinend nicht kennt und statt von ἀλλεῖς ungenau von ναῦτας spricht. Vielleicht waren ihm Zahl und Berufe der Jünger tatsächlich nicht näher bekannt; wahrscheinlicher ist m. E. aber, dass er aus Gründen der Polemik die bedeutungsschwere Zwölfzahl vermieden und die Fischer zu „Seeleuten“ umgestaltet hat.

¹²⁰ Siehe Kap. C.I.1.

¹²¹ Vgl. Heckel, Evangelium, 338 und die dort gebotenen Literaturverweise.

Der heidnische Philosoph konnte das Versagen der Jünger offensichtlich gut in seiner Polemik gegen das Christentum gebrauchen. Dabei überträgt er den Verrat des Judas und die Verleugnung des Petrus gelegentlich auf die gesamte Jüngerschar (2,9.11.45), obwohl er an einer anderen Stelle durchscheinen lässt, dass er wusste, dass es *einen* Verräter und *einen* Verleugner gab (2,18). Überhaupt äußert er sich in 1,62; 2,46 abfällig über Jesu Gefolgschaft.

„Zehn oder elf verrufene Menschen hat Jesus an sich gebunden, Zöllner und Schiffer der schlechtesten Art (ἐπιρρήτους ἀνθρώπους, τελώνας καὶ ναύτας τοὺς πονηροτάτους). Mit diesen lief er hierhin und dorthin weg, und brachte schmählich und kümmerlich Nahrung zusammen.“ (1,62) (vgl. 2,46 oben)

Origenes hat zu 1,62 vermutet, dass Kelsus in seiner Diffamierung der Jünger von Barn 5,9 abhängig gewesen sei¹²², was sicherlich kaum der Fall war. Eher kann man mit Wrede¹²³ mutmaßen, dass der Christentumsgegner hier von einer Tradition abhängig war, welche auch der Schreiber des Barnabasbriefs gekannt hatte. Dass er gerade „Zöllner“ in 1,62 an erster Stelle nennt, lässt vermuten, dass er von einer Polemik gegen die Jünger abhängig ist, die wie die Gegner in Mk 2,16par in dieser Berufsausübung einen Makel empfand. Als heidnischer Philosoph nahm er vermutlich weniger Anstoß an dem Beruf des Zöllners an sich, also fügte er (oder schon die Tradition vor ihm) hinzu, dass es sich um die übelsten ihrer Art handelte. Eher dürften ihm die Seeleute wegen ihrer mutmaßlich geringen Bildung und Vornehmheit als Nachfolger eines Lehrers verächtlich gewesen sein, die er vielleicht daher, wenn es ihm nicht ebenfalls schon traditionell vorgegeben war, in denselben polemischen Zusammenhang stellte und die er bei der Wiederholung in 2,46 auch an erster Stelle nennt.

Trotz dieser abfälligen Bemerkungen über die Jünger kann kein Zweifel bestehen, dass es Kelsos weniger darum ging, die Jünger, sondern vielmehr durch sie Jesus und somit das Christentum als Ganzes – moralisch zu diskreditieren. Ihre Herkunft und ihr Charakter (1,62; 2,64) und ihre fehlende Überzeugung (2,39.46), die dazu führt, dass sie im Stich lassen und verraten (2,9; vgl. 2,46), werfen in seinen Augen ein schlechtes Licht auf den Lehrer. Erst recht lassen sie es als völlig inakzeptabel erscheinen, in diesem Jesus einen Gott zu sehen (2,9) oder gar bereit zu sein, für diesen den Tod auf sich zu nehmen, wenn schon seine eigenen Begleiter ihn verleugneten (2,45).

2. Antike christliche Apokryphen (2.–4. Jh.)

Anders als in den Schriften der „Apostolischen Väter“ finden sich in der außerkanonischen frühchristlichen Literatur, die man „Apokryphen“ zu nennen pflegt, mehrere Belege von explizitem und implizitem Jüngerunverständnis.¹²⁴

¹²² Origenes, *Contra Celsum* I, 63.

¹²³ Wrede, *Messiasgeheimnis*, 107.

¹²⁴ Von einer chronologischen Darstellung wurde in diesem Kapitel aufgrund der unsicheren Datierung vieler der hier behandelten Texte abgesehen. Stattdessen liegt der Gliederung die – im Einzelnen freilich ebenfalls nicht unproblematische, aber heuristisch doch sinnvolle – Einteilung in gnostische bzw. dem Gnostizismus nahestehende (Abschnitt b) und nichtgnostische bzw. nicht erkennbar gnostische Schriften (Abschnitt c) zugrunde. Vorangestellt wird ein Beleg aus den Petrusakten, in dem von einem ehemaligen Anhänger des Simon

a) Ein außerkanonisches Herrenwort

In den PETRUSAKTEN (2.–4. Jh.)¹²⁵ begegnet ein das Jüngerunverständnis konstatierendes Herrenwort. Im Rahmen einer ernsthaften Bitte um Vergebung argumentiert der römische Senator gegenüber Petrus wie folgt:

„Christus (S.58), unser Herr, den du in Wahrheit verkündigst, sagte zu deinen Mitaposteln in deiner Gegenwart: ‚Wenn ihr Glauben habt wie ein Senfkorn, so werdet ihr zu diesem Berge sagen: hebe dich weg, und sogleich wird er sich wegheben.‘ Dich, aber, Petrus, hat dieser Simon [Magus, eig. Anm.] einen Ungläubigen genannt, weil du auf den Wassern gezweifelt hast. [*te autem Petrum hic Simon infidelem dixit, in aquas dubitantem.*] Ich hörte nämlich, dass er auch gesagt hat: ‚Die mit mir sind, haben mich nicht verstanden‘ [*audiui enim et hoc eum dixisse: ‘Qui mecum sunt, non me intellexerunt.’*]. Darum wenn ihr, denen er die Hände aufgelegt und die er selbst erwählt hat, mit denen er auch Wunder gewirkt hat, in Zweifel geraten seid [*dubitabatis*], so habe ich also dieses Zeugnis und werde von Reue ergriffen, und ich nehme zu deinen Gebeten Zuflucht. Nimm dich doch meiner Seele an, der ich von unserem Herrn und seiner Verheißung abgefallen bin. Aber ich glaube, daß er sich meiner erbarmen wird, wenn ich Buße tue.“ (Acta Petri cum Simone = Actus Vercellenses X)¹²⁶“

Marcellus beruft sich in diesem Abschnitt darauf, dass auch die Apostel, obwohl sie von Jesus erwählt und bevollmächtigt wurden, gezweifelt hätten (*dubitabatis*). Er zitiert dazu zwei Jesus-Logia: Das erste entspricht Mt 17,20, dem Spruch über die Berge versetzende Kraft des Glaubens. Weil Petrus aber „auf den Wassern gezweifelt habe“ (eine eindeutige Anspielung auf Mt 14,30f), habe Simon Magus den Petrus einen „Ungläubigen“ genannt. Das zweite ist ein ansonsten unbekanntes Logion, das er mit den Worten einführt: „Ich habe nämlich (oder freilich, *enim*) gehört, dass er auch dieses gesagt hat“. Diese Einleitung lässt zunächst offen, ob es sich bei dem nachfolgenden Ausspruch um ein Wort Jesu oder Simon Magus‘ handelt. Da es sich bei jenen, die „nicht verstanden haben“, im Kontext aber nur um die Jünger Jesu (und nicht etwa um Simons Jünger) handeln kann, muss sich die 1. P. Sg. (*mecum*) auf Jesus beziehen. Allenfalls könnte Marcellus noch gemeint haben, dass Simon neben dem Verweis auf den Zweifel des Petrus auch noch ein Jesus-Logion über das Unverständnis der Jünger als weiteren Beleg für den Unglauben der Jünger angeführt habe. Klar ist jedenfalls, wie die Fortsetzung zeigt, dass Marcellus selbst die Schlussfolgerung zieht, dass die Apostel vormals „gezweifelt“ haben, wozu ihm das zitierte Jesus-Logion über das Unverständnis der Jünger als Bestätigung dient.

Magus ein ansonsten unbekanntes, angebliches Jesus-Wort über das Unverständnis der Jünger zitiert wird (Abschnitt a). – Auf eine genauere religionsgeschichtliche Einteilung der Texte (etwa in valentianische oder sethianische Gnosis) wurde aufgrund der im Einzelnen umstrittenen Zuordnung verzichtet.

¹²⁵ Schneemelcher (Neutestamentliche Apokryphen II, 255) datiert die Petrusakten auf 180–190 n. Chr. Allerdings stellen die Actus Vercellenses, in denen das Agraphon enthalten ist, eine „lateinische Neufassung älterer Petrustradition“ dar „und dürften in dieser Form aus dem (späten) 4. Jahrhundert n. Chr. stammen“ (Klauck, Apokryphe Bibel, 115).

¹²⁶ Übersetzung aus Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen II; lat. Text nach Lipsius/Bonnet (Hg.), Acta Apostolorum Apocrypha I.

In der Erzählung deutet nichts darauf hin, dass der Erzähler die Rede des Marcellus als inhaltlich verkehrt verworfen hätte. Marcellus verweist auf das Logion im Anschluss an ein Wort und eine Begebenheit aus dem MtEv, also aus Sicht des Erzählers aus der autorisierten Tradition. Diesen gegenüber ist es allerdings durch die dazwischengeschobene Instanz („Ich hörte, [...] dass er auch gesagt hat“) mit einem größeren Grad an Unsicherheit versehen. Insofern wird die Authentizität offen gelassen. Dem Autor hat es sicherlich bereits traditionell vorgelegen, so dass es älter ist als die Geschichte in ihrer jetzigen Form. Hans von Campenhausen sieht in diesem Logion in der „Unterstreichung der ‚Fremdheit‘ Jesu für die Seinen“ einen „gnostisierende[n] Zug“. ¹²⁷ Dem hat Joachim Jeremias widersprochen, denn in der Gnosis sei „der Erlöser zwar den Außenstehenden fremd, den Seinen dagegen bekannt“. ¹²⁸ Er verweist stattdessen auf das mk und jh Jüngerunverständnis, in deren Rahmen es sich einfüge. Entsprechend zählt er es zu denjenigen „Agrapha, die inhaltlich formal und überlieferungsgeschichtlich den Jesusworten an die Seite gestellt werden können und deren historische Echtheit ernsthaft erwogen werden kann.“ ¹²⁹ Er vermerkt allerdings auch, dass die Wahl der dritten Person auffalle. In der Tat: In diesem Wort spricht Jesus nicht zu, sondern mit einer oder mehreren anderen, für uns nicht mehr identifizierbaren Person(en) über seine Begleiter. Ein gnostischer Ursprung ist daher nicht auszuschließen. ¹³⁰ Denkbar wäre, dass in einem ursprünglichen Kontext die Adressaten im Gegenzug die wahre Gnosis oder zumindest ein besseres Verständnis als die historischen Begleiter Jesu erhalten. ¹³¹ Nun kann man sich den Sprechakt des Logions als Informationsvermittlung, noch ungezwungener aber als Klage vorstellen. Letzteres spräche nicht notwendig gegen die eben gegebene gnostische Interpretation. Diese Beobachtung eröffnet aber eine Alternative: Der ursprüngliche Sitz im Leben dieses Logions könnte ein Gebet gewesen sein. Die Perlokution wäre in diesem Fall vermutlich: „Offenbare Du es ihnen!“ oder „Öffne Du ihnen den Verstand!“ und der perlokutionäre Effekt, dass es zu einem „Wunder“ des Verstehens kommt. Der Autor hätte das Logion dann möglicherweise in einer Wundergeschichte vorgefunden, was bei diesem Autor angesichts dessen, dass er sich auch sonst ausgiebig aus der Wundertradition bediente, von vornherein viel wahrscheinlicher ist, als dass er es aus einer gnostischen Quelle entnahm.

Unabhängig davon, wie man sich die Vorgeschichte dieses Logions vorzustellen hat, ob es ursprünglich gnostisch war oder nicht oder gar ein echtes Herrenwort: Im jetzigen Kontext ist es ein Zeugnis dafür, wie der Autor der Petrusakten das Jüngerunverständnis verwendet hat. Er hat es Marcellus, einem Anhänger des Simon Magus, in den Mund gelegt und zwar in einer dramatischen Situation: Gerade war Marcellus Zeuge eines sprechenden Hundes

¹²⁷ Von Campenhausen, Kirchliches Amt, 11 FN 3.

¹²⁸ Joachim Jeremias, Unbekannte Jesusworte, 87. Seinem Buch verdanke ich den Hinweis auf dieses Agraphon.

¹²⁹ Ebd., 47.

¹³⁰ Ein Beispiel für ein gnostisches Werk, in dem Jesus zu einem Dritten – Jakobus – vermutlich über die zwölf Jünger redet als „die ... mit mir“ findet sich in 1 ApcJac 4 (nach der Version von Codex Tchacos p. 12; vgl. AcA I/2 1161: „Die, die ich mit mir gebracht habe aus dem [...] (Textlücke)“). Dazu, dass die Jünger an dieser Stelle wahrscheinlich in polemischer Absicht mit den Archonten in Verbindung gebracht werden, siehe unten

¹³¹ Als ungezwungene Fortsetzung eines solchen Ausspruchs könnte man sich z. B. sinngemäß vorstellen: „Daher erkläre du es ihnen“, oder: „Daher bemühe dich erst gar nicht, es ihnen zu erklären, sondern halte es geheim und vertraue es nur wenigen, die würdig sind, an“ etc.

geworden und hatte durch dieses Wunder zugleich die göttliche Autorität Petri und die große Sündhaftigkeit Simons erkannt. So bekennt er Petrus seine Sünde und bittet ihn, bei Gott für ihn um Vergebung zu bitten; denn der Magus hatte ihn überredet, ihm eine Statue mit der Inschrift „Dem jungen Gott Simon“ zu errichten. Im weiteren Verlauf seiner Rede rechtfertigt Marcellus dies damit, dass dieser sich die „Kraft Gottes“ genannt hatte, ferner, dass er Petrus noch nie hatte reden hören und dass er im Glauben noch nicht gefestigt gewesen sei. Daran schließt sich der oben zitierte Abschnitt an (alles A. Petr. 100), in dem er argumentiert: Christus hat über die Macht des Glaubens geredet (Mt 17,20), Petrus aber hat gezweifelt (Mt 14,31), Simon Magus hat Petrus deshalb einen Ungläubigen genannt. Er (Christus oder Simon, indem er ein Jesus-Wort anführt) soll auch gesagt haben: „Die mit mir sind, haben mich nicht verstanden.“ Marcellus zieht daraus die Schlussfolgerung: Wenn die Jünger Jesu gezweifelt haben, dann – „dieses Zeugnis folglich habend“ (*habens ergo hoc testimonium*) – werde er zur Reue geleitet (*paeniteor*, das Passiv ist ungewöhnlich; daher der vorstehende Übersetzungsversuch) und suche (*zu erg.:* deshalb) Zuflucht bei den Gebeten des Petrus (*ad praeces tuas confugio*). Die Referenz von *hoc testimonium* ist unklar: Dem unmittelbaren Kontext zufolge müsste es sich eigentlich auf das Zweifeln der Apostel beziehen. Die Partizipialkonstruktion resümiert in diesem Fall den Vordersatz („diesen Beweis folglich habend ...“). Die Logik der Argumentation scheint aber eher vorauszusetzen, dass Marcellus hier nun auf sein eigenes „Zeugnis“ verweist, nämlich ebenfalls ein Zweifelnder gewesen zu sein. Der Satz könnte dann wie folgt paraphrasiert werden: „Wenn schon ihr, die ihr einen unmittelbaren Kontakt und eine herausgehobene Stellung bei Jesus hattet, zweifeltet, dann besteht auch für mich, der ich ebenfalls dieses Zeugnis besitze (nämlich: gezweifelt zu haben), die Möglichkeit zur Umkehr, und so bereue ich...“

Wie dem auch sei: Klar ist auf jeden Fall, dass Marcellus das Nichtverstehen der Jünger als einen Fall von „Zweifeln“ deutet, und dass er aus der Tatsache, dass auch die Apostel gezweifelt haben, in der Situation einer existentiellen Krise Hoffnung für sich selbst schöpft. Dies steht offensichtlich in einem Gegensatz zu seiner früheren Position, als er noch ein Anhänger des Simon Magus war, der aus dem Zweifeln des Petrus einen ganz anderen Schluss gezogen hatte, nämlich dass dieser „ungläubig“ (*infidelis*) sei. Erzählungen und Jesus-Worte über Zweifel und Unverständnis der Jünger hatten anscheinend dazu gedient, die Autorität der Apostel und des Petrus insbesondere zu diskreditieren. Nun aber, wo Marcellus durch ein Wunder die göttliche Legitimation des Petrus und sich selbst als Sünder erkannt hat, verlieren die Defizite der Jünger ihre distanzierende Funktion und werden nun vielmehr zu einem Mittel der Identifikation.

Auf diese Weise stellt der Autor dem Leser in Form einer (Wieder-)Bekehrungsgeschichte eines Apostaten zwei verschiedene Arten des Umgangs mit „Zweifel“, wobei auch „Nichtverstehen“ unter diese Rubrik fällt, vor Augen: Die erstere ist die zu meidende häretische, die zweite die exemplarische rechtgläubige.

Das Bild, das der Verfasser der Petrusakten hier zeichnet, ist nicht völlig aus der Luft gegriffen: In den außerkanonischen Evangelien und Schriften, die dem Gnostizismus zuzurechnen sind oder nahestehen, gibt es eine Anzahl von Belegen für eine die Jünger diskreditierende Verwendung der Motive des Unglaubens und Unverständnisses der Jünger.

b) Gnostische oder dem Gnostizismus nahestehende Schriften¹³²

Besonders extrem tritt die Polemik gegen das durch Petrus und die zwölf Apostel repräsentierte Christentum im erst vor wenigen Jahren zugänglich gemachten JUDASEVANGELIUM (vor 180)¹³³ in Erscheinung. Direkt in der Anfangsszene wird das Jüngerunverständnis in Szene gesetzt:

„Als er seine Jünger getroffen hatte, (**p.34**) wie sie versammelt dasaßen und Dank sagt[en] über dem Brot, lachte er. Die Jünger [aber] sprachen [zu ihm]: „Meister, warum lachst du über [unsere] (**5**) Danksagung? Oder was haben wir getan? [Dies] ist es (doch), was sich geziemt (zu tun)! Er antwortete zu ihnen: „Über euch lache ich nicht, ihr tut dies (ja) auch nicht a[us eu]rem (eigenen) Willen, sondern (weil) dadurch (**10**) euer Gott Lobpreis [empfangen wird].“ Sie sprachen: „Meister, Du bist [...] der Sohn unseres Gottes.“ Jesus sprach zu ihnen: „Woran erkennt ihr mich? (**15**) Amen, ich sage euch: Kein Geschlecht wird mich erkennen von den Menschen, die unter euch sind. Als seine Jünger aber dies gehört hatten, (**20**) begannen sie sich zu erregen und zu zürnen und ihn zu lästern in ihrem Herzen. **Als Jesus aber ihr Unverständnis (εἰσακρίματα¹³⁴) sah**, [sprach er] zu ihnen: Weshalb hat die Aufregung (**25**) den Zorn herbeigeführt? Euer Gott, der in euch ist, und s[eine ...], (**p. 35**) sie haben zusammen mit euren Seelen sich aufgeregt. Wer von euch stark (genug) ist von den Menschen, [der] s[oll] den vollkommenen Men[schen] auftreten lassen und sich (**5**) vor mein Angesicht stellen.“ Und sie sagen alle: „Wir sind stark (genug).“ Ihr Geist aber konnte es nicht wagen, sich vor sein Angesicht zu stellen, bis auf Judas Iskariot.“ (EvJud p. 33,23–35,10 nach AcA I/2 1226f; eig. Herv.)

Judas gibt dann im Sinne des EvJud ein verständiges Bekenntnis zu Ursprung und Identität Jesu:

„Ich weiß, wer du bist und von welchem Ort du gekommen bist. Du bist aus dem unsterblichen Äon der Barbêlô gekommen; und derjenige, der dich gesandt hat, ist es, (**20**) dessen Namen auszusprechen ich nicht würdig bin“ (EvJud p. 35,15–21),

¹³² Statt einer kaum durchführbaren chronologischen Ordnung (vgl. oben FN 124) folgt die Darstellung einer narrativen, an Sachpunkten orientierten Dynamik: (1) Zunächst werden die beiden Schriften behandelt, in denen sich ein polemischer Gebrauch von Jüngerunverständnis am deutlichsten zeigt: EvJud und TestVer. (2) Daraufhin werden die beiden vor dem EvJud auf dem Codex Tchacos befindlichen Schriften, EpPt und 1ApcJac, die ebenfalls ein Jüngerunverständnis, allerdings nur ein implizites, enthalten, untersucht. (3) In Anschluss an 1ApcJac werden mit 2ApcJac und EpJac zwei weitere Texte mit Jüngerunverständnis aus der Jakobus-Literatur behandelt. (4) An EpJac schließt sich die Behandlung des Jüngerunverständnisses in den „Büchern des Erlösers“ (=PistisSophia 1/3) an, weil in diesem Werk ähnlich häufig wie in EpJac – allerdings in ganz unterschiedlicher Form – ein explizites Jüngerunverständnis begegnet. (5) Abschließend werden noch zwei weitere Werke mit impliziten Jüngerunverständnis-Belegen untersucht: EvThom und ApcPt (kopt., NHC).

¹³³ Die Obergrenze der Datierung ergibt sich daraus, dass es sich bei dem EvJud des Codex Tchacos wahrscheinlich um das bereits von Irenäus erwähnte ‚Evangelium des Judas‘ (Adv. Haer. I 31) handelt. Vgl. Wurst in AcA I/2 1221f; Nagel, Codex I 264.268. – Zitiert wird im Folgenden nach der Übersetzung von Wurst in: AcA I/2 1226–1234. Koptischer Text nach Nagel, Codex I 274–306 (hier auch eine weitere deutsche Übersetzung). Vgl. auch Brankaer/Bethge, Codex Tchacos, mit einem hilfreichen Register der koptischen Wörter und Formen neben einer weiteren Edition des koptischen Textes samt Übersetzung.

¹³⁴ So nach Nagel, Codex I 276 (p. 34,23). Nach Brankaer/Bethge, Codex Tchacos, 264: εἰσακρίματα.

woraufhin Jesus ihm befiehlt:

„Trenne dich von ihnen, und ich werde dir (25) die Geheimnisse des Königreichs sagen, [...]“ (EvJud p. 35,23–25).

Im Gegensatz zu den Jüngern besitzt Judas offensichtlich eine richtige Erkenntnis der Identität Jesu und bekommt deshalb auch die Geheimnisse des Königreichs mitgeteilt¹³⁵, bei denen es sich wohl um die ihm offenbarte gnostische Kosmogonie sethianischer Prägung¹³⁶ handelt (vgl. p. 45,25ff). Im Hintergrund steht ein heftiger Konflikt zwischen einer gnostischen Gruppierung und der sich auf die zwölf Jünger berufenden Mehrheitskirche (vgl. vor allem die Vision der Zwölf p. 37,22ff und die anschließende Auslegung durch Jesus p. 39,19ff: „Ihr seid es, die die Opfer (20) auf jenem Altar darbringen [...] (25) und die Tiere, die hineingeführt werden, sind die Opfer, die ihr gesehen habt, das heißt die vielen (Menschen), die ihr in die Irre führt [...]“). Möglicherweise betrachtet sich die gnostische Gruppierung als von der Mehrheitskirche verfolgt (vgl. die Vision des Judas 44,24ff, in der dieser von den zwölf Jüngern gesteinigt und verfolgt wird).¹³⁷ Anscheinend spricht sie den Kirchenmitgliedern die Möglichkeit ab, Jesus zu erkennen (siehe oben 34,15ff), und ruft indirekt dazu auf, sich von der auf die Jünger sich berufende Kirche zu trennen (vgl. die Aufforderung an Judas, sich von den übrigen Jüngern zu trennen 35,23f). Sie weiß offensichtlich auch, dass es gerade ihre Überzeugung, dass sie den Kirchenchristen die Gnosis absprechen muss, ist, die jene zum Zorn geführt hat (vgl. 34,15ff). Darüber hinaus verurteilt sie die ihrer Meinung nach „falsche[n] Ansichten über Gott, Opfer und die Praxis der Eucharistie¹³⁸ und Taufe“¹³⁹ der die Kirche repräsentierenden Jünger.

Anlass für den folgenden Konflikt ist die „Danksagung“ (p. 34,5 *εὐχαριστία*) der Jünger „über dem Brot“. Dass es sich dabei aus Sicht des Erzählers um ein unverständiges Verhalten handelt, wird durch das Motiv des Lachens Jesu ausgedrückt, das im EvJud noch häufiger als Indikator für menschliche Unwissenheit und Dummheit begegnet.¹⁴⁰ Jesus lacht aber gar nicht über die Jünger, sondern darüber, dass sie mit ihrer Handlung, wovon sie nichts wissen, einem niederen Gott die Ehre geben. Dadurch, dass Jesus distanzierend von „eurem Gott“ redet, fühlen sich die Jünger zu einem Bekenntnis provoziert, das dem in Mt 16,17 ähnelt. Für einen solchen „Sohn“ *ihres* Gottes möchte der Jesus des EvJud aber nicht gehalten werden und

¹³⁵ Die Funktion des Judas im Judasevangelium ist sehr umstritten. Aber zumindest verfügt er über ein „Anfangswissen über die wahre Herkunft“ (Wurst in AcA I/2 1225), das ihn von den anderen Jüngern positiv abhebt.

¹³⁶ Vgl. Wurst, Judasevangelium, in: AcA I/2 1224.

¹³⁷ Nach Koschorke, Polemik, 2f, erfahre man auch in 2LogSeth (NHC VII,2), dass (aus Sicht der Gnostiker) „die Orthodoxen die Gnostiker „im Namen Christi“ verfolgen“.

¹³⁸ Gegen die weit verbreitete Ansicht, dass hinter p. 33,26–34,12 „eine Auseinandersetzung über die kirchliche ‚Eucharistie‘ (im Sinne des Herrenmahls)“ stehe, nun aber Nagel, Codex I 308: Trotz des griechischen Lehnwortes für *εὐχαριστία* in 34,5 sei aufgrund der fehlenden Erwähnung des Kelchs nur an „das Brotbrechen mit Danksagung“ (ebd.), nicht an das Herrenmahl zu denken.

¹³⁹ Pagels/King, Evangelium des Verräters, 82, die konkret von den „fehlgeleiteten Kirchenoberen“ sprechen.

¹⁴⁰ Vgl. Pagels/King, Evangelium, 127: „Wenn Jesus im Judasevangelium lacht, will er auf gedankliche Irrwege aufmerksam machen“. Zum Motiv des Lachens in anderen gnostischen Schriften siehe Nagel, Codex I 277 FN 6.

weist derartige Erkennungszeichen weit von sich. Vielmehr bekräftigt er mit einem Amen-Wort, dass niemand von denen, die „unter ihnen“ (= den Jüngern) sind, ihn jemals erkennen wird. Auf diese Weise macht es der Autor des EvJud fast schon psychologisch einsichtig, wie es bei den Jüngern zu Erregung, Zorn und Lästerung gegen den „judaischen“ Jesus kommen musste (vgl. dazu die theologische Psychologie in der Antwort Jesu 34,24ff). Dennoch ist es aus Sicht des Erzählers nichts Anderes als $\text{MNT}\lambda(\tau)\Theta\text{HT}$, „Unverständnis“ oder „Unverstand“, was die Jünger hier an den Tag legen. Anders als die Evangelien und die übrigen antiken Apokryphen kennt das EvJud – zumindest in der koptischen Übersetzung – also sogar ein Abstraktum, das das Unverständnis der Jünger zum Ausdruck bringt. Der koptische Begriff setzt sich zusammen aus: MNT - „Nominalpräfix zur Bildung von Abstrakta“ + $\lambda\tau$ - „Präfix der Negation“ + ΘHT „Herz, Verstand, Selbst“¹⁴¹ und bedeutet entsprechend „soviel [...] wie ‚Seinszustand ohne Herz/Verstand‘; mit anderen Worten die Jünger werden als geistlos und dumm dargestellt, ohne gesundes Urteilsvermögen und ohne Verständnisfähigkeit“¹⁴².

Jesus erkennt das „Unverständnis“, das sich in ihrer emotionalen Reaktion äußert, welche sich auf das von ihm geäußerte Verdikt gegen sie und die „unter ihnen“ (p. 34,15ff) richtet. Sie tragen wie diese einen Gott der unteren Welt in sich¹⁴³ und sind sterblich. Weil sie einem falschen Gott dienen, können sie die wahre Identität Jesu nicht erkennen, und entsprechend ist auch ihr religiöses Verhalten, das sich besonders typisch in der Danksagung über dem Brot zeigt, fehlgeleitet. Damit vertritt der Verfasser des EvJud in der Gottesfrage einen den kanonischen Evangelien völlig konträren Standpunkt. Für letztere war es natürlich überhaupt keine Frage, dass Jesus der Sohn des Gottes Israels ist. Anders als der Verfasser des EvJud teilen sie in dieser Hinsicht den Standpunkt der von diesem attackierten Jünger. Dennoch ist es interessant und sicherlich mehr als ein Zufall, dass das Unverständnismotiv im EvJud wie im MkEv in Zusammenhang mit Brot und der Frage nach der Identität Jesu steht.¹⁴⁴ Der Zusammenhang von Brot(brechen) und Erkenntnis Jesu findet sich im NT häufiger, z. B. in der Emmausgeschichte.¹⁴⁵ Eine direkte Anspielung an Mk 6,52 dürfte wegen des Singulars „über dem Brot“ ($\epsilon\chi\eta\ \pi\alpha\rho\tau\omicron\varsigma$) aber auszuschließen sein. Man wird also nur eine indirekte Verbindung zu den mk Jüngerunverständnis-Texten herstellen können. Der Autor hat dieses

¹⁴¹ Siehe Register I zu EvJud in Brankaer/Bethge, Codex Tchacos, 291.287.302.

¹⁴² King in Pagels/King, Evangelium, 129.

¹⁴³ Vgl. ebd.

¹⁴⁴ Karen King vermutet, der Autor des EvJud stelle die Ereignisse um die Brotrede Jesu Jh 6,35–64 „zumindest teilweise auf den Kopf“. Dort ist von einem Abfall vieler Jünger und in diesem Zusammenhang erstmals auch vom Verrat des Judas (V.64.70f) die Rede. Im EvJud seien diejenigen, die den Gedanken, Jesu Fleisch bringe Erlösung, ablehnen, diejenigen, die Jesus wirklich verstehen. Vielleicht habe der Autor deshalb Judas als Repräsentanten der Christen seiner Zeit gewählt (Pagels/King, a.a.O., 129f). – Der Konflikt zwischen den beiden Parteien zeigt sich sicherlich im Sakramentsverständnis, aber Bezüge auf das JhEv lassen sich im EvJud ansonsten, soweit ich sehe, nicht nachweisen. Die Bezüge zu den Synoptikern sind eindeutiger. Nach Gregor Wurst kenne der Verfasser das lk Doppelwerk (AcA I/2 1224). Nicht beweiskräftig ist in dieser Hinsicht allerdings die Übereinstimmung des EvJud mit Mt und Lk in der Formulierung „Geheimnisse (Pl.) des Königreichs“ (vgl. Mt 13,11/Lk 8,10 gegen Mk 4,11). Denn dabei handelt es sich um ein *minor agreement*, das seine Existenz einem entsprechenden vormk Logions verdanken könnte.

¹⁴⁵ Siehe Wolter, Lukasevangelium, 785 (zu Lk 24,31) und oben ...

und andere Motive aus der mündlichen Tradition oder anderen Texten aufgegriffen und in polemischer Weise verwendet, womit er keineswegs alleine steht.

Schon Irenäus¹⁴⁶ hatte im Zusammenhang seiner Darstellung der „Barbelognostiker“ (Adv. Haer. I 29ff) ein Judasevangelium erwähnt. Mit der heute wiedergefundenen Schrift stimmt seine Notiz überein, dass dieser Schrift zufolge Judas „als einziger von allen (Jüngern) die Wahrheit erkannt“ habe (Adv. Haer. I 31,1). Direkt im Kapitel zuvor beschreibt er ein dem Judasevangelium verwandtes gnostisch-sethianischen Lehrsystem: Demzufolge hätten viele seiner Jünger nicht erkannt, dass eine Gottheit namens Christus bei der Taufe auf Jesus gekommen sei (Adv. Haer. I 30,13). Ebenso wenig erkannten sie weder Christus noch Jesus, nachdem Christus nach der Kreuzigung eine Kraft auf Jesus gesandt hatte, mit der dieser auferweckt wurde. Der größte Irrtum der Jünger sei gewesen, dass sie meinten, Jesus sei in einem weltlichen Leib auferstanden, obwohl der Auferstehungsleib ein seelischer und geistlicher gewesen sei. Denn sie hätten nicht gewusst, dass „Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben [könne]“ (vgl. 1. Kor 15,50) (Adv. Haer., ebd.). Jesus habe noch 18 Monate unter ihnen gewilt und in dieser Zeit die Wahrheit offenbart bekommen. Diese habe er aber nur einigen wenigen Jüngern mitgeteilt, welche diese Geheimnisse hätten fassen können (I 30,14).

Eine ähnlich scharfe Polemik gegen die Mehrheitskirche wie das Judasevangelium vertritt der Autor des Traktats TESTIMONIUM VERITATIS (Ende 2. – 3. Jh.).¹⁴⁷ Dieser bedient sich allerdings einer ganz anderen Textsorte: Es handelt sich hier um einen diskursiven, homilienartigen Text.¹⁴⁸ Einer Gruppe von Gegnern wirft der Autor vor, dass sie „blinde [Führer?] seien wie die Jünger“: Leider ist dieser Abschnitt nur sehr fragmentarisch erhalten:

„[vier Zeilen fehlen] jeder [halbe Zeile Lücke] wie viele [sie sind]! **Blinde [Führer sind sie wie die Jünger]** {[**ΖΕΝΧΛΥΜΟΕΙΤ**] **ΝΒΑΛΛΕ Ν[Ε ΝΘΕ ΝΜΜΑΘΗΤΗΣ]**}. Sie stiegen {**ΑΥΤΑΛΟ**} [in das Boot, bei ungefähr dreißig] Stadien [sah]en sie [Jesus wan]delnd auf dem Me[er]. Diese] sind [lee]re Zeugen {**ΜΜΑΡΤΥΡΟΣ**}, die Zeugnis geben [nur für sich] selbst “ (TestVer 33,15–27)

Wie Mahé bemerkt,¹⁴⁹ ist „blind“ das einzige sichere Wort in p. 33,20–21. Die Rekonstruktion „blinde Führer sind sie wie die Jünger“ von Giverson/Pearson beruht darauf, dass eine Anspielung auf Mt 15,12–16 vorliegt, was aber äußerst unsicher ist. In Mt 15,14 werden nicht die Jünger als „blind“ bezeichnet, sondern die Pharisäer. Dass im Kontext aber

¹⁴⁶ Mehr zu Irenäus siehe S.136ff.

¹⁴⁷ Zur Datierung siehe Mahé, *Témoignage*, 10f. Zm Werk insgesamt siehe neben der genannten Monographie von Mahé auch Koschorke, *Polemik*, 91–174 sowie Pearson, *NHC IX and X*, 101–120. Dort im Anschluss auch der hier zitierte kopt. Text; vgl. daneben den kopt. Text bei Mahé, *Témoignage*. Die Übersetzung ist meine eigene unter Zuhilfenahme der engl. Übersetzung von Giversen/Pearson in *NHC IX and X* (engl.) und der franz. von Mahé, *Témoignage*.

¹⁴⁸ Pearson, *NHC IX and X*, 102 bezeichnet TestVer als einen „homiletischen Traktat“. Mahé, *Témoignage*, 6 hält es daneben auch für möglich, dass es sich um eine tatsächlich gehaltene Predigt handelt.

¹⁴⁹ Mahé, *Témoignage*, 165.

von den Jüngern die Rede ist, scheint – unabhängig davon, ob in Z. 21 **ΜΑΘΗΤΗΣ** zu ergänzen ist – durch die Fortsetzung Z.22f sichergestellt, denn bei den Zeugen des Seewandels kann es sich eigentlich nur um die Jünger handeln. Andererseits handelt es sich im weiteren Verlauf des Texts bei den „leeren Zeugen“ aber um solche, die meinen, dass sie gerettet würden, wenn sie sich „um des Namens willen“ dem Tod ausliefern (vgl. 34,3–6). Der Verfasser verknüpft offensichtlich das „leere Zeugnis“ der Jünger beim Seewandel Jesu mit dem seiner Ansicht nach „leeren Zeugnis“ der Märtyrer. Aber wie kommt der Autor dazu, die Märtyrer seiner Zeit mit den Jüngern beim Seewandel zu vergleichen? Vielleicht enthält die Fortsetzung des obigen Zitats einen Hinweis:

„und do[ch si]nd sie krank und nicht fähig, [sich] selbst zu erheben {**ΜΑΛΨΤΑΛΟ[ΟΥ]**
ΟΥΛΛΥ}“ (TestVer 33,27–29a)

Der Autor verwendet hier, ohne dass dazwischen ein Subjektwechsel erkennbar ist, mit **ΤΑΛΟ** dasselbe Verb, das er wenige Zeilen vorher in Bezug auf das Einsteigen der Jünger ins Boot verwendet hat. Hier liegt möglicherweise eine allegorische Deutung der Seewandelperikope vor. Dass die Jünger nicht in der Lage waren, sich selbst zu erheben, könnte eine Anspielung auf den gescheiterten Seewandel des Petrus in Mt 14,28ff sein. Die übliche Rekonstruktion mit „ungefähr dreißig Stadien“ geht zwar von einer Anspielung auf die johanneische Version (vgl. Jh 6,19) aus, doch ist die Ergänzung „ungefähr dreißig“ bloße Vermutung, und von „Stadien“ ist auch in Mt 14,24 die Rede.¹⁵⁰ Gleichzeitig stellt dieses Verb vermutlich auch eine Verbindung zu den Märtyrern, von denen in der Fortsetzung die Rede ist, her, denn das Wort **ΤΑΛΟ** „erheben“ wird in der Wendung **ΤΑΛΟ ΕΞΡΑΪ** (wörtl. „nach oben heben“ = opfern) regelmäßig auch im Zusammenhang mit Opferhandlungen verwendet. Nun fehlt in TestVer 33,28f die Näherbestimmung **ΕΞΡΑΪ**. Daher wird der Leser aufgrund des Vordersatzes „sie sind krank“ bei verneintem **ΤΑΛΟ** sicherlich zunächst die Assoziation „sich nicht vom Bett erheben können“ aktualisieren. Aufgrund seiner Enzyklopädie dürfte er durch das Stichwort **ΜΑΡΤΥΡΟΣ** veranlasst bei „sich erheben“ aber auch an „sich opfern“ als mögliche Zweitvedeutung denken, was genau zu der Fortsetzung passt. Denn nach Meinung des Autors opfern diese Märtyrerer in Wirklichkeit nicht sich selbst, sondern folgen lediglich ihrer Begierde, in einer zukünftigen, leiblichen Auferstehung – an die sie unverständigerweise glauben (vgl. 36, 29ff) –, errettet zu werden. Auch wenn der fragmentarische Zustand des Textes letztlich kein sicheres Urteil zulässt, so ist es m. E. doch wahrscheinlich, dass der Autor u. a. durch ein Wortspiel mit den verschiedenen Bedeutungen des Verbs **ΤΑΛΟ**

¹⁵⁰ Vielleicht ist in diesem Zusammenhang auch von Bedeutung, dass in Mt in der Seewandel-Perikope zusätzlich zu **ἐμβαίνω** (Mt 14,22; Mk 6,45; Jh 6,17) im Gegensatz zu Jh zweimal noch von **ἀναβαίνω** (Mt 14,23.32; Mk 6,51) die Rede ist: Während die Jünger ins Boot steigen, steigt Jesus „hinauf auf den Berg“, um zu beten. Nach dem gescheiterten Seewandel steigt Petrus zusammen mit Jesus „hinauf ins Boot“, worauf sich der Sturm legt. Es ist nicht schwer zu sehen, wie diese Darstellung im gnostischen Sinne allegorisch mit Hilfe des Anabasis-Motivs interpretiert werden konnte. Möglicherweise liegt genau dies dem obigen Text zugrunde: Die (Seelen der) Jünger können nicht selbst „hinaufsteigen“, sie sind wie Petrus in Mt 14,32 zum „Aufstieg“ auf Hilfe angewiesen.

Kohärenz zwischen der Seewandel-Perikope und dem von ihm kritisierten Verhalten der Märtyrer hergestellt hat.

Wenn die obige Vermutung stimmt, dass sich der Text gar nicht auf die johanneische, sondern auf die matthäische Version des Seewandels bezieht, dann wird auch sofort einsichtig, worin das „falsche Zeugnis“ der Jünger besteht: in ihrem aus Sicht des Autors falschem Bekenntnis „Du bist wahrhaft Gottes Sohn“ (Mt 14,33), insofern sie ihn damit als Sohn des jüdischen Gottes bekennen. Wie für den Autor des EvJud ist Jesus nämlich nicht der Sohn dieses Gottes der materiellen Schöpfung und des Gesetzes (vgl. TestVer p. 44ff). Die Blindheit der Jünger dürfte also darin bestehen, dass sie die wahre Identität Jesu nicht erkennen. Doch kann dies aufgrund des fehlenden Textes in TestVer 33.15ff nur eine Hypothese sein.

Auf jeden Fall belegen TestVer und EvJud, dass es gnostische Gruppierungen gab, in denen die vorösterlichen Jünger als blind (TestVer) und unverständlich (EvJud) galten, und dass dies als Polemik gegen andere Gruppierungen, in aller Regel gegen die Mehrheitskirche, verwendet wurde. TestVer zeigt außerdem über EvJud hinaus, dass man für die Blindheit der Jünger auch in Geschichten, die aus den kanonischen Evangelien bekannt sind, vermutlich sogar in den Texten dieser Evangelien selbst, Belege für die Blindheit der Jünger finden konnte. In Bezug auf die Seewandel-Perikope musste noch nicht einmal Mk 6,52 herangezogen werden. Selbst die matthäische Version vom Seewandel (Mt 14,22–33) konnte wahrscheinlich in diesem Sinne interpretiert werden – wie es ja auch in ActPetr behauptet wird, wonach Simon Magus aufgrund von Mt 14,28–31 den Vorwurf des Unglaubens gegenüber Petrus erhoben hätte.

In den beiden ersten Schriften des Codex Tchacos, die schon aus Nag Hammadi bekannt waren, dem Brief des Petrus an Philippus (CT 1; NHC VIII,2) und die Erste Apokalypse des Jakobus (CT 2; NHC V,3), begegnet kein explizites Jüngerunverständnis. Wohl aber ist in beiden Schriften vom „Unglauben“ der Jünger die Rede.

Im BRIEF DES PETRUS AN PHILIPPUS (2. oder 3. Jh.)¹⁵¹ wird berichtet, wie die Apostel sich auf dem Ölberg versammeln und ihnen dort auf ein Gebet hin Jesus erscheint. Daraufhin stellen sie ihm folgende Fragen:

„Herr, wir wollen den Mangel der Äonen und ihre Fülle erkennen und wie sie uns festhalten an diesem Wohnort bzw. wie wir zu diesem Ort gekommen sind bzw. in welcher Weise wir (wieder) gehen werden bzw. wie wir (p.135) die [Vollmacht] zum Freimut haben [bzw.] warum die Kräfte mit uns streiten“ (NHC VIII,2 p.134,20–135,2),

worauf Jesus ihnen antwortet:

„Ihr selbst seid es die bezeugen (können), daß ich euch dieses alles (schon) gesagt habe.

¹⁵¹ Die genaue Entstehungszeit ist unbekannt (vgl. AcA I/2 1196f). Bethge/Brankaer vermuten aufgrund der „möglicherweise [...] akute[n] Verfolgungssituation“ mit einer „Abfassung der Schrift in einem Zeitraum vom Ende des zweiten bis spätestens zur Mitte des dritten Jahrhunderts“ (dies. in AcA I/2 1197). Vgl. zur ganzen Schrift auch Brankaer/Bethge, Codex Tchacos, 7–80.

[Aber] wegen eures Unglaubens [NHC: $\overline{\text{MNT}}\overline{\text{ATNA}}\overline{\text{CTE}}$ CT: $\overline{\text{MNTA}}\overline{\text{PICTOC}}$:]¹⁵² werde ich (es) noch einmal sagen.“ (NHC VIII,2 p.135,4–8)¹⁵³

Jesus verweist also darauf, dass er die Antworten auf ihre Fragen schon einmal – also wohl vorösterlich¹⁵⁴ – gegeben hat, er sie wegen ihres „Unglaubens“ aber noch einmal wiederholen werde. Haben die Jünger damals wirklich nicht *geglaubt*, was Jesus gesagt hat? Die geschilderten Umstände sprechen eigentlich eher dafür, dass die Jünger Jesus nicht *verstanden* haben. Warum hätten sie sonst noch einmal nach etwas fragen müssen, das Jesus ihnen schon vorher einmal erklärt hat? Dass sie sich einfach nicht mehr erinnern können oder dass sie nicht zugehört haben, ist ja durch den Verweis auf ihr Bezeugen-Können ausgeschlossen. Vielleicht ist gemeint, dass sie „wegen ihres Unglaubens“ nicht *richtig* zugehört haben. Aber auch das hieße, sie haben Jesus nicht richtig verstanden. Sehr wahrscheinlich impliziert der Text ein früheres Unverständnis der Jünger, und man kann mit Brankaer/Bethge vermuten, dass genau dieser Sachverhalt hier als „Unglauben“ angesprochen wird.¹⁵⁵ In diesem Fall bestünde eine gewisse Analogie zu der Darstellung in den Petrusakten, in denen das Unverständnis als „Zweifel“ gedeutet wurde, was Simon Magus wiederum als „Unglaube“ bezeichnet hatte.

Im Anschluss an Luttikhuisen¹⁵⁶ vermuten Brankaer/Bethge weiter, dass die implizite Behauptung, dass Jesus „[s]eine „gnostische“ Lehre [...] bereits vor Ostern verkündigt [hat]“, „ziemlich sicher gegen die „mehrheitskirchliche“ Theologie gerichtet“ sei, „die mit dem

¹⁵² Koptisch nach Brankaer/Bethge, Codex Tchacos, 18. Alternative Textrekonstruktion für CT 3,14f: $\overline{\text{MNTATNA}}\overline{\text{CTE}}$ (Kassierer et al; vermerkt im Apparat von Brankaer/Bethge, a.a.O.)

¹⁵³ Übersetzung von Bethge/Brankaer in AcA I/2 1202. In CT 1 p. 3 ist die Antwort Jesu an dieser Stelle nur fragmentarisch erhalten, scheint aber inhaltlich im Wesentlichen identisch zu sein: „[Ihr] (könnt) mir bezeugen, daß ich [...] [Aber wegen] eures [Unglaubens] werde ich erneut antworten“ (ebd.).

¹⁵⁴ Oder etwa in einer früheren Erscheinung? Die Rahmenerzählung (der nachösterliche Brief an Phlippus vor der Erscheinung (NHC VIII,3 p.132,12ff) sowie die an Pfingsten erinnernden Ereignisse bald darauf (ebd., p. 139,9ff)) ließe dafür aber nur wenig Raum. Außerdem wird in NHC p. 133,15ff auf die vorösterlichen Versammlungen am selben Ort mit Christus „im Leib“ ausdrücklich hingewiesen.

¹⁵⁵ Wohl zu Recht haben bereits Brankaer/Bethge, Codex Tchacos, 55, herausgestellt: „Dies haben die Jünger offenbar nicht oder nicht richtig verstanden, was hier mit dem Motiv des Unglaubens ausgedrückt wird“. In der Fortsetzung bringen sie dies sogar mit dem Jüngerunverständnis des Mk und Jh sowie weiterer Texten aus den NHC und CT in Verbindung: „Das Motiv der Unwissenheit bzw. des Unglaubens trotz der Offenbarung Jesu während seiner irdischen Wirksamkeit begegnet bereits in neutestamentlichen Schriften etwa im Kontext des so genannten Messiasgeheimnisses bei Mk [FN 66: „Vgl. z.B. Mk 4,10-13.40f; 6,50ff.; 7,18; 8,16-21; 9,5f.19; 10,24; 14,37-41.“], und an mehreren Stellen im Vierten Evangelium [FN 67: „Vgl. z.B. Joh 2,22; 12,16; 16,18.29.“]. Das Jüngerunverständnis findet sich auch in verschiedenen Nag Hammadi-Texten [FN 68: „Vgl. z.B. EvThom 43;91-92; EvMaria BG p. 9,5-12; 17,10-20; ApcPt NHC VII p. 72,10-13; TestVer NHC IX p. 33,21f.; SJC NHC III p. 90,14-91,9.“] sowie in den anderen Schriften des CT [FN 69: Vgl. z.B. „EvJud p. 34,14.“]. Zu EvJud und TestVer siehe oben S.91ff; zu EvThom unten S. 118ff; zu ApcPt (NHC) S. 122f und zu EvMar und SJC siehe S. 123 FN 207.

¹⁵⁶ Luttikhuisen, Gnostic Revisions, 120: „While the author of LetPetPhil connects his Gnostic ideas with the teachings of Jesus Christ as they were understood by the apostles after their final enlightenment, he must have associated non-Gnostic accounts of Christ’s teachings [...] with the unbelief and the incomprehension of the disciples before their enlightenment“.

anfänglichen Unglauben der Jünger in einen indirekten Zusammenhang gebracht wird.“ (Brankaer/Bethge, Codex Tchacos, 56). Diese Meinung haben sie in AcA noch einmal bekräftigt:

„Wahrscheinlich gibt es eine implizite Kritik. Die Lehre der „Mehrheitskirche“ wird auf das Unverständnis der Apostel im Hinblick auf die vorösterliche – gnostische! – Lehre Jesu zurückgeführt“ (Bethge/Brankaer in AcA I/2 1199).

Zwar stimmt, dass Unglaube und Unverständnis der Jünger in einigen gnostischen Schriften gegen die Lehre der Mehrheitskirche gerichtet sind, aber m. E. trifft dies auf EpPetr gerade nicht zu. Die mehrheitskirchliche Position kommt hier nämlich gar nicht in den Blick. Die Fragen der Apostel in NHC VIII p. 134,18–135,2/CT 1 p. 3.1–10) wie auch ihre Gebete (NHC p. 133,21ff/ CT p. 2,55ff) erweisen sie schon vor der anschließenden Offenbarung als Gnostiker. Die „ungläubigen“ Jünger des EpPetr können ja sogar bezeugen, dass Jesus diese gnostische Lehre schon früher geäußert habe. Von daher erscheint es unwahrscheinlich, dass mit Hilfe des Unglaubens dieser Jünger die mehrheitskirchliche Position kritisiert werden soll. Wenn überhaupt, dann wird hier Kritik gegen eine andere gnostische Position geübt.¹⁵⁷ Vordergründig dient die Erwähnung des Unglaubens an dieser Stelle dazu, die Fortsetzung der Erzählung zu motivieren: Weil die Jünger es damals nicht verstanden haben, muss Jesus es ihnen noch einmal sagen. Indirekt ergeht damit die Mahnung an den Leser, nun ganz genau zuzuhören. Das Motiv hat hier also eine rhetorische Funktion. Dadurch, dass Jesus es ihnen noch einmal sagt, wird im Kontext des Briefes außerdem sichergestellt, dass *alle* Apostel die wesentlichen Inhalte der (gnostischen) Lehre Jesu hören. Schließlich wird am Ende der Schrift so etwas wie das „gnostische Pfingsten“ berichtet: Nach einer Predigt des Petrus, die deutlich an die Petrus-Reden in Act erinnert, betet er:

„[...] gib uns den Geist [ΝΟΥΠΝΑ] des Verständnisses [ΟΥΕΠΙΣΤΗΜΗ], damit auch wir Wunder vollbringen!“ (NHC VIII,2 p. 140,5–7)

Daraufhin

„wurden Petrus und die übrigen Apostel sehend [ΑΥΝΑC]¹⁵⁸ und wurden erfüllt [mit] heiligem

¹⁵⁷ Die autoritative Funktion des Petrus in dieser Schrift fällt auf. Die Vermutung liegt nahe, dass der Verfasser die Figur des Petrus benutzt, um eine andere gnostische Position zu korrigieren. Bei dieser dürfte es sich um diejenige handeln, die sich hinter dem Namen „Philippus“ verbirgt. Von diesem wird gesagt, dass er sich von den übrigen Aposteln „getrennt“ (CT p. 3) und „kein Wohlgefallen an unserem Zusammenkommen“ (NHC p. 133) gehabt habe. Dahinter ist eine Gruppe von Christen zu vermuten, die sich von der gnostischen Gruppe des Verfassers (oder gleich mehreren übrigen Gruppierungen) abgesondert hatte. Zweck der Schrift dürfte dann sein, die gnostischen „Philippus-Christen“ wieder zur Gemeinschaft mit anderen christlichen Gnostikern zu bewegen. Wenn diese Hypothese stimmt, würde auch sofort einsichtig, warum nicht nur die Einleitung, sondern die gesamte Schrift den Titel „Brief des Petrus an Philippus“ trägt: Auf der erzählten Ebene stellt der Brief nur die Einleitung dar; auf der Diskursebene richtet sich aber das gesamte Schreiben von gnostischen Christen, die sich zu diesem Zweck auf Petrus berufen, an „Philippus-Christen“.

¹⁵⁸ Bethge/Brankaer weisen AcA I/2 1207 FN 55 darauf hin, dass bei „einer anderen möglichen Lakunenfällung [...] zu übersetzen [...] wäre: „sahen [ihn]“. CT p. 8 enthält anscheinend keinen Hinweis auf ein Sehend-Werden der Apostel, aber auch hier ist durch Erfüllung mit dem Geist und der Heilungsgabe für jeden einzelnen Apostel sichergestellt, dass sie alle nun über die nötige *Episteme* zur Verkündigungstätigkeit verfügen.

Geist. Und jeder einzelne vollbrachte Heilungen. Und sie trennten sich, um den Herrn Jesus zu verkündigen.“ (NHC VIII,2 p. 140,7–13)

Dadurch ist sichergestellt, dass jeder einzelne Apostel den Geist des Verständnisses erhielt, bevor sie sich trennten, um das Evangelium zu verkündigen. Damit stellt sich der Verfasser in diesem Punkt gegen die Position anderer Gnostiker, die den Aposteln genau dieses absprachen. Möglicherweise reagiert er damit auf Kritik aus der Mehrheitskirche (siehe dazu unten zu Irenäus).

Ganz anders stellt sich die Rolle des Zwölferkreises in der so genannten ERSTEN APOKALYPSE DES JAKOBUS (2. oder 3. Jh.)¹⁵⁹ dar. Als Traditionsgaranten kommen diese für den Verfasser nicht in Frage. Stattdessen wird Jakobus beauftragt, die Offenbarung nur dem Addai (Thaddäus?) weiterzugeben, von diesem soll sie in schriftlicher Form zu Manaël gelangen, von ihm zu dessen Sohn Levi, der die Worte ebenfalls noch verbergen soll. Dessen jüngerer Sohn aber werde, nachdem er „über viele Provinzen Herrschaft erlangt“ habe, „veranlassen, daß dieses Wort für viele Provinzen zum Dogma“ werde (CT p. 25) (alles Kap. 11).¹⁶⁰ Hier führt offensichtlich eine gnostische Gruppierung ihre Geheimlehre über diesen Überlieferungsweg bis auf Jesus zurück. Bestandteil dieser Lehre sind auch Offenbarungen über „den Typos [ΝΤΥΠΟΣ] (p. 23) der zwölf Jünger [ΝΜΑΘΗΤΗΣ] und der zweiundsiebzig Paargenossen“ (CT p. 22,26–23,2; vgl. NHC p. 36,1–4) (Kap. 10), doch lässt sich deren Inhalt leider nur noch teilweise rekonstruieren. Die Formulierungen aus Kap. 10 weisen auf Kap. 4 (CT 12,8ff / NHC 25,24ff) zurück. Dort ist von den „zwölf Archonten“ (NHC p.26, 23f; unsicher: CT 12,10 / NHC 25,26) und „zweiundsiebzig Paargenossen“ die Rede. Wahrscheinlich handelt es sich bei dem „Typos der zwölf Jünger“ also um die Archonten. Damit dürften die Jünger im Gegensatz zu Jakobus der „niedereren Wirklichkeit“¹⁶¹ und somit möglicherweise den Gegnern zuzurechnen sein.¹⁶²

¹⁵⁹ Nach Funk (AcA I/2 1155f) scheine 1 ApcJac „die voll entfaltenen valentinianischen Systeme vorauszusetzen“ und dürfte daher „frühestens gegen Ende des zweiten Jahrhunderts“ abgefasst worden sein. Die Aufnahme älteren judenchristlichen Materials (möglicherweise aus einer „größeren (vor-valentinianischen) literarischen Vorlage“ gilt als „sehr wahrscheinlich“ (ebd. 1156). Als *terminus ante quem* ergibt sich, dass die beiden koptischen Übersetzungen wohl spätestens in der ersten Hälfte des 4. Jh. entstanden sind (ebd. 1155; vgl. Marjanen, Woman, 125ff). – Zitiert wird die Übersetzung von Funk in AcA I/2 1159–1180; dessen dort eingeführte Abschnittseinteilung wird im Folgenden als Kapiteleinteilung übernommen. – Für den koptischen Text (CT 2 und NHC V,3) samt einer weiteren deutschen Übersetzung, Wortregister und ausführlichen Bemerkungen zum Inhalt der Schrift siehe Brankaer/Bethge, Codex Tchacos, 81–254.

¹⁶⁰ Letzteres fehlt allerdings in der Version von NHC. Handelt es sich beim Text von NHC vielleicht um eine spätere Bearbeitung, nachdem sich die Hoffnungen der Gruppe hinter 1 ApcJac auf eine allgemeine Legitimierung ihrer Lehren durch einen zu politischer Macht gekommenen, in die Geheimlehre Eingeweihten nicht erfüllt hatten?

¹⁶¹ Brankaer/Bethge, Codex Tchacos, 177.

¹⁶² Funk hält „die Schlußfolgerung [für] unausweichlich, daß die Jünger Jesu – sowohl der engere wie auch der weitere Kreis, im Gegensatz zu Jakobus – mit den Archonten in Verbindung gebracht werden“ (AcA I/2 1172 FN 69), was „im Dienste einer drastischen Abwertung der Jünger“ stehe: „Die (männlichen) Jünger Jesu werden also im wesentlichen – oder jedenfalls zunächst – der feindlichen Seite zugerechnet“ (ebd., 1158). Sehr viel

Außerdem wird den zwölf männlichen Jüngern in Kap. 12 eine Gruppe von sieben weiblichen Jüngerinnen gegenübergestellt, die mit den „sieben Geistern“ in Anlehnung an die Attribute des Geistes in Jes 11,2 identifiziert werden. Von diesen werden allerdings drei („Saphira, Susanna und Johanna“) als Apostatinnen gebrandmarkt (1 ApcJac 13), während drei andere (NHC V,3 enthielt ursprünglich möglicherweise noch einen vierten Namen, siehe AcA I/2 1176 FN 86) als Vorbilder genannt werden:

„Salome und Maria, und auch Arsinoe – diese sind es, die ich dir (p.28) vor Augen führe als würdig des Seienden. Denn sie sind nüchtern geworden, und sie wurden von der **Blindheit geheilt, die in ihrem Herzen** war. Auch haben sie **verstanden (νοῖ), was ich bin**. Dies (geschah) nach der Vorsehung des Vaters.“ (1 ApcJac 13 nach CT p. 27,26ff) (AcA I/2 1176f)

Ihre Vorbildfunktion wird damit begründet, dass sie (1) „nüchtern“ geworden, (2) von der Herzensblindheit geheilt und (3) die wahre Identität Jesu erkannt haben („verstanden, was ich bin“). Damit dürften unterschiedliche Aspekte derselben Sache, nämlich der Hinwendung zur Gnosis im Sinne des Autors gemeint sein. Das Nebeneinander von „Herzensblindheit“ und „verstehen“ erinnert an Mk 6,52; 8,17, vor allem, wenn man bedenkt, dass πῶρω häufig zu πῆρω verschrieben und entsprechend als „verblenden, blind sein“ aufgefasst wurde.¹⁶³ Dabei stellt die Heilung von Herzensblindheit und das Verstehen der Identität Jesu das genaue Gegenstück zum Zustand der Jünger in Mk 6,52; 8,17–21 dar (vgl. die Fortsetzung Mk 8,22–26.27–33!). Eine direkte literarische Abhängigkeit oder gar eine Anspielung auf das MkEv lässt sich daraus zwar nicht ableiten, wohl aber besteht eine Motivverwandtschaft, die auf einen traditionsgeschichtlichen Zusammenhang verweist. Dieser ergibt sich daraus, dass sich 1 ApcJac einer Bekehrungsterminologie bedient,¹⁶⁴ bei der es sich um nichts anderes als um die Umkehrung einer schon vorgnostischen Verstockungsterminologie handelt (vgl. z. B. Eph 4,18), während Mk eben diese Verstockungsterminologie (vgl. die Verbindung von Mk 8,18 über Mk 4,12 zu Jes 6,9f¹⁶⁵) auf die Jünger (zumindest auf ihre Situation vor dem Messiasbekenntnis) angewendet hat. In diesem Zusammenhang gehört auch das Nichtverstehen bzw. Nichtverstehen-*Müssen* in den Bereich der vorkonversionalen Blindheit.¹⁶⁶

zurückhaltender urteilen Brankaer/Bethge. Codex Tchacos, 179: „Leider lässt es der Kontext meistens nicht zu, mit Sicherheit festzustellen, ob die Jünger negativ dargestellt werden“. An anderer Stelle (ebd., 249) äußern allerdings auch sie die Ansicht, dass „die Jünger [...] mit den Archonten gleichsam identifiziert werden“.

¹⁶³ Belege bei Cerfaux, Aveuglement.

¹⁶⁴ Vgl. auch EvThom Log. 28,3f: „meine Seele empfand Schmerz über die Kinder der Menschen, denn sie sind blind in ihrem Herzen und unfähig zu sehen. ... Wenn sie ihren Wein abschütteln, dann werden sie umkehren (**ΜΕΤΑΝΟΕΙ**)“.

¹⁶⁵ Jes 6,9f dürfte der Ausgangspunkt jener Traditionsbildung gewesen sein. Hier sieht man auch den ursprünglichen Zusammenhang von Bekehrungs- und Verstockungsterminologie noch sehr schön (V.10!): Ursprünglich brachten die Verstockungsaussagen die Verweigerung einer Umkehrmöglichkeit zur Sprache. In der Konsequenz konnte dann in späteren Texten (wie z. B. in 1 ApcJac) die Konversion zu einer spezifischen religiösen Gemeinschaft oder Anschauung als Aufhebung genau diesen Zustands gedeutet werden.

¹⁶⁶ Man beachte aber, dass bei Mk das Nichtverstehen auch noch nach dem Messiasbekenntnis (explizit in 9,32) begegnet.

Vielleicht wird am Ende der 1 ApcJac in Abschnitt 14 von der Aufhebung einer derartigen Blindheit in Bezug auf den Zwölferkreis berichtet, doch muss dies aufgrund des schlechten Zustands beider erhaltenen Handschriften an dieser Stelle ganz unsicher bleiben. Dort heißt es (siehe Text in Tabelle 7).

Tabelle 7: 1 ApcJac Ende Abschnitt 14 nach CT 2 p. 29,18–25 und NHC V,3 p. 42,20–26 in den Übersetzungen von Brankaer/Bethge und Funk

1 ApcJac Ende Abschnitt 14:	CT 2. p. 29,18–25	NHC V,3 p. 42, 20–26
Übersetzung von Brankaer/Bethge	„[Und er ¹⁶⁷ tadelte die] Zwölf [wegen des] Unglaubens [in ihrem Herzen]. Er sagte ihnen [ein Wort] und eine Erkenntnis [für ihren Verstand]. Er überzeugte sie, [dass er ¹⁶⁸] von ihnen [fortgehen würde]. [Er] ging zum Rest für eine [Erlösung].“	„Und zu dieser Zeit ging er sogleich (weg). Er wies die Zwölf zurecht und bracht ¹⁶⁹ [über sie] eine Zufriedenheit [und einen Ausfluss] von Gnosis [...]“
Übersetzung von Funk	„... die] Zwölf [...] Unglaube [...] er sagte (?) ihnen [ein ...] und eine Erkenntnis [...] er überzeugte sie [...] von ihnen [...] die Übrigen [...]“	„Zu jener Zeit ging er sogleich und wies die Zwölf zurecht. Er verbannte (?) [aus] ¹⁷⁰ ihnen eine ¹⁷¹ Gewißheit [bezüglich des] Weges (?) der Erkenntnis [... er] über[zeugte sie davon,] daß [...] von] ihnen“

Während Funk dazu tendiert, in NHC V,3 p.42 mit einer Art endgültigen Verstockung der Zwölf zu rechnen,¹⁷² deutet die Übersetzung von Brankaer/Bethge eher auf eine Überwindung des früheren Zustands des Mangels an Gnosis bei den Jüngern hin, wobei auch sie konstatieren:

„Die große Textlücke am Ende von p. 42 macht es unmöglich festzustellen, ob es in NHC V

¹⁶⁷ Wahrscheinlich bezieht sich dies auf Jesus. Brankaer/Bethge, Codex Tchacos, 249, halten allerdings auch Jakobus als Handelnden hier für denkbar.

¹⁶⁸ Ab hier rechnen Brankaer/Bethge (a.a.O.) mit Jakobus als Subjekt.

¹⁶⁹ Anmerkung von Brankaer/Bethge, ebd., 127 FN 30: „Wörtlich: ‚warf‘.“

¹⁷⁰ Anmerkung von Funk, AcA I/2 1178 FN 96: „Denkbar auch das Gegenteil: ‚er legte [in] sie‘ (je nachdem, welches zum Verb gehörige Adverb man sich in der kleinen Lücke vorstellt).“

¹⁷¹ Anmerkung von Funk, AcA I/2 1178 FN 97: „Oder: (?) ‚ihre‘. Falls die obige Restituierung und Deutung des Satzes zutrifft, hat man ‚eine (falsche) Gewißheit‘ zu verstehen.“

¹⁷² Vgl. die Anmerkung in der vorigen FN.

für die Zwölf eine mögliche positive Perspektive gibt.“¹⁷³

Vielleicht ist die Rolle der Zwölf in der Version von NHC gegenüber der in CT aufgewertet worden. Die Erwähnung des Unglaubens (**ΜΗΤΑΠΙΣΤΟΣ**) findet sich in diesem Zusammenhang jedenfalls nur in CT. Trotz des fragmentarischen Charakters dieses Abschnitts lässt sich kaum bestreiten, dass ein (aus Sicht des Autors) defizitäres Verstehen der Offenbarung Jesu als „Unglaube“ qualifiziert wird und dass dieses mit den Zwölfen in Verbindung gebracht wird. Unabhängig davon, ob die Zwölf anschließend in diesem „Unglauben“ verharren oder davon befreit werden, polemisiert der Autor auf diese Weise gegen all jene, die die in 1 ApcJac gegebene Offenbarung nicht anerkennen, und charakterisiert seine eigene (gnostische) Position somit im Umkehrschluss als die rechthgläubige.

Übrigens steht auch Jakobus selbst in 1 ApcJac in der Spannung zwischen Blindheit und Erkenntnis. So bekennt er in dem schönen Hymnus Abschnitt 6 „In mir ist [Unverständ]nis“, während von Jesus gilt: „Du bist in tiefes Unverständnis gekommen, doch hast du dich gar nicht darin befleckt“.¹⁷⁴ Allerdings weiß er auch darum, dass seine wahre Identität jede Unwissenheit, die die menschliche Existenz in dieser Welt begleitet, transzendiert: „Ich war nicht ihresgleichen, doch habe ich mich mit all ihren Sachen bekleidet. [...] In mir ist [Unverständ]nis, und doch bin ich in ihrer [...] in Wissen“ (alles NHC V,3 in AcA I/2 1164f).¹⁷⁵

Schließlich findet sich in 1 ApcJac auch noch ein Beispiel dafür, wie sich mit der Behauptung des Unverständnisses (bzw. genauer: der Unwissenheit)¹⁷⁶ sogar über die Autorität der „Schrift(en)“ hinweggesetzt werden kann:

CT p. 12,13ff: „Jakobus antwortete und sprach: Wie denn, Rabbi? Sind es zwölf Hebdomaden [und] nicht sieben, [wie] wir es in der Schrift haben?“ Jesus sprach: „Der in dieser nämlichen

¹⁷³ Brankaer/Bethge, Codes Tchacos, 250.

¹⁷⁴ Alles nach der Übersetzung aus NHC V,3 von Funk in AcA I/2 1164f. Brankaer/Bethge, Codex Tchacos, 98f, übersetzen kopt. **ΜΗΤΑΤΣΟΟΥΝΕ** (CT) und **ΜΗΤ' ΑΤΗΜΕ** (NHC) jeweils mit „Unkenntnis“

¹⁷⁵ Weitere Beispiele für die Spannung, in der auch das Verstehen des Jakobus steht: NHC V,3 p.27,1ff (vgl. CT p.13,18ff): „Wenn du sie etwa jetzt beziffern willst, so wirst du es nicht vermögen – solange bis du den blinden Verstand [CT: die Blindheit, die in deinem Herzen ist] abwirfst, diese dich umgebende Fessel des Fleisches. Erst dann wirst du zu den Seienden gelangen. Und dann wirst du nicht mehr Jakobus sein, sondern du bist der Seiende.“ (AcA I/2 1163) – Johanneisch mutet der folgende Dialog kurz nach dem oben zitierten Hymnus in NHC V,3 p.29,13 (vgl. CT p. 16,2ff) an: „Jakobus sprach: „Rabbi! Wie willst du denn danach uns [CT: mir] noch einmal erscheinen? Nachdem sie dich gefangen genommen haben und du dieses Los vollendest, wirst du doch zu den Seienden aufsteigen!“ Der Herr sprach: „Jakobus! Danach werde ich dir alle Dinge deutlich machen, nicht nur um deinetwillen, sondern um [des] Unglaubens der Menschen willen, auf daß [Glaube] unter ihnen entstehe.“ (AcA I/2 1166). Am Schluss heißt es dann (NHC p.42,7ff vgl. CT 29,7ff): „Siehe, [ich] habe [dir] alle Dinge [enthüllt, und du hast keinen Mangel] an irgendeinem dieser Worte. Denn du hast [die Erstlingsgabe] der Gnosis empfangen, und [du weißt] jetzt, welches das [dir] Eigene ist. Wandle [entsprechend ..., dann] wirst du [auch das Übrige finden]“ (AcA I/2 1178).

¹⁷⁶ Sowohl Funk als auch Brankaer/Bethge übersetzen **ΣΟΟΥΝ** an dieser Stelle mit „verstehen“ (siehe oben). Die Grundbedeutung von **ΣΟΟΥΝ** lautet aber „wissen, kennen“ (so Brankaer/Bethge, Codex Tchacos, 140).

Schrift geredet hat, ließ nur so weit verlauten, wie er zu verstehen in der Lage war [wörtl. wissen konnte, *kopt.* ⲛⲧⲁⲣϥⲙⲉⲟⲙ ⲉϥⲟⲟⲩⲛⲉ eig. Anm.]. Ich aber werde dir den offenbaren, der aus dem Unbezifferbaren hervorging“

NHC p. 26,2ff: „Jakobus sprach: Wie denn, Rabbi? Sind es zwölf Hebdomaden und nicht mehr sieben, wie sie es in den Schriften sind? Der Herr sprach: Jakobus! Der unter dieser Schrift geredet hat, der hat nur bis dahin verstanden (*kopt.* ⲛⲧⲁⲣϥϥⲟⲟⲩⲛ). Ich aber werde dir den offenbaren, der aus dem Unbezifferbaren hervorging“ (AcA I/2 1162)

Bei der „Schrift“ kann es sich im Mund des Jakobus eigentlich nur um die alttestamentlichen Schriften handeln. Möglicherweise bezieht sich sein Einwand auf eine allegorische Auslegung von Dtn 16,9 und/oder Lev 23,15; 25,8.¹⁷⁷ In seiner Antwort kritisiert Jesus aber nicht diese Auslegung, sondern er relativiert die Schrift als Ganze, indem er konstatiert, die in dieser Schrift redende Person habe nicht über das vollständige Wissen verfügt. Daher kann Jesus die Zahl der Hebdomaden von Sieben auf Zwölf erhöhen. Im Kontext soll damit anscheinend die Zwölfzahl der Archonten (vgl. CT p. 12,8ff par NHC p. 25,24ff) und dadurch deren Typologie auf die Jünger (vgl. CT p. 22,26ff par NHC p. 36,2f) plausibilisiert werden. Nach Funk diene somit auch diese „Schriftkorrektur“ [...] einer drastischen Abwertung der Jünger.¹⁷⁸ Auf jeden Fall zeigt dieses Beispiel, auch wenn es sich nicht um ein *Jünger*unverständnis handelt, wie das mit dem Unverständnis verwandte Motiv der Unwissenheit dazu verwendet werden kann, sich auf frühere Offenbarungsquellen stützende Ansichten zu korrigieren.

In ganz anderer Weise schildert die so genannte ZWEITE APOKALYPSE DES JAKOBUS (2. – Anfang 4. Jh.)¹⁷⁹, wie Jakobus zum Verstehen gelangt:

„Darauf küßte er mich auf den Mund, umarmte mich und sagte: „Mein Geliebter! Siehe, ich werde dir offenbaren, was [die] Himmel nicht wußten – auch nicht ihre Herrscher. Siehe, ich werde dir offenbaren, was jener nie kennenlernte, der sich rühmte [mit den Worten]: ‚[Ich bin Gott, und es gibt keinen] (p. 57) anderen außer mir. Ich bin [aber (?)] lebendig, weil (?) ich ein Vater bin. Habe ich [nicht Macht] über alle Dinge? – Siehe, ich werde [dir] alle Dinge offenbaren. Mein Geliebter, begreife und erkenne {ⲉⲓⲙⲉ} ⲉ ⲗⲓⲱ ⲥⲟⲩⲱⲛⲟⲩⲱ} sie, [damit] du aus diesem Leib entkommst [so] wie ich! Siehe, ich werde dir den [Verborgenen] offenbaren. Strecke jetzt deine [Hand] aus! Umarme mich jetzt!“ Sogleich streckte ich meine [Hände] aus – und ich fand ihn nicht so, wie ich dachte. Danach hörte ich ihn jedoch sagen: „Begreife {ⲉⲓⲙⲉ}! Und umarme mich!“ Da begriff ich {ⲧⲟⲧⲉ ⲗⲓⲉⲓⲙⲉ}. Und ich geriet in Furcht und wurde (zugleich) hoch erfreut.“ (p. 56,14–57,19) (AcA I/2 1191f)

Der Offenbarungsvorgang wird hier durch eine intime Berührung (Kuss auf den Mund, Umarmung) von Seiten des Erlösers initiiert. Doch als anschließend Jakobus Jesus auf dessen

¹⁷⁷ Siehe Funk in AcA I/2 1162 FN 32.

¹⁷⁸ Funk in AcA I/2 1158.

¹⁷⁹ Die Abfassungszeit ist unbekannt; 2. Jh. wird vermutet. Vgl. Funk in AcA I/2 1185; Hedrick in Parrott, Nag Hammadi Codices NHC V,2–5 and VI, 108. Im Folgenden stammt die Übersetzung von Funk (AcA I/2). Der koptische Text wird nach der Edition von Hedrick (in: Parrott, NHC V,2–5 and VI) wiedergegeben.

Aufforderung hin seinerseits umarmen will, scheitert die Handlung. Offensichtlich möchte Jesus nicht physisch, sondern geistlich erkannt werden. Denn in der Folge liegt die Betonung auf dem „Begreifen“: Jesus fordert Jakobus erneut auf, ihn zu umarmen, stellt aber den Imperativ „Begreife!“ voran, und daraufhin „begreift“ Jakobus, ohne dass dabei von einer erneuten physischen Handlung wie dem Handausstrecken oder dem Zustandekommen einer Umarmung berichtet wird. Die mit dem „Begreifen“ einhergehenden Emotionen gleichen allerdings denen einer intimen körperlichen Berührung.

Der mit **τοτε** eingeleitete Satz „Da begriff ich.“ erinnert dabei stark an Mt 16,12; 17,13 (τότε συνῆκαν). Anders als im MtEv wird in 2ApcJac an dieser Stelle allerdings nicht erklärt, was genau von Jakobus nun im Gegensatz zu vorher verstanden wird. Die Szenerie der Intimität lässt aber darauf schließen, dass Jesus selbst hier der Gegenstand der „Erkenntnis“ ist, was auch durch die Bemerkung „ich fand ihn nicht so, wie ich dachte“ (57,13f) und die weitere Fortsetzung¹⁸⁰ nahegelegt wird.

Dies bedeutet natürlich im Umkehrschluss, dass Jakobus die wahre Identität Jesu vor dieser Szene noch nicht begriffen hätte. In der Tat wird Jakobus bereits vorher von Jesus über seine wahre Abstammung, über den Vater, der nicht der Vater der vom Demiurgen geschaffenen Menschen ist, belehrt (vgl. die vorangehende Rede Jesu und hier vor allem p. 51–54). Vielleicht wird das Nichtverstehen des Jakobus gegen Anfang dieser Rede vom Erzähler sogar einmal explizit zur Sprache gebracht, doch muss dies aufgrund von Textverderbnis völlig unsicher bleiben:

„Zu dir sage ich: Höre und begreife! {...} Dein Vater ist nicht mein Vater. Aber mein Vater ist (auch) dir zum Vater geworden. Wie diese Jungfrau, von der du hörst, so [erwähltest (?)] auch du [dir] die Ruhe, [indem du entkamst(?)].“ – Als ich [**nicht begriff** (?), sagte er]: „Höre [... ..] Jungfrau [... ..]“ (p. 51) (AcA I/2 1190).

Die Rekonstruktion und Übersetzung von Funk geht des Weiteren davon aus, dass Jakobus nach der anschließenden Erklärung Jesu äußert, nun verstanden zu haben:

„(Ich sagte) „ (p. 52) [... ..] diese Jungfrau. [Ich] habe [begriffen], wie [sie zurückfand.]“ (p. 51f) (AcA ebd.)

Doch handelt es sich auch hierbei um eine Textkonjekture. Selbst wenn sie zutrifft, bleibt aufgrund der Fortsetzung unsicher, ob Jakobus im Sinne des Autors an dieser Stelle wirklich verstanden hat. Im Folgenden ergeht an ihn jedenfalls eine Ermahnung mit der Aufforderung, sich dem eigentlich Entscheidenden zuzuwenden (p. 52). Dabei handelt es sich um nicht weniger als um die Erkenntnis, dass Jakobus' bisheriger „Vater“ entgegen seinen Beteuerungen nicht barmherzig, sondern gewalttätig und seine Herrschaft zeitlich begrenzt sei (vgl. p. 53), während der „Vater“, den Jesus offenbart, barmherzig und ewig sei (ebd.). Letztlich geht es also bei dem, was Jakobus „begreifen“ soll, um seine Bekehrung von einem Juden zu einem (christlichen) Gnostiker.

¹⁸⁰ Vgl. die anschließende Rede des Jakobus an das Volk p. 57,24–58,1: „Werdet (nun endlich) nüchtern und [erkennt ihn! Denn] ein anderer (als ihr dachtet) [ist in Wirklichkeit jener, den] ihr [gerichtet] habt (?). [... ..]“ (p. 58) Ihr wart in Unkenntnis“ (AcA I/2 1192). Der koptische Text ist allerdings sehr lückenhaft.

In noch einer weiteren, ebenfalls dem Jakobus zugeschriebenen Schrift, der EPISTULA JACOBI APOCRYPHA (NHC I,2) (Ende 1. – 3. Jh.)¹⁸¹ begegnet ein explizites Jüngerunverständnis sogar an mehreren Stellen in auffälliger Weise.

In dieser Schrift teilt Jakobus einem Adressaten, bei dem es sich um Kerinth gehandelt haben könnte¹⁸², eine „Geheimlehre“ (ΑΠΟΚΡΥΦΟΝ) mit, die „[d]er Erlöser [...] nicht (einmal) uns allen, seinen zwölf Jüngern, erzählen [wollte]“ (p. 1,23–25). Vielmehr sei sie nur Petrus und ihm offenbart worden, und auch er, Jakobus, habe „[sie noch nicht (vollständig) erkannt]“ (p. 1,35–2,3; Text unsicher). 550 Tage nach der Auferstehung sei Jesus den zwölf Jüngern erschienen, während diese inklusive Jakobus damit beschäftigt gewesen seien, die Erinnerungen an Jesu Worte in Bücher zu „ordnen“ (vgl. p. 2,7–15). Jesus habe Jakobus und Petrus beiseite genommen und den übrigen Jüngern befohlen, mit ihrer Beschäftigung fortzufahren. Im Geheimen werden Jakobus und Petrus dann aber vor den Büchern der übrigen Jünger gewarnt:

„Wenn [auch die übrigen Jünger meine Worte in ihre] Bücher [geschrieben] haben, als ob {ζωc} [sie verstanden hätten {εαγρνοι} – hütet] euch! Un[verständlich {αν[οητωc]} nämlich haben sie sich] bemüht. Wie [die Unverständigen {[N]δε[νναοητ]} haben] sie gehört, und [wie ...¹⁸³] **haben sie nicht verstanden** {μπογρνοι}.“ (p. 3,1–7) (AcA I/2 1100)

Der Zustand des Codex lässt nicht mit Sicherheit entscheiden, ob die Lücken inhaltlich mit derartig vielen Äußerungen über den Unverstand der Jünger zu füllen sind, wie Hartenstein/Plisch dies in ihrer Übersetzung und Kirchner in seiner Textedition vorgenommen haben. Immerhin ist am Ende von Z. 7 eindeutig von einem Nichtverstehen die Rede, das sich wahrscheinlich (vgl. Z. 2) auf die Jünger bezieht. Sollte die Rekonstruktion von Hartenstein/Plisch korrekt sein, dann würden die Bemühungen der „übrigen Jünger“, die Worte Jesu in Bücher zu fassen, explizit als unverständlich bezeichnet, weil sie sich nur einbilden, verstanden zu haben. Der Satz „Wie [die Unverständigen haben] sie gehört, und [wie die Tauben(?)] haben sie nicht verstanden“ erinnert inhaltlich wie formal (Parallelismus) an Jes 6,9 und an daran anknüpfende Paraphrasierungen mit dem Inhalt „hören und (doch) nicht verstehen“ (vgl. Mk 4,12 par Mt 13,13). Der Unverständnisvorwurf hat hier

¹⁸¹ „Die Datierung des Briefs des Jakobus ist äußerst umstritten“ (Hartenstein/Plisch in AcA I/2 1096). Wegen der Verwendung von Material, das dem der kanonischen Evangelien ähnelt, halten einige Forscher sogar eine Abfassung im 1. Jh. für möglich (siehe die genannten Forscher in AcA I/2 1096 FN 17). Die Mehrheit optiert aber für Ende 2. oder 3. Jh. (vgl. die Argumente in AcA I/2 1096f). – Der gnostische Charakter des EpJac ist umstritten. Mit Hartenstein/Plisch wird er hier als eine „vermutlich [...] gnostische Schrift“ (AcA I/2 1098) betrachtet und entsprechend in diesem Abschnitt behandelt. Anders Colpe, Einleitung, 92: „Es handelt sich also um eine Schrift, die nicht gnostisch und nicht heterodoxer ist als z. B. die Epistula Apostolorum.“ – Übersetzung im Folgenden von Hartenstein/Plisch in AcA I/2 1099–1106; koptischer Text nach Kirchner, Epistula Jacobi Apocrypha.

¹⁸² Von dem Namen des Adressaten am Eingang des als Brief konzipierten Werks ist aufgrund einer Textlücke nur die Endung –thos erhalten. Schenkes Vorschlag, zu „Kerinthos“ zu ergänzen, hat einige Fürsprecher, aber auch Skeptiker gefunden (siehe Hartenstein/Plisch in AcA I/2 1094f FN 6).

¹⁸³ Hartenstein/Plisch in AcA I/2 1100 FN 38 erwähnen die Konjektur von Kirchner (Epistula Jacobi Apocrypha,11): „Wie [die Toren haben] sie gehört und w[ie die Tauben] haben sie nicht gehört“.

wahrscheinlich den Zweck, den Inhalt von Büchern, die Mitglieder des Zwölferteams geschrieben haben sollen, zu diskreditieren – oder zumindest ihre Bedeutung zu relativieren, denn immerhin befiehlt Jesus den übrigen Jüngern ja, mit dieser Beschäftigung fortzufahren, und es wird nicht geleugnet, dass diese Bücher auch Worte Jesu enthalten, nur eben falsch verstandene. Dabei kann sich die Kritik nicht auf alle vier kanonischen Evangelien beziehen, denn das Mk- und LkEv stammten auch nach der damaligen allgemeinen Auffassung nicht von Mitgliedern des Zwölferteams, und selbst wenn hinter Mk die Autorität des Petrus angenommen wurde (vgl. Papias-Fragmente), so gilt Vergleichbares nicht für Lk, welches vielmehr mit Paulus in Verbindung gebracht wurde. Dazu kommt, dass die Formulierung in EpJac p. 2 („als sie sich an das erinnerten, was der Erlöser einem jeden von ihnen gesagt hatte – sei es im verborgenen, sei es öffentlich – und als sie es zu Büchern [ordneten] ...“) nicht gut auf die synoptischen Evangelien passt. Eher sind hier (vielleicht neben den Evangelien des Mt und Jh) andere apokryphe Evangelien im Blick, was auch dadurch bestätigt wird, dass Jakobus von sich sagt, dass auch er damals bereits eine frühere Geheimlehre geschrieben habe (ebd.). Von dieser hieß es schon vorher in der Briefeinleitung:

„Ich habe dir aber vor zehn Monaten eine andere Geheimlehre übermittelt, die mir der Erlöser offenbart hatte. Verstehe {wörtl. **μενε** bedenke} nun aber jene so, wie sie mir, Jakobus, offenbart worden ist.“ (p. 1,28–35) (AcA I/2 1099)

Hartenstein/Plisch meinen, dass der Autor diese frühere Schrift, bei der es sich um 1 ApcJac handeln könnte, im Gegensatz zu den anderen „Büchern“ positiv gesehen habe. Zwar ist kaum zu bestreiten, dass der Verfasser von EpJac an diese frühere Schrift „positiv anknüpft“, aber vielleicht doch nur, um diese dann durch seine eigene zu korrigieren. Offensichtlich will der Autor, dass die frühere Geheimlehre in Übereinstimmung mit der im Folgenden mitgeteilten interpretiert wird. Insofern ist sein Verhältnis zu dieser früheren Schrift eher als ambivalent zu beurteilen. Trotz der harschen Kritik an den Schriften der übrigen Jünger könnte die eigentliche Intention des Autors sogar in der Revision der Position einer früheren Jakobus-Schrift gelegen haben. In diese Richtung weist jedenfalls, dass sich der Vorwurf des Unverständnisses, wenn auch in milderer Form, in der Folge auch gegen Jakobus und Petrus selbst richtet. Schon direkt im Anschluss an den obigen Jüngerunverständnis-Tadel werden auch diese beiden ermahnt und zurechtgewiesen:

„Wollt ihr nicht erfüllt werden? Auch euer Verstand {wörtl. **ζητ** Herz} ist <trunken>. Wollt ihr nicht nüchtern werden? So schämt euch nun!“ (p. 3,8–11) (AcA I/2 1100)

In der Tat erscheinen die Fragen des Jakobus und des Petrus im anschließenden Dialog nicht immer als sehr verständig. Als Jesus sie auffordert, sich an sein Kreuz und seinen Tod zu erinnern, erwidert Jakobus:

„Herr, verkünde uns nicht das Kreuz und den Tod! Diese nämlich sind dir fern.“ (p. 5,35–6,1) (AcA I/2 1101)

Die Leidensscheu des Jakobus¹⁸⁴ ähnelt der des Petrus in den kanonischen Evangelien, nur dass ersterer sich hier mit einem typisch gnostischen (bzw. doketischen) Argument rechtfertigt. Das Argument wird im Folgenden nicht ausdrücklich abgelehnt, die soteriologische Notwendigkeit vom Glauben an das Kreuz Jesu sowie die Notwendigkeit der Furchtlosigkeit gegenüber dem eigenen Tod aber bekräftigt (p. 6,1ff) (AcA I/2 1101f).

Nicht viel später beklagt sich Jesus:

„Früher habe [ich] zu euch in Gleichnissen {ἘΠΙΠΑΡΒΟΛΗ} geredet und **ihr habt's nicht begriffen** {ΝΕΡΕΤῆΡΝΟΕΙ ΕΝ}. Jetzt wiederum rede ich offen mit euch, und **ihr versteht (immer noch) nicht**. {ἸΤΕΤῆΡΑΙΘΑΝΕ ΕΝ}“ (p. 7,1–6) (AcA I/2 1102)

Die Unterscheidung zwischen Rede „in Gleichnissen“ und offener Rede findet sich bereits im MkEv (vgl. ἐν παραβολαῖς Mk 4,2.11 u. ö. vs. Mk 8,32 παρησίᾳ)¹⁸⁵. Inhaltlich noch näher steht der obigen Aussage aber Jh 16,25 (mit ἐν παροιμίαις vs. παρησίᾳ), denn hier werden diese zwei Modi der Rede wie in EpJac ausdrücklich auf zwei verschiedene Zeitebenen (Jh: Perfekt vs. Futur; EpJac „früher“ vs. „jetzt“) verteilt. Dabei ist anzunehmen, dass sich in EpJac „früher“ auf die Zeit vor und „jetzt“ auf die Zeit nach dem Tod Jesu bezieht. Mit dieser Anschauung in Verbindung dürfte stehen, was Jesus in EpJac etwas später sagt:

„... nach der [Trauer] habt ihr mich genötigt, noch weitere 18 Tage bei euch zu bleiben wegen der Gleichnisse.“ (p. 8,1–4) (AcA I/2 1102)

Auch hier wird vorausgesetzt, dass die Jünger vor seinem Tod die Gleichnisse nicht verstanden haben. Nach seinem Tod habe er ihrem Wunsch nach Erklärungen allerdings nachgegeben, obwohl es „für Menschen, <die> auf <die> Lehre hörten“ genügt hätte, „daß sie ‚die Hirten‘, ‚das Säen‘, ‚das Bauen‘, ‚die Lampen der Jungfrauen‘, ‚den Lohn der Arbeiter‘ und die Doppeldrachmen (?) und die Frau‘ verstehen“ (p. 8,4–10), also die nach Meinung des Autors wichtigsten Gleichnisse, die Jesus den Jünger wohl schon vorösterlich mitgeteilt habe. Allerdings redet auch der auferstandene Jesus in EpJac noch gerne in Gleichnissen, vgl. z. B. fast direkt im Anschluss das Gleichnis vom „Dattelpalmen<schößling>“ (p. 7), welches den Jüngern nicht aufgelöst wird. Insofern ist die in der Klage des Unverständnisses ausgedrückte Anschauung vom Autor nicht konsequent zur Anwendung gebracht worden. Möglicherweise war sie dem Autor schon traditionell vorgegeben. Dass die Jünger die Gleichnisse – zumindest ohne Erklärung – nicht verstanden, findet sich ja auch schon in Mk 4,13; 7,18 (par Mt 15,15ff). Ungewöhnlicher ist dagegen, dass die Jünger in dem obigen Zitat auch jetzt, wo Jesus „offen“ mit ihnen redet, immer noch nicht verstehen – und das, obwohl ein polemischer Zweck eher ausgeschlossen scheint: Schließlich handelt es sich bei den so gescholtenen Jakobus und Petrus um die Gewährsleute der Offenbarung des EpJac.

¹⁸⁴ Dass es (zumindest auch) um Leidensscheu geht, wird durch den vorangehenden Kontext sichergestellt, in dem Jesus diese den Jüngern vorwirft: „Wollt ihr nicht aufhören, das Fleisch zu lieben und euch vor dem Leiden zu fürchten? Oder wißt ihr nicht, daß ihr noch mißhandelt, unrechtmäßig angeklagt, ins Gefängnis gesperrt, ungesetzlich verurteilt, grund<los> gekreuzigt und im Sande verscharrt werden werdet, wie ich selbst durch den Bösen?“ (p. 5; AcA I/2 1101).

¹⁸⁵ Dabei lässt sich bei Mk freilich nicht mit letzter Sicherheit sagen, ob παρησίᾳ in 8,32 von diesem Gegensatz her zu interpretierten ist.

Im jetzigen Kontext bezieht sich die Klage des Unverständnisses primär auf einen vorangegangenen Ausspruch Jesu, der von Jakobus nicht verstanden wurde. Dieser hatte Jesus gefragt:

„Herr, auf welche Weise können wir denen prophezeien, die von uns verlangen, daß wir ihnen prophezeien? Denn zahlreich sind die, die uns bitten und von uns erwarten, einen Spruch (Logos) zu hören.“ (p. 6) (AcA I/2 1102)

Demnach bestand gegenüber der Gruppierung hinter EpJac ein Erwartungsdruck hinsichtlich der Fähigkeit, prophetisch reden zu können. Diesem entzieht der Autor radikal den Boden, indem er Jesus antwortet lässt:

„Wißt ihr nicht {ΝΤΕΤΝ̄ CAΥΝΕ ΕΝ}, daß mit Johannes das Haupt der Prophetie entfernt wurde?“ (ebd.)

Diese Rede stößt bei Jakobus auf Unverständnis:

„Ich aber sprach: „Herr, [...] ist es denn möglich, das Haupt der Prophetie abzuschlagen?“ Der Herr sprach zu mir: „Wenn ihr wißt, was ‚Haupt‘ bedeutet, und daß die Prophetie vom Haupt ausgeht, dann begreift {ΕΡΙΝΟΕΙ} (auch), was es bedeutet: ‚Ihr Haupt wurde abgeschlagen.“ (p. 7) Früher habe [ich] ...“ [es folgt die oben zitierte Unverständnisklage (p. 7)]

Die Antwort Jesu entlarvt die Verwunderung des Jakobus, dass es möglich sei, das Haupt der Prophetie abzuschlagen, als ein Nichtbegreifen seiner vorherigen Äußerung. Jesus löst sie den Jüngern aber nicht auf, sondern gibt ihnen im Folgenden Hinweise: (1) „Wenn ihr wißt, was ‚Haupt‘ bedeutet und“ (2) „daß die Prophetie vom Haupt ausgeht, dann begreift ...“. Darüber hinaus erhalten sie (3) in der Klage über ihr Unverständnis den Hinweis, dass es sich „jetzt“ nicht um eine Gleichnis-, sondern um eine „offene“ Rede gehandelt habe. Kombiniert man (1) und (3), so erhält man, dass ‚Haupt‘ in diesem Fall nicht bildhaft, sondern gegenständlich zu verstehen ist. Aufgrund der Erwähnung des Johannes ist anzunehmen, dass Jesus auf den ‚Kopf‘, d. h. die Enthauptung Johannes des Täufers anspielt. Kombiniert man dies wiederum mit (2), so ergibt sich, dass mit der Enthauptung Johannes des Täufers nicht nur der Kopf, sondern auch die Prophetie, die von diesem Kopf ausging, entfernt wurde, d. h. der Spruch Jesu sagt nichts anderes, als was er auch schon vordergründig auszusagen schien, nämlich, dass mit der Enthauptung Johannes des Täufers das prophetische Reden geendet hat. Das Unverständnis des Jakobus hat aber nicht darin bestanden, dass er die Anspielung auf die Enthauptung des Johannes nicht wahrgenommen hätte – das zeigt seine Veränderung der Vokabel von „entfernen“ zu „abschlagen“¹⁸⁶ –, sondern dass er den entscheidenden hermeneutischen Schritt, das ‚Haupt‘ des Johannes im Anschluss mit dem ‚Haupt‘ der

¹⁸⁶ Vgl. Hartenstein/Plisch: „Entfernen = **ΝΟΥΖΕ**. Das ist nicht der gebräuchliche kopt. Ausdruck für „enthaupen“ (AcA I/2 1102 FN 44).

Prophetie zu identifizieren, noch nicht gegangen war. Deshalb blieb es ihm unverständlich, wie man einer abstrakten Größe wie der „Prophetie“ das ‚Haupt‘ abschlagen konnte.¹⁸⁷

Die Funktion der Unverständnisklage dürfte an dieser Stelle in erster Linie darin bestehen, den Leser dazu anzureizen, das zuvor Gesagte noch einmal genauer zu betrachten und den Spruch mit all seinen Konsequenzen für den Umgang der Gemeinde mit Prophetie zu begreifen.

Anders verhält es sich mit einer weiteren, der letzten expliziten Jüngerunverständnis-Äußerung in EpJac. Den letzten Abschnitt seiner Offenbarungsrede beginnt Jesus mit den Worten:

„Ich habe euch den Glauben viele Male dargeboten, mehr aber noch habe ich mich dir, (p. 14) [o Jakobus], offenbart, aber **ihr habt mich nicht verstanden**. {ἸΠΠΕΤῚΝ ΣΟΥΦΟΝῚ}“ (p. 13f) (AcA I/2 1105)

Wie in der Briefeinleitung (p. 1,28ff) und darüber hinaus auch in der Mitte der Schrift (p. 8,31ff) wird hier gegen Ende noch einmal auf die schon früher an Jakobus ergangene Offenbarung rekurriert. Im Unterschied zu dem harschen Unverständnistadel der „übrigen Jünger“ zu Beginn des Offenbarungsdialogs (p. 3, siehe oben) wird hier nun ausdrücklich konstatiert, dass auch Jakobus und Petrus die früheren Offenbarungen nicht verstanden haben. Damit erhärtet sich die oben aufgestellte Hypothese, dass es dem Autor nicht primär oder nicht nur darum ging, Schriften, die im Namen der übrigen Jünger im Umlauf waren, zu diskreditieren, sondern vor allem darum, eine früher im Namen des Jakobus ergangene Offenbarung zu relativieren. Die frühere Offenbarung speziell an Jakobus wird hier ja eigens hervorgehoben, obwohl die vorangegangene Bemerkung von Petrus stammte und Jesus vor und nach dieser Bemerkung beide anspricht. Allerdings beschränkt sich die Funktion dieser Unverständnis-Erwähnung im Kontext nicht nur darauf, die frühere an Jakobus ergangene Offenbarung zu relativieren. Denn durch die Fortsetzung („Jetzt aber sehe ich...“) wird signalisiert, dass die Jünger auch in der Gegenwart der Erzählung aufgrund ihrer emotionalen Reaktionen auf die Worte Jesu (vgl. p. 11 „froh“, p. 12 „traurig“ und die entsprechende Bezugnahme darauf in der Antwort Jesu [p. 14]) noch nicht vollkommen verstehen. Dieses Bild fügt sich in das Eingeständnis des Jakobus am Briefeingang, die Geheimlehre auch bei Abfassung des Briefs noch nicht „(vollständig) erkannt“ zu haben (p. 2). Vielmehr sei die Lehre für den Adressaten und die sich auf diesen berufende Gruppierung („[für dich und] die Deinen“ p. 2) offenbart worden. Das in die Gegenwart partiell andauernde Unverständnis des Jakobus ist also auf den Leser hin berechnet, der selbst tiefer in das Verstehen der früheren und gegenwärtigen Offenbarung eindringen soll (vgl. auch oben zu p. 7).

¹⁸⁷ Dass hier wie in EvThom 52 die alttestamentliche Prophetie abgelehnt werde (so Hartenstein/Plisch, AcA I/2 1102 FN 45; siehe aber ebd., 1098f), möchte ich bezweifeln: Trotz der Verwendung von Logos für „Spruch“ in der Frage des Jakobus (p. 6) ist hier doch eher das Problem der akuten Gemeindepheetie (mag diese auch auf den alttestamentlichen Schriften basieren) im Blick. Werden die alttestamentlichen Schriften dadurch nicht vielleicht sogar aufgewertet? Indem nach EpJac die Prophetie in Johannes als ihrem Haupt kulminiert, wird die Prophetie vor Johannes, und d. h. doch wohl: die alttestamentliche Prophetie, legitimiert und auf ihn als den Vorgänger Jesu hin konzentriert.

Ganz am Schluss kommt noch einmal das Verhältnis des Jakobus zu den übrigen Jüngern in den Blick: Nachdem Jesus „wegging“ (p.15), werden Jakobus und Petrus von den übrigen Jüngern ausgefragt:

„Sie fragten uns: „Was habt ihr vom Meister gehört?“ und „Was hat er euch gesagt?“ und: „Wohin ist er gegangen?“ Wir aber antworteten ihnen: „Er ist hinaufgegangen“, und „Er hat uns ein Versprechen gegeben und uns allen das Leben verheißen und hat uns Kinder, die nach uns kommen, offenbart, [uns] befehlend, (p. 16) daß wir sie lieben sollen, da wir ihretwegen [erlost] würden.“ Und als sie (das) hörten, glaubten sie zwar an die Offenbarung, zürnten aber wegen denen, die geboren werden sollten. Da ich sie nun nicht zum Ärger werden lassen wollte, schickte ich jeden einzelnen an einen anderen Ort.“ (p.15f) (AcA I/2 1106)

Hartenstein/Plisch kommentieren: „Am Ende sendet Jakobus die anderen aus, aber nicht zur Mission, wie eigentlich zu erwarten wäre, sondern aufgrund ihres Unverständnisses (p. 16,2–8)“.¹⁸⁸ Das ist sicherlich zutreffend, auch wenn von Unverständnis hier nicht die Rede ist, sondern von Zorn. Die Schilderung der Jünger ist ambivalent: Sie glauben „zwar an die Offenbarung“, zürnen aber wegen der Nachgeborenen. Letzteres dürfte sich auf die EpJac eigentümliche Lehre der „Erlösung“ um der „Kinder“ willen (siehe die Zusammenfassung der Offenbarung Jesu in der obigen Antwort des Jakobus; vgl. auch den Briefschluss: „ich bete aber, daß durch dich der Anfang gemacht werde. Denn so werde ich erlöst werden können...“ p. 16) beziehen. Wahrscheinlich lehnen die hier geschilderten Jünger dieses progressiv soteriologisch-ekklesiologische Konzept der Erlösung durch geistige Nachkommenschaft ab. Andererseits weiß sich der Autor ansonsten mit ihnen in einer grundlegenden Übereinstimmung („glaubten an die Offenbarung“). Diese Jünger könnten also durchaus andere gnostische Gruppierungen repräsentieren und nicht notwendig die mehrheitskirchliche Position – wie ja auch die „Bücher“ dieser Jünger (p. 2) nicht unbedingt auf die kanonischen Evangelien hindeuteten. Indirekt wird diesen Gruppierungen hier ein defizitäres Verständnis der Offenbarungen Jesu vorgeworfen.

Das Jüngerunverständnis hat im EpJac also vermutlich drei Funktionen: (1) die Schriften anderer (gnostisch?)-christlichen Gruppierungen werden relativiert, (2) aber auch die Bedeutung einer Schrift aus den eigenen Reihen wird relativiert, (3) schließlich soll der Leser selbst tiefer in das Verstehen der früheren und gegenwärtigen Offenbarung eindringen. Funktion (1) ergibt sich aus dem Vorwurf des Nichtverstehens an die „übrigen Jünger“, (2) aus der Feststellung des früheren Unverständnisses des Jakobus, (3) aus dem (auf der Ebene der Erzählung) gegenwärtig teilweise noch andauernden Unverständnis der Offenbarungsempfänger Jakobus und Petrus.

¹⁸⁸ AcA I/2 1097.

Ähnlich prominent wie in EpJac tritt das Jüngerunverständnis auch in den BÜCHERN DES ERLÖSERS, besser bekannt als Kap. 1–135 der sog. Pistis Sophia (2. – 4. Jh.)¹⁸⁹, in Erscheinung, worauf schon William Wrede hingewiesen hat:¹⁹⁰

Gleich zu Beginn dieses umfangreichen Werkes erfährt der Leser, dass Jesus seine Jünger in den elf Jahren nach der Auferstehung nur „bis zu den Örtern (τόποι) des ersten Gebotes belehrte und bis zu den Örtern (τόποι) des ersten Mysteriums (μυστήριον)“ (Kap.1). In Wirklichkeit befänden sich aber in einem zweiten Raum des ersten Mysteriums insgesamt 24 Mysterien. Als Jesus ihnen sagte, dass er aus jenem ersten Mysterium, welches gleichzeitig das 24. von unten gesehen darstellt, hinausgegangen sei, schiebt der Erzähler einen Kommentar ein:

„und nicht haben die Jünger (μαθηταί) gewusst und begriffen (νοεῖν) [αὐτὸν ἵνα ἴδῃ τὸ μυστήριον]“, dass etwas innerhalb jenes Mysteriums (μυστήριον) existiere, sondern sie dachten von jenem Mysterium (μυστήριον), dass es das Haupt des Alls sei [...]“.

Anschließend begründet er dies mit einer recht ausführlichen Auflistung der Dinge, die Jesus ihnen bereits gesagt und die er ihnen noch nicht gesagt hatte. Das Unverständnis der Jünger wird hier nicht getadelt, sondern als Unwissenheit durch das Verhalten Jesu plausibel gemacht und entschuldigt. Entsprechend endet der Einleitungsabschnitt (Kap. 1) mit einem dreimaligen „deswegen“ [εἴπερ]:

„Deswegen haben sie auch nicht gewusst [ἵνα ἴδῃ τὸ μυστήριον] [...] Deswegen nun dachten sie [...] Deswegen nun dachten sie [...]“.

Handelt es sich hierbei um ein nachösterliches Jüngerunverständnis, so spricht Jesus in den Büchern des Erlösers mindestens einmal auch ein vorösterliches Jüngerunverständnis an, allerdings in einer von den kanonischen Evangelien abweichenden Form. Im Rahmen einer langen Rede, in der die Jünger als erste aus dem „Menschengeschlecht“ (Kap. 7) „offen (παρόρησία) [...] und [...] ohne Gleichnis (παραβολή)“ (Kap. 6) den „Anfang (ἀρχή) der Wahrheit (ἀλήθεια) bis (ἕως) zu ihrer Vollendung“ (Kap. 7 u.ö.) erfahren, offenbart Jesus ihnen, dass er als Präexistenter veranlasst hatte, dass die „Kraft [...] des kleinen Jaô [...] und die Seele (ψυχή) des Propheten (προφήτης) Elias [...] in dem Körper (σῶμα) Johannes‘ des Täufers (βαπτιστής) [gebunden]“ seien. An dieser Stelle unterbricht Jesus seine Schilderung

¹⁸⁹ Bei der so genannten „Pistis Sophia“ des Codex Askewianus handelt es sich in Wirklichkeit um zwei selbständige Schriften (plus einem fragmentarischen Nachtrag aus einer dritten Schrift), von denen die erste ursprünglich „Bücher des Erlösers“ hieß (vgl. Puech/Wurst in AcA I/2 1291). Schmidt, Pistis Sophia, LXXXII, datiert diese in die zweite Hälfte des 3. Jh. Einige ältere Autoren haben Teile der „Pistis Sophia“ ins 2. Jh. datiert (z. B. Legge, zitiert bei Schmidt, Pistis Sophia, LXXXIII, einige neuere Autoren neigen hingegen zu einer Datierung ins 4. Jh. (z. B. Pearson, Gnosticism and Christianity, 74). – Die neueste verfügbare Textedition und deutsche Übersetzung stammt immer noch von Carl Schmidt, die im Folgenden auch zitiert werden (koptischer Text nach Schmidt/MacDermot, Pistis Sophia; deutsche Übersetzung inklusive der dort eingefügten griechischen Lehnwörter des koptischen Textes nach Schmidt, Pistis Sophia).

¹⁹⁰ Wrede, Messiasgeheimnis, 247.

der Zeit vor seiner Geburt (vgl. die ausdrückliche Wiederaufnahme der Rede am Beginn von Kap. 8) und fügt eine Episode aus seiner irdischen Zeit mit den Jüngern ein:

„Deshalb nun habt ihr einstmals gezweifelt [ΛΤΕΤΗΡ-ΖΗΤΩΝΑΥ], als ich zu euch sagte: „Johannes sagte: Ich bin nicht der Christus“ [Vgl. Joh 1,20.], und ihr sagtet mir: „Es steht geschrieben in der Schrift (γραφή): Wenn der Christus im Begriff ist zu kommen, so wird Elias vor ihm kommen und seinen Weg bereiten.“ [Vgl. Matth. 17,10.] Ich aber (δέ) sagte zu euch, als ihr mir dieses sagtet: „Es ist Elias zwar (μέν) gekommen und hat alles bereitet, wie (κατά-) geschrieben steht, und sie haben ihm getan, wie ihnen beliebte.“ [Vgl. Matth 17,11.12.] Und als **ich erkannte, dass ihr nicht begriffen (νοεῖν) hattet [ΝΤΕΡΕΙΕΙΜΕ ΧΕ ΜΠΕΤΗΝΟΙ]**, dass ich zu euch in Betreff der Seele (ψυχή) des Elias, die in Johannes dem Täufer (βαπτιστής) gebunden ist, geredet hatte, antwortete ich euch in der Rede offen (παρόρησία) von Angesicht zu Angesicht: „Wenn es euch gefällt, Johannes den Täufer (βαπτιστής) anzunehmen: er ist Elias, von dem ich gesagt habe, dass er kommen wird. [Vgl. Matth 11,14.]“ (Kap. 7)

Jesus erinnert die Jünger daran, dass sie, nachdem er ihnen gesagt hatte, dass Elia schon gekommen sei (vgl. Mt 17,11f par Mk 9,13), nicht begriffen hätten, dass die Seele des Elia in Johannes dem Täufer gebunden sei. Deshalb hätte er sie im Anschluss über die Identität der beiden aufgeklärt. Im MtEv lesen wir stattdessen, dass die Jünger eine solche Erklärung nicht nötig hatten; vielmehr „verstanden sie“ – offensichtlich von selbst –, „dass er mit ihnen über Johannes den Täufer geredet hatte“ (Mt 17,13), was angesichts der Tatsache, dass nach Mt die Identifizierung von Johannes mit Elia schon vorher öffentlich geschehen war (Mt 11,14), allerdings auch nicht mehr so schwierig war. Bei Mk fehlt an dieser Stelle (nach Mk 9,13) sowohl eine Auflösung durch Jesus als auch eine Bemerkung über das Verstehen oder Nichtverstehen der Jünger. Nicht nur die Reaktionen, auch der Anlass für den Spruch Jesu wird in den Büchern des Erlösers anders geschildert als in den Evangelien, wo die Jünger im Anschluss an die Verklärung Jesu fragen, warum die Schriftgelehrten sagen, dass Elia zuerst kommen müsse. Hier verweisen die Jünger nun selbst im Anschluss an Jesu Auskunft, dass Johannes der Täufer geleugnet habe, der Christus zu sein, darauf, dass die Schrift sage, dass vorher noch Elia komme. Möglicherweise hat der Verfasser der Bücher des Erlösers in diesem Abschnitt auf ein uns unbekanntes Evangelium zurückgegriffen, das ein Unverständnis der Jünger im Anschluss an das Jesus-Wort über das Gekommen-Sein des Elia dann vermutlich bereits enthalten hätte. Die Abweichungen könnten aber auch aus einer lückenhaften bzw. fehlerhaften Erinnerung der Evangelien-Texte resultieren. Oder hat der Autor die kanonischen Evangelien gar bewusst subtil in seinem Sinne verändert? Die Formulierung des Objekts des Nichtverstehens („in Betreff der Seele (ψυχή) des Elias, die in Johannes dem Täufer (βαπτιστής) gebunden ist“) weist jedenfalls auffällige Übereinstimmungen mit dem vorangehenden Kontext der Offenbarungsrede Jesu auf („Die Kraft aber (δέ) des kleinen Jaô [...] und die Seele (ψυχή) des Propheten (προφήτης) Elias, sie sind gebunden in dem Körper (σῶμα) Johannes‘ des Täufers (βαπτιστής)“). Entweder hat er den Bezug auf die Gebundenheit der Seele im Körper bewusst in seine (fehlerhaften) Erinnerungen der Evangelien-Texte einfließen lassen, oder er hat an dieser Stelle in eine mutmaßliche Vorlage eingegriffen, oder er hat die Formulierung einer solchen bereits entnommen und sie in der Offenbarungsrede mit seinen eigenen Vorstellungen über die „Kraft des kleinen Jaô“ erweitert.

Wie auch immer die Szene literargeschichtlich zu beurteilen ist: In der vorliegenden Form erfüllt sie für den Verfasser jedenfalls den Zweck, die in Jesu Offenbarungsrede geäußerte Lehre mittels Verweis auf frühere Jesus-Worte zu bestätigen: Dass die „Seele des Elias“ im „Körper des Johannes gebunden“ sei, habe Jesus damals schon gemeint, wenn er davon sprach, dass Elia in Gestalt von Johannes dem Täufer schon gekommen sei (vgl. Mt 11,14; 17,11f), und genau dies hätten die Jünger damals nicht verstanden.

Auf das Nichtverstehen wird sich vermutlich auch der am Anfang der Rückblende erwähnte „Zweifel“ (kopt. ⲉⲏⲧⲥⲛⲁⲮ wörtlich: „zwei Herzen“¹⁹¹) der Jünger beziehen. Da die bohairischen und fajumischen Handschriften dieselbe Paraphrasierung „zwei Herzen haben“ u. a. auch in Mt 14,31 verwenden – die sahidischen übernehmen hier $\delta\iota\sigma\tau\acute{\alpha}\zeta\omega$ als griechisches Lehnwort¹⁹² –, scheint hier eine Parallele zur Rede des Marcellus in den Petrusakten (Act. Verc. X) vorzuliegen: Während Jesus in den Büchern des Erlösers einen Fall von Jüngerunverständnis als „Zweifel“ bezeichnet, führt Marcellus ein Jesus-Wort über das Unverständnis der Jünger als Beispiel für deren „Zweifel“ an. Anders als in den Petrusakten gibt es hier allerdings keine Anzeichen dafür, dass das Unverständnis der Jünger dadurch in den Bereich des „Unglaubens“ (so Simon Magus nach der Auskunft des Marcellus) oder wenigstens des „Kleinglaubens“ (vgl. Mt 14,31) gerückt wird. Vielmehr liegt dem Autor dieses Werks anders als anderen gnostischen Schriftstellern jeder polemische Zug gegen die Apostel fern. Für ihn sind die Jünger Jesu nicht nur die ersten Hörer der Offenbarung, sondern diejenigen, „welche die ganze Welt ($\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$) retten werden“, und zwar nicht (nur), weil sie die empfangene Offenbarung weitergeben, sondern weil sich ihre Seelen von denen aller übrigen Menschen unterscheiden:

„Denn ($\gamma\acute{\alpha}\rho$) alle Menschen, die auf der Welt ($\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$), haben Seelen ($\psi\upsilon\chi\omicron\iota$) aus der Kraft der Archonten ($\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$) der Äonen ($\alpha\iota\omega\acute{\nu}\epsilon\varsigma$) empfangen, die Kraft aber ($\delta\acute{\epsilon}$), die in euch sich befindet, ist von mir; eure Seele ($\psi\upsilon\chi\eta$) aber ($\delta\acute{\epsilon}$) gehört der Höhe an.“ (Kap. 7); „und als eure Zeit vollendet war, wurdet ihr geboren in der Welt ($\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$), ohne dass Seelen ($\psi\upsilon\chi\alpha\iota$) der Archonten ($\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$) in euch sind.“ (Kap. 8)

Es ist anzunehmen, dass der Autor der Bücher des Erlösers wusste, dass er sich mit dieser Lehre der archontenfreien Seelen der Jünger in Widerspruch zu anderen gnostischen Gruppierungen befand.¹⁹³ Das könnte jedenfalls erklären, warum er Jesus betonen lässt, dass er diese Lehre den Jüngern schon „von Anfang an“ gegeben habe:

„[...] denn als ich mich aufgemacht hatte zur Welt ($\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$), führte ich von Anfang an zwölf Kräfte mit mir, wie ($\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$ -) ich es euch von Anfang an gesagt habe“; „Denn ($\gamma\acute{\alpha}\rho$) ich habe euch oftmals gesagt, dass ich die in euch befindliche Kraft aus den zwölf Erlösern ($\sigma\omega\tau\eta\rho\epsilon\varsigma$),

¹⁹¹ Vgl. Crum, Coptic Dictionary, 347.714.

¹⁹² Vgl. ebd., 714.

¹⁹³ Vgl. 1ApcJac 4 und 10 (siehe oben), wo die Jünger mit den Archonten in Verbindung gebracht werden und dadurch vermutlich gegenüber Jakobus und einem Kreis von Jüngerinnen abgewertet werden.

welche sich in dem Lichtschatz¹⁹⁴ (-θησαυρός) befinden, gebracht habe.“ (Kap. 7)

Die hier und im Kontext (Kap. 7f; vgl. auch 96) wiederholt begegnende Zwölfzahl lässt keinen Zweifel zu, dass der Autor bei der Zahl der Menschen, deren Seele nicht aus der Kraft der Archonten ist, an zwölf gedacht hat, also an zwölf Jünger, die aus allen Menschen herausragen. Trotz des von ihnen in Kap. 7 berichteten „Zweifels“ wird der gesamte Zwölferkreis vom Autor also als Traditionsträger, ja sogar als Heilsmittler, autorisiert. Die Reminiszenz an ein (wohl schon als bekannt vorausgesetztes) früheres Jüngerunverständnis hat hier nur die Funktion, die Lehre der Bücher des Erlösers als die ursprüngliche zu plausibilisieren: Der Leser soll erkennen, dass das, was Jesus den Jüngern damals gesagt hat, als sie das Wort über das Gekommen-Sein des Elia noch nicht verstanden hatten, genau mit dem übereinstimmt, was er ihnen nun ausführlicher erklärt.

Später, in Kap. 96, wird die soteriologische Funktion der Zwölf bestätigt. Anschließend wird eine Hierarchie bezüglich der himmlischen Throne eingeführt:

„eure Throne (θρόνοι) werden dem meinigen angeheftet sein in meinem Reiche. Deswegen habe ich einst zu euch gesagt: „Wo ich sein werde, da werden mit mir auch meine zwölf Diener (διάκονοι) sein.“ Aber (ἀλλά) Maria Magdalena und Johannes, der Jungfräuliche (παρθένος), werden überragen alle meine Jünger (μαθηταί), und alle Menschen, die Mysterien (μυστήρια) in dem Unaussprechlichen empfangen werden, werden zu meiner Rechten und zu meiner Linken sein, und ich bin sie und sie sind ich, und sie werden mit euch in allen Dingen gleich sein, nur vielmehr (ἀλλά πλήν) werden eure Throne (θρόνοι) den ihrigen überragen und mein eigener Thron (θρόνος) wird den eurigen überragen.“ (Kap. 96)

Demnach bekommen Maria Magdalena und Johannes nach Jesus und vor allen übrigen Jüngern die höchste Ehrenstellung zugewiesen. Von Maria heißt es an anderer Stelle auch:

„Du, deren Verstand mehr als alle Deine Brüder auf das Himmelreich gerichtet ist.“ (Kap. 17).

Wie verhält sich Maria dann zu den Zwölfen? Da sie in dem Werk der Hauptgesprächspartner Jesu ist, wäre es nur natürlich, dass auch sie zu den in Kap. 7 und 8 mit „euch“ angeredeten Personen gehört. Entsprechendes gilt für Kap. 96, wo direkt vor der Herausstellung von Maria und Johannes in einer Abwandlung des Jesus-Wortes Jh 12,26 von den „zwölf Dienern“ die Rede ist. M. E. muss man ernsthaft in Erwägung ziehen, dass der Autor Maria zu den zwölf „Erlösern“ gerechnet hat. Dasselbe würde dann auch von den anderen Gesprächspartnern Jesu gelten. Als solche werden neben Maria Magdalena noch zehn weitere genannt: Maria (die Mutter Jesu), Philippus, Petrus, Martha, Johannes, Andreas, Thomas, Matthäus, Jakobus und Salome (vgl. AcA I/2 1295). Werden hier die Konturen eines alternativen gnostischen Zwölferkreises sichtbar? Der Autor hätte dann eine andere Strategie der Traditionslegitimierung gewählt als in den zuvor betrachteten gnostischen Werken: Anders als in EvJud und wahrscheinlich 1 ApcJac, wohl aber wie in EpPetr wird dem Zwölferkreis eine entscheidende Rolle im Heilsgeschehen zugesprochen. Gegenüber der Tradition der

¹⁹⁴ Korrigiert nach den sonstigen Übersetzungen dieses Wortes. Bei Schmidt, Pistis Sophia, steht an dieser Stelle versehentlich „Lichtsatz“.

Mehrheitskirche wird dieser Personenkreis aber so abgewandelt, dass, indem vier Frauen einige der weniger berühmten Apostel ersetzen, mit Maria Magdalena und dem Kreis der Frauen wichtige Gewährspersonen für die eigene Lehre und Tradition in den Zwölferkreis Aufnahme finden. Aber auch wenn diese Hypothese nicht stimmen sollte und Maria und die Frauen wie etwa in SJC p. 77,8f; 1 ApcJac 12 (= NHC V,3 p. 38f; CT 2 p. 25f) als Kreis von sieben Jüngerinnen neben den zwölf männlichen Jüngern gedacht wären, hat der Verfasser Maria unzweifelhaft dem Petrus übergeordnet und somit trotz der vollständigen Autorisierung des Zwölferkreises den Vorrang der eigenen Tradition gegenüber der Mehrheitskirche sichergestellt.

Die Autorisierung des Zwölferkreises hindert den Autor auch nicht daran, im Anschluss von einem der zwölf Jünger noch ein grobes Unverständnis zu berichten, das sogar als „Sünde“ deklariert wird. Andreas bekennt sein Unverständnis zunächst selbst:

„[...] da trat Andreas vor und sprach: „Mein Herr, zürne mir nicht, sondern (ἀλλά) habe Mitleid mit mir und offenbare mir das Mysterium (μυστήριον) des Wortes, nach dem ich Dich fragen werde, denn es ist bei mir schwer gewesen und **nicht habe ich es begriffen** (νοεῖν) [Ἰππῖνοι].“ (Kap. 100; eig. Herv.)

Während die *captatio benevolentiae* als Einleitung einer nachfolgenden Frage – auch mit den Floskeln „zürne nicht“ (z. B. Kap. 24; 107) oder „habe Mitleid mit mir“ (z. B. Kap. 37) – in den Büchern des Erlösers häufig begegnet, ist das offene Eingeständnis des Nichtverstehens als Begründung ungewöhnlich. Normalerweise wird nämlich das Verstehen der Jünger geschildert. Z. B. findet sich regelmäßig am Ende einer Rede Jesu die Frage: „Begrift (νοεῖν) ihr, in welcher Weise ich mit euch rede?“ (z. B. Kap. 36), worauf jeweils einer der Jünger vortritt und eine „Auflösung“ gibt, die sein Verständnis beweist und entsprechend von Jesus gelobt wird (vgl. z. B. Kap. 37). Andreas hingegen wird denn auch, nachdem er seine Frage gestellt hat, heftig getadelt. Jesus sichert ihm zunächst zu, dass er ihm alles „ohne Gleichnis (παραβολή) offenbaren“ werde, woraufhin Andreas sein Problem vorlegt:

„Andreas aber (δέ) entgegnete und sprach: „Mein Herr, ich bin erstaunt und wundere mich (θαυμάζειν) sehr, wie (πῶς) die Menschen, die in der Welt (κόσμος), die in dem Körper (σῶμα) dieser Materie (ύλη), wenn sie aus dieser Welt (κόσμος) herausgehen, diese Firmamente (στερεώματα) und [...] (es folgt eine Aufzählung diverser Emanationen) durchwandern und in sie alle hineingehen und das Lichtreich ererben (κληρονομεῖν) werden. Diese Sache nun (οὖν), mein Herr, ist schwierig bei mir.“

Als nun Andreas dieses gesagt hatte, da regte sich der Geist (πνεῦμα) des Erlösers (σωτήρ) in ihm, er rief aus und sprach: „Bis (ἕως) wie lange soll ich euch ertragen? Bis (ἕως) wie lange soll ich es mit euch aushalten (ἀνέχεσθαι)? **Habt ihr denn noch jetzt (ἄκμήν) nicht begriffen (νοεῖν) und seid unwissend? Erkennt ihr denn nicht und begreift (νοεῖν) nicht, dass [...]**“ (ebd.; eig. Herv.)

Hier findet sich nun erkennbar eine Beeinflussung durch den Jüngerunverständnis-Tadel der kanonischen Evangelien. Dabei verrät ἄκμήν die Abhängigkeit von Mt 15,16, denn ἄκμήν begegnet innerhalb eines Jüngerunverständnis-Tadels (und darüber hinaus im ganzen Neuen Testament!) nur an dieser einen Stelle. Bestätigt wird diese Herleitung durch die Fortsetzung, denn der Schluss des Tadels entspricht genau Mt 15,17: οὐ νοεῖτε ὅτι...; Dazwischen hat der Verfasser den Tadel mit weiteren Umschreibungen des Unverständnisses aufgefüllt, so dass

der Text an den pleonastischen Unverständnistadel an Mk 8,17f erinnert. Was die obige Übersetzung allerdings verdeckt, ist, dass der Verfasser (oder der koptische Übersetzer?) den Unverständnistadel aus Mt 15,16 zu einem stilistisch kunstvollen Chiasmus ausgebaut hat:

ΕΙΤΕ ΑΚΜΗΝ ΟΝ ΜΠΕΤ̄ΝΝΟΪ

ειτε ακμην quoque haud νοειτε
Ob auch ihr noch nicht begriffen habt

ΕΙΕ ΝΤΕΤ̄ΝCΟΟΥΝ ΑΝ ΝΤΩΤ̄Ν

num nescitis vos
Denn wisst ihr nicht

ΑΥΩ ΤΕΤ̄ΝΟ ΝΑΤCΟΟΥΝ

et estis ignorantes?
und unwissend seid?

ΑΥΩ ΝΤΕΤ̄ΝΝΟΪ ΑΝ ΧΕ

et haud νοειτε (+ AcI)
und begreift nicht, dass...?¹⁹⁵

Der Unverständnistadel besteht aus zwei Doppelfragen, die in etwa parallel aufgebaut sind (ähnlich lautender Beginn; erster Teil jeweils etwas länger als der zweite; zweiter Teil eingeleitet mit **αυω**). Vor allem aber bilden die verwendeten Verben (bzw. Verbaladjektive) die Form A B B A: Die erste Doppelfrage bietet zunächst verneintes **νοϊ** (νοειν: begreifen, verstehen) und dann verneintes **σοουν** (wissen, kennen), die zweite genau umgekehrt.

Im Vergleich mit Mt 15,16f ἀκμὴν καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε; οὐ νοεῖτε ὅτι fällt vor allem auf, dass die beiden einfachen Fragen aus Mt 15,16f jeweils zu Doppelfragen erweitert wurden, und zwar so, dass der Tadel des Nichtbegreifens jeweils um einen Tadel der Unwissenheit ergänzt wurde. Aufgrund der identischen Satzkonstruktion (Hilfsverb „sein“ in der 2. Pl. + negiertes Verbaladjektiv) lässt sich darüber hinaus noch erkennen, dass hinter **τετ̄νο** **νατσοουν** (seid ihr unwissend?) ursprünglich ἀσύνετοί ἐστε gestanden haben dürfte. Wegen der frappierenden äußeren Ähnlichkeit von kopt. **ατσοουν** und gr. ἀσύνετος muss mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass erst der koptische Übersetzer die Nuance der Unwissenheit an dieser Stelle in den Text eingeführt hat. Falls die griechische Vorlage bereits den Chiasmus enthielt, hätte sie im ersten Teil der zweiten Doppelfrage dann wohl das Verb συνίημι enthalten, das der Übersetzer dann ebenfalls durch **σοουν** ersetzt hätte. Doch stellt dies nur eine Spekulation dar. Andererseits muss nämlich auch beachtet werden, dass die Deutung des Unverständnisses als „Unwissenheit“ im weiteren Kontext deutlich verankert ist. Die Rede Jesu endet nämlich mit folgenden Worten:

„Jetzt nun, Andreas, bist du noch (ἔτι) in Unglauben (-ἄπιστος) [**ΟῩΜ̄Ν̄ΤΑΠΙCΤΟC**] und Unwissenheit [**Μ̄Ν̄ ΟῩΑΤCΟΟΥΝ**]?“

Unglaube und Unwissenheit sind also die Kategorien, unter die das Unverständnis des Andreas fällt. Wie gravierend der Sachverhalt seines Unverständnisses somit ist, zeigt die anschließende Reaktion der Jünger:

„Sie stürzten alle zugleich vor Jesu Füßen nieder, riefen aus, weinten und baten (παρακαλεῖν)

¹⁹⁵ Eigene Übersetzung; zum Vergleich die lat. Übersetzung von Schwartz in Petermann, Pistis Sophia, 156, 9f. Koptischer Text PS 100 (= 248,17–19) bei Schmidt.

den Erlöser (σωτήρ), indem sie sagten: „Herr, vergib die Sünde [ἸΠΠΝΟΒΕ] der Unwissenheit [ΝΤΜΝΤΑΤΣΟΟΥΝ] unserem Bruder.“

Eine Sünde, die vergeben werden muss, ist die Unwissenheit des Andreas, vermutlich, weil das Unverständnis, das er äußert, einem Fundamentalzweifel an dem ganzen gnostischen System Ausdruck verleiht. Dass es ihm schwer fällt zu verstehen, wie materielle Menschen ein immaterielles Lichtreich erben können, ist nichts anderes, als die Heilsverheißungen des Erlösers in Zweifel zu ziehen, und somit, wie Jesus es ihm sagt, Unglaube und Unwissenheit. Entsprechend heftig fällt der Tadel aus, und sowohl dessen Pleonasmus als auch, dass die Frage an Andreas nicht ganz am Ende der Rede steht, wo man sie erwarten würde, erwecken den Eindruck von Erregtheit.¹⁹⁶ Auf die Bitte der Jünger versichert Jesus aber, dass er vergibt und vergeben wird – und letzteres verrät, dass das Kapitel auf den Leser zugeschnitten ist: Er soll sich der Vergebung gewiss sein (evtl. nachdem für ihn gebetet wurde), wenn ihn solche Zweifel geplagt haben, wie Andreas sie hatte. Dazu lässt der Autor auch keinen Zweifel daran, dass Jesu Rede erfolgreich war und Andreas und alle Jünger im Anschluss durch sie überzeugt wurden:

„Als nun der Erlöser (σωτήρ) dieses sagte, wusste [ΛΦΕΙΜΕ] Andreas deutlich (φάερως), nicht nur (οὐ μόνον) er, sondern (ἀλλά) alle Jünger (μαθηταί) wussten [ΛΥΕΙΜΕ] genau, dass sie das Lichtreich ererben (κληρονομεῖν) würden.“ (alles Kap. 100)

Wieder liegt es dem Autor ganz fern, die Jünger in ein negatives Licht zu stellen. Wie im MtEv (vgl. 16.5–12) wird durch einen Satz über das Verstehen bzw. Wissen der Jünger am Ende der Szene sichergestellt, dass das Unverständnis durch Jesu Rede sofort behoben wurde. Andreas dient dabei als Sprachrohr für die mögliche Frage eines Lesers/Zuhörers. Die zu einem Unwissenheits-Tadel ausgebaute traditionelle Form des Unverständnis-Tadels hat die Funktion, diese spezifische Frage als eine Form des Unglaubens zu kennzeichnen. Der zweifelnde Leser soll durch die folgenden Argumente Jesu gewonnen werden, so wie Andreas und alle Jünger gewonnen wurden.

Offensichtlich hat der Verfasser der Bücher des Erlösers eine andere Strategie gewählt, um seine gnostische Lehre auf Jesus zurückzuführen als viele seiner Vorgänger: Der Zwölferkreis spielt eine zentrale Rolle innerhalb seiner Soteriologie und Ekklesiologie (vgl. Kap. 96). Möglicherweise hat er die Mitglieder dieses Kreises gegenüber seinen Vorläufern neu bestimmt und auf diese Weise die Frauen in den Kreis aufgenommen. Auf jeden Fall hat er aber durch die Überordnung der Maria und des Johannes einem mehrheitskirchlichen Verständnis des Zwölferkreises vorgebeugt.

¹⁹⁶ Auch Schmidt, *Pistis Sophia*, XXXVIII (Einleitung) geht davon aus, dass Andreas „wegen seines Zweifels und Unglaubens den Unwillen des Erlösers [erregt]“. Dennoch meint er, dass die Worte „Dies ist die Antwort auf die Worte, nach denen ihr fragt. Jetzt nun, Andreas bist du noch in Unglauben und Unwissenheit?“ an das Ende der Rede verschoben werden müssen, denn im jetzigen Kontext „unterbrechen [sie] den Zusammenhang“ (ebd., 183 zur Stelle). Sicherlich würde man die Frage eher am Ende der Rede erwarten, aber könnte es sich bei der Umkehrung der logischen Reihenfolge nicht auch um ein Stilmittel handeln, mit dem der eingangs der Rede erweckte Eindruck der emotionalen Erregtheit noch einmal bekräftigt werden soll?

Dass auch ein Evangelium, das man der Gattung „Spruchevangelium“ zurechnet, Texte mit einem impliziten Jüngerunverständnis enthalten kann, zeigt das THOMASEVANGELIUM (vor 200 n. Chr.)¹⁹⁷. Bei mindestens 19 der 114 Logien handelt es sich um knappe Dialoge zwischen Jesus und den Jüngern, meist in der stereotypen Form: „Seine Jünger sprachen zu ihm: ... Er sprach zu ihnen: ...“ (Log. 51–53; 113; ähnlich 6; 12; 18; 20; 24; 37; 43; 99). Etwas ausführlicher und variantenreicher sind die Dialoge, in denen Jesus von sich aus die Jünger anspricht (13; 22; 60; 72) und diejenigen, in denen zu Beginn ein einzelner der Jünger bzw. Jüngerinnen das Wort ergreift (Maria in Log. 21; Salome in 61B sowie Petrus in 114). Möglicherweise sind die Jünger auch in anderen Logien als Adressaten der Rede Jesu oder als Sprecher (unbestimmtes „sie“ in 91; 100; 104) zu denken, doch muss dies unsicher bleiben. Zusätzlich erscheint „Didymus Judas Thomas“ im Prolog als der Schreiber dieser „Worte“. Von Thomas wird in einem Logion auch berichtet, dass er eine Offenbarung erhält, die den übrigen Jüngern vorenthalten wird:

„(1) Jesus sprach zu seinen Jüngern: „Vergleiche mich (und) sag mir, wem ich gleiche.“ (2) Simon Petrus sprach zu ihm: „Du gleichst einem gerechten Boten [αγγελος].“ (3) Matthäus sprach zu ihm: „Du gleichst einem (besonders) klugen Philosophen.“ (4) Thomas sprach zu ihm: „Lehrer, mein Mund <vermag> es ganz und gar nicht zu ertragen zu sagen, wem du gleichst.“ (5) Jesus sprach: „Ich bin nicht dein Lehrer. Denn du hast getrunken, du hast dich berauscht an der sprudelnden Quelle, die ich ausgemessen habe.“ (6) Und er nahm ihn, (und) er zog sich zurück, (und) er sagte ihm drei Worte. (7) Als Thomas aber zu seinen Gefährten kam, befragten sie ihn: „Was hat dir Jesus gesagt?“ (8) Thomas sprach zu ihnen: „Wenn ich euch eines von den Worten sage, die er mir gesagt hat, werdet ihr Steine aufheben (und) auf mich werfen, und Feuer wird aus den Steinen herauskommen (und) euch verbrennen.“ (Log. 13) (AcA I/1 509)

Der Dialog erinnert an die Szene von Cäsarea Philippi mit dem Messiasbekenntnis des Petrus (Mk 8,27–30parr), nur dass Jesus hier nicht erst nach der Meinung der Leute fragt. Die Meinungen des Petrus und des Matthäus werden nicht als falsch abgewiesen, aber ihre Erkenntnis Jesu reicht nicht an die des Thomas heran. Zwar will Jesus die Anrede „Lehrer“ aus dem Mund des Thomas nicht gelten lassen, aber im Kontext bekräftigt dies sogar die Antwort des Thomas: Er hat Jesus als Lehrer nicht nötig, weil er selbst von der „Quelle“ (zu ergänzen: der Erkenntnis) getrunken hat. Jedenfalls erhält Thomas daraufhin eine Sonderoffenbarung, die er den übrigen Jüngern nicht mitteilen kann, weil diese sie zu Unrecht wohl als blasphemisch empfinden würden (Motiv der Steinigung, deren Strafe sich aber gegen sie selbst kehrt). Schon dieses Logion signalisiert, dass der Trägerkreis hinter dem

¹⁹⁷ Die griechischen Fragmente P.Oxy. I 1 und P.Oxy IV 654 werden auf den Anfang des 3. Jh. n. Chr. datiert (Schröter in AcA I/1, 486). Allerspätstens zu diesem Zeitpunkt hat es somit eine griechische Sammlung von Jesusworten „unter der Autorität des Thomas“ gegeben (a.a.O., 489). Die vollständige koptische Version, der die zitierten Sprüche angehören, kann aber noch zu einem späteren Zeitpunkt redigiert worden sein (a.a.O. 491). Zum Thomasevangelium insgesamt siehe z. B. Gathercole, *Composition* (hier u. a. ausführlich zum Verhältnis des EvThom zu den Synoptikern); Nagel, *Codex*, 97ff (Einleitung, Text kopt. und deutsch); Plisch, *Thomasevangelium* (Text und Kommentar); Schröter in AcA I/1 483–506 (Einleitungsfragen) und die dort jeweils angegebene Literatur. – Die Texte werden, wenn nicht anders angegeben, zitiert nach der Übersetzung von Bethge in AcA.

Thomasevangelium die „Jünger“ als Gruppe kritisch sieht. Obwohl sie Jesu regelmäßige Gesprächspartner sind, kommen die Jünger als Gruppe nicht – oder zumindest nicht primär – als Traditionsträger für den oder die Verfasser in Frage.

Entsprechend wird auch in dem direkt vorangestellten Logion eindeutig klargestellt, wer nach Meinung von EvThom als höchste Autorität nach dem Weggang Jesu zu gelten hat:

„zu Jakobus dem Gerechten sollt ihr gehen, um dessentwillen der Himmel und die Erde entstanden sind.“ (Log. 12) (AcA I/1 509)

Möglicherweise ist dies auch gegen die Autorität des Petrus gerichtet. Von diesem wird ganz am Ende des Buchs berichtet, dass er Jesus gebeten habe, Maria von ihnen wegzuschicken, denn die Frauen seien „des Lebens nicht wert“, worauf Jesus ihn belehrt, dass auch Frauen, wenn sie sich „männlich“ machen, in das Königreich der Himmel eingehen werden (Log. 114).¹⁹⁸ Hinter der Schilderung der Frauenfeindlichkeit des Petrus steckt möglicherweise auch eine Kritik an der Haltung der Mehrheitskirche. Aufgrund des in mehreren apokryphen Schriften berichteten spannungsvollen Verhältnisses zwischen Petrus und Maria Magdalena¹⁹⁹ ist es vielleicht kein Zufall, dass Maria ihrerseits Jesus fragt, wem seine Jünger gleichen, woraufhin sie als Antwort erhält:

„Sie gleichen unvernünftigen Kindern²⁰⁰, die sich auf einem Felde niedergelassen haben, das ihnen nicht gehört. **3** Wenn die Besitzer des Feldes kommen, werden sie sagen: ‚Überlasst uns unser Feld!‘ **4** (Daraufhin) sind sie nackt (=schutzlos, wehrlos) vor ihnen (mit der Folge), dass sie es²⁰¹ ihnen überlassen und ihnen ihr Feld (zurück)geben.“ (Log. 21.2–4; Übersetzung Nagel)

Hiermit dürfte der Autor kritisieren, dass die Jünger dazu neigen, sich zu sehr mit der materiellen Welt zu identifizieren, welche durch das Feld, das ihnen nicht gehört, das sie aber gerne besitzen möchten, jedoch nicht können, repräsentiert wird, weshalb dann auch im Anschluss eine Warnung zur Wachsamkeit „vor der Welt“ (21,6) ergeht.

Gleich der nächste Spruch (Log. 22) stellt diese Jünger ein wenig lächerlich dar, indem sie auf einen Ausspruch in der Weise eines typisch johanneischen Missverständnisses (vgl. aber auch Mk 9,34parr) reagieren:

„Jesus sah kleine (Kinder), die gestillt wurden. (2) Er sprach zu seinen Jüngern: „Diese Kleinen, die gestillt werden, gleichen denen, die in das Königreich eingehen.“ (3) Sie sprachen zu ihm: „Werden wir denn als Kleine in das Königreich eingehen?“ (22,1–3) (AcA

¹⁹⁸ Zu diesem vieldiskutierten Logion siehe z. B. A. Marjanen, *Women Disciples in the Gospel of Thomas*, in: R. Uro (Hg.), *Thomas at the Crossroads. Essays on the Gospel of Thomas*, Edinburgh 1998, 94ff und die ebd., 95 FN 14 angegebene Literatur; Petersen, *Zerstört*, 169ff.

¹⁹⁹ Vgl. EvMar p. 17,7ff (AcA I/2 1215f); PS 36; 146.

²⁰⁰ H.-G. Bethge, der im Koptischen mit einer Wiedergabe von $\pi\alpha\lambda\zeta$ rechnet, übersetzt mit „Knechte“, da die übliche Übersetzung „(kleine) Kinder“ keinen Sinn mache (AcA I/1, 510). Siehe aber Q 7,31f, wo eine Menschengruppe von Jesus ebenfalls mit kleinen Kindern ($\pi\alpha\iota\delta\acute{\iota}\alpha$) verglichen wird. Natürlich passen „Knechte“ besser zur Arbeit auf dem Feld, aber der Sinn der Bezeichnung könnte darin liegen, dass das Verhalten der Jünger als „kindisch“ und somit als „unverständlich“ charakterisiert werden soll.

²⁰¹ Alternative Übersetzung von H.-G. Bethge: „sie (d. h. ihre Bekleidung)“ (AcA I/1 510).

I/1 511),

woraufhin Jesus sie über die Bedingungen zum Eingehen in die Königsherrschaft belehrt (22,4–7).

In diesem Sinne ist wohl auch der einzige andere Spruch zu deuten, der ebenfalls mit einer äußeren Begebenheit einsetzt, die Jesus „sieht“ und anlässlich dessen er eine Bemerkung mit einer tieferen Bedeutung fallen lässt, die die Jünger nicht verstehen:

„(1) <Er sah> einen Samaritaner, der ein Lamm (weg)zunehmen suchte, als er nach Judaea ging. (2) Er sprach zu seinen Jüngern: „Jener stellt dem Lamm nach.“ (3) Sie sprachen zu ihm: „Damit er es töte (und) esse. (4) Er sprach zu ihnen: „Solange es lebt, wird er es nicht essen, sondern (erst dann), wenn er es getötet hat (und) es eine Leiche geworden ist.“ (5) Sie sprachen: „Auf andere Weise wird er es nicht tun können.“ (6) Er sprach zu ihnen: „Sucht auch ihr nach einem Ort zur Ruhe für euch, damit ihr nicht zur Leiche werdet (und) ihr verzehrt werdet.“ (60,1–6) (AcA I/1 516)

Wie der Satzsatz auflöst, hat Jesus in diesem Dialog von Anfang an in dem Lamm ein Symbol für seine Anhänger gesehen, während die Jünger bei der Beobachtung der Jagd, des Diebstahls oder was auch immer gemeint ist, nur ans Essen denken. Jesus sieht in dem Samaritaner eine Gefahr für seine Anhänger, und in diesem Zusammenhang könnte es von Bedeutung sein, dass dieser auf dem Weg nach Judäa ist. Er dürfte also für eine Gruppierung stehen, von der sich seine Jünger fernhalten sollen, um nicht zu „sterben“ und geistig zum Judentum zurückzukehren. So gedeutet hat dieser „Spruch“ große Ähnlichkeit mit dem Missverständnis des Sauerteig-Spruchs in Mk 8,15f, bei dem die Jünger an Brot denken, während Jesus sie vor dem schädlichen Einfluss anderer Gruppierungen warnen möchte.

Noch deutlicher zeigt sich die antijüdische Polemik des EvThom in Spruch 43, in der die Jünger für ein Nichterkennen der Identität Jesu scharf getadelt werden:

„(1) Es sprachen zu ihm seine Jünger: „Wer bist du, daß du uns dies sagst?“ (2) „**Begreift** [wört. wisst oder erkennt: **εἰμε**] **ihr (denn) nicht** aus dem, was ich euch sage, wer ich bin? (3) Aber ihr seid wie die Juden geworden: Sie lieben den Baum, (doch) sie hassen seine Frucht. Oder sie lieben die Frucht, (doch) sie hassen den Baum.“ (43,1–3) (AcA I/1 513; eig. Herv.)

Die Frage der Jünger ähnelt der der Juden in Jh 8,25 („Wer bist du?“). Auch wegen ihres kritischen Untertons liegt die Vermutung nahe, dass hier ein ursprünglich in einem Streitgespräch geäußert Einwurf in den Mund der Jünger gelegt wurde. Zumindest hat er diesen Charakter und soll er auch haben, denn dadurch kann der Vorwurf (V.3) zu Recht gegen die Jünger gerichtet werden.

Wie in Mk 8,17ff die Jünger evtl. dafür getadelt werden, dass sie aus den *Taten* Jesu nicht erkennen, wer er ist, hätten wir hier eine für ein Spruchevangelium angemessene Variante, nach der die Jünger dafür getadelt werden, dass sie aus den *Worten* Jesu nicht verstehen, wer er ist. An einen direkten Einfluss aus dem MkEv ist aber nicht zu denken. Die Form des Tadels entspricht johanneischem Stil. Denn das Verb **εἰμε** entspricht eher gr. γινώσκω, und anders als in der obigen Übersetzung steht im Koptischen der Relativsatz „aus dem, was ich euch sage“ vor „Begreift (bzw. erkennt) ihr nicht?“ (vgl. etwa Jh 3,10; vor allem 14,9).

Streng genommen ist hier nicht von einem „Nichtverstehen“, sondern von einem „Nichterkennen“ oder „Nichtwissen“ die Rede, auch wenn diese Differenzierung für die Interpretation des Thomasevangeliums vermutlich kaum von Bedeutung sein dürfte. Dasselbe gilt für Log. 51:

„(1) Es sprachen zu ihm seine Jünger: „Wann wird die <Auferstehung>²⁰² der Toten geschehen, und wann wird die neue Welt kommen? (2) Er sprach zu ihnen: „Die (Auferstehung), die ihr erwartet, ist (schon) gekommen, aber ihr erkennt (κοογν) sie nicht“ (Log. 51) (AcA I/1 515).

Ein einziges Mal begegnet allerdings auch ein explizites Nichtverstehen mit νοεῖ (hapax in EvThom):

„1 Jesus sprach: Weshalb wascht ihr die Außenseite des Bechers? 2 **Begreift ihr nicht, dass** [ΤΕΤΝῆΠΙΝΟΕΙ ΑΝ ΧΕ] der, der die Innenseite schuf, derselbe ist, der die Außenseite geschaffen hat?“ (Log. 89) (Übersetzung Nagel) (eig. Herv.)

Hier entspricht der kopt. Text exakt gr. οὐ νοεῖτε ὅτι, wie es im NT nur beim Jüngerunverständnis begegnet (Mt 15,17 par Mk 7,18; Mt 16,11 mit πῶς). Allerdings werden die Jünger in EvThom 89 nicht erwähnt. Wie in der Mehrzahl der Logien des EvThom wird überhaupt kein Adressat der Rede angegeben. In der synoptischen Parallele Lk 11,39f par Mt 23,25f richtet sich ein entsprechender Vorwurf an Pharisäer (Lk) bzw. an Schriftgelehrte und Pharisäer (Mt). Im Kontext des EvThom wird er sich aufgrund der allgemeinen Einleitung „Jesus sprach“ (ohne Näherbestimmung des Objekts) wohl eher an die Leserschaft insgesamt richten (vgl. die Verheißung in Log.1 – eigentlich noch Teil des Prologs –, dass den Tod nicht schmecken wird, wer die Deutung der folgenden Worte findet). Hier wird an das Verstehen der Leser appelliert. Allerdings ist es angesichts dessen, dass die Jünger in EvThom immer wieder vor judaisierenden Tendenzen gewarnt bzw. mit solchen in Verbindung gebracht werden (vgl. neben Log. 43; 60 Log. 6; 51–53), auch nicht völlig auszuschließen, dass der intendierte Leser sich die Jünger als Adressaten der Rede denken soll.²⁰³

Streng genommen enthält das EvThom also keine Texte mit einem expliziten Nichtverstehen der Jünger. Wohl aber wird von den Jüngern ausdrücklich gesagt, dass sie weder erkannt haben (εἶμε), wer Jesus ist (Log. 43), noch die wahre Auferstehung der Toten kennen (κοογν Log. 51). Thematisch erinnert dies durchaus an das Jüngerunverständnis im MkEv

²⁰² Bei „Auferstehung“ handelt es sich allerdings um eine Konjektur (vgl. ebd. FN 182: „Das Manuskript hat hier „Ruhe“ (ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ), was jedoch eine Verwechslung sein dürfte, verursacht durch das Ende von 50,3“).

²⁰³ Brankaer/Bethge, Codex Tchacos, 55f (vgl. ebd. FN 68) scheinen dies zumindest in zwei ähnlichen Fällen, den Log. 91; 92, anzunehmen. Denn dort sei ebenso wie in Log. 43 ein Jüngerunverständnis enthalten, das dem des Mk oder Jh analog sei. Aber auch hier werden keine Adressaten genannt. Die Logien lauten: Log. 91 (vgl. Lk bzw. Q 12,56): „(1) Sie sprachen zu ihm: „Sage uns, wer du bist, damit wir an dich glauben.“ (2) Er sprach zu ihnen: „Ihr prüft das Angesicht des Himmels und der Erde; doch der, der vor euch ist – ihn habt ihr nicht erkannt [κογν+], und diese Gelegenheit wißt [κοογν] ihr nicht zu erproben.“; Log. 92: „(1) Jesus spricht: „Sucht, und ihr werdet finden. (2) Aber das, was ihr mich damals gefragt habt, was ich euch an jenem Tage nicht gesagt habe, will ich euch jetzt sagen, doch ihr sucht nicht danach“ (AcA I/1 519f).

(vgl. die Jüngerfragen in 4,41 und 9,10). Da das EvThom „die Existenz der kanonischen Evangelien voraussetzt und an etlichen Stellen von diesen sprachlich beeinflusst ist“²⁰⁴, wird man hier einen zumindest indirekten Einfluss der mk Jüngerunverständnis-Texte vermuten dürfen. Allerdings handelt es sich um eine sehr eigenständige Bearbeitung des Stoffs. Vielleicht liegt auch eine eher zufällige Analogie zum MkEv vor: Die Jünger bilden in EvThom so etwas wie eine Folie für den Leser: Mit ihren Fragen bieten sie Jesus Gelegenheit zur Belehrung und ihr Unverstand verdeutlicht, wie der Leser sich nicht verhalten oder denken soll. Dass sie dabei – ähnlich wie im MkEv – ausgerechnet die Identität Jesu und die Auferstehung nicht erkennen, könnte einfach daran liegen, dass es sich hierbei für beide, Mk und „Thomas“, um zwei der wichtigsten Fragen des christlichen Glaubens handelte. Die Analogie könnte also mit oder ohne Abhängigkeit vom MkEv entstanden sein.

Ist die Funktion der Jünger und ihres Nichterkennens in EvThom in erster Linie vermutlich ein literarisches Mittel der Leserlenkung, so ist eine polemische Funktion dadurch nicht ausgeschlossen. Möglicherweise repräsentieren Petrus und vielleicht die Gruppe der Jünger insgesamt – ausgenommen Thomas und die Frauen – im Gegensatz zum Herrenbruder Jakobus (vgl. Log. 12) für den Verfasser die Mehrheitskirche, denen er Frauenfeindlichkeit (Log. 114) und eine zu große Nähe zum Judentum (Log. 43 u.ö.) vorwirft.

Schließlich sei noch ein weiterer Beleg für ein implizites Nichtverstehen eines Jüngers innerhalb eines gnostischen Texts angeführt. In der KOPTISCHEN PETRUS-APOKALYPSE (2. – 4. Jh.)²⁰⁵ versteht Petrus zunächst nicht den Sinn einer Anweisung, die Jesus ihm erteilt:

„Halte dir beide Hände vor die Augen und sag, was du siehst.“ (NHC VII,3 p. 72,15–17)

Petrus gehorcht, die Handlung ist aber nicht erfolgreich:

„Ich tat, was er sagte, und sah nichts“, (p. 72,17–19)

wodurch Petrus sich zu dem Kommentar hinreißen lässt:

„So kann doch niemand etwas sehen!“ (p. 72,19f)

Dass das doch geht, beweist ihm Jesus im Anschluss: Er befiehlt Petrus, dasselbe noch einmal zu tun, und daraufhin empfängt Petrus eine Vision. Das sich in Petri Kommentar ausdrückende Unverständnis hat hier nicht den Sinn, Petrus zu diskreditieren. Denn zum einen ist sein Einwand – gemessen an der alltagsweltlichen Erfahrung – ja ganz vernünftig. Zum anderen handelt es sich bei Petrus in ApcPt (kopt) um den Offenbarungsempfänger, dem es gegeben ist, „die Geheimnisse unverhüllt zu erkennen“ (p. 82,18–20; vgl. p.73,14–23) und um einen erwählten Traditionsgaranten:

„Ich habe dich erwählt und durch dich einen Anfang gemacht für die übrigen, die ich berufen

²⁰⁴ Schröter in AcA I/1 495; Zustimmung hierzu von Nagel, Codex, 98.

²⁰⁵ Der *terminus post quem* ergibt sich aus der Erwähnung des Hermas (p. 78,18), bei dem es sich um den Autor des Hirten des Hermas (vor 170 n. Chr.) handelt. Vgl. Havelaar, Coptic Apocalypse of Peter, 15f. Deutsche Übersetzung von Berger/Nord.

habe, damit sie zur Einsicht kommen.“ (p. 71,18–21)

„Blind und taub“ (p. 73,13) sind im Kontext vielmehr die Priester und das Volk, die Jesus und Petrus steinigen wollen (p. 72,5f; 73,1). Petrus erhält die nämliche Vision sogar gerade, um deren Blindheit erkennen zu können (p. 72,13ff). Das Unverständnis des Petrus lässt sich also nicht mit der Blindheit der Gegner auf eine Stufe stellen. Vielmehr wird durch den Kommentar des Petrus p. 72,19f der Gegensatz zwischen zwei verschiedenen Arten des Sehens in Szene gesetzt: Alltagsweltlich kann man mit Händen vor den Augen nicht sehen, aber das visionäre Sehen ist von diesen äußeren Gegebenheiten nicht abhängig.

Dass diese Unterscheidung zwischen zwei Arten des Sehens dem Autor tatsächlich theologisch bedeutsam ist, bestätigt der Höhepunkt des Werks, die Kreuzigungsvision (p. 81,3–83,15). Denn nur Petrus sieht, wie der Erlöser „heiter und lachend“ neben dem Kreuz steht, „während sie einem anderen auf Füße und Hände schlagen“ (p. 81,11–15). Die Gegner erkennen „als Blindgeborene“ (p. 83,1–3) in ihrer Blindheit nämlich nicht, dass sie nicht den Erlöser, sondern „das Haus der Dämonen“, den „Mensch[en] des Elohim [...] des minderwertigen Schöpfers“, den „Mensch[en] des Kreuzes unter dem Gesetz“ töten (p.82). Mit Blindheit geschlagen sind also diejenigen, die die doketische Christologie des Verfassers nicht teilen. Petrus hingegen kommt trotz seines zwischenzeitlichen Unverständnisses durch die Offenbarung zum visionären Sehen (p. 72,15ff). Das Unverständnis ist nur ein temporärer Zustand, der sofort überwunden wird, und zur Unterhaltung (bis hin zur Belustigung) und inhaltlichen Belehrung des Lesers beiträgt. Damit ähnelt die Funktion des Jüngerunverständnisses in ApcPt (kopt) dem in der nichtgnostischen ApcPt (aeth)^{206 207}.

²⁰⁶ Dazu siehe im Folgenden. Grünstäudl, Petrus Alexandrinus, 180f vermutet übrigens einen literarischen Einfluss von der nichtgnostischen Petrusapokalypse auf ApcPt (kopt). Ansonsten fallen eher die Unterschiede zwischen der koptischen und der griechisch-äthiopischen Petrusapokalypse auf (vgl. z. B. Colpe, Einleitung, 160f).

²⁰⁷ Brankaer/Bethge, Codex Tchacos, 55 und 56 FN 68f listen zusätzlich zu einigen der oben behandelten Texte (ApcPt NHC VII p. 72,10–13; EpPetr 135,4–8; EvJud CT 34,14; EvThom 43; 91–92; TestVer NHC IX p. 33,21f) noch drei weitere Belege für „Jüngerunverständnis [...] in verschiedenen Nag-Hammadi-Texten“ (ebd., 55f) auf: EvMar BG p. 9,5–12; 17,10–20; SJC NHC III p. 90,14–91,9. Diese Texte enthalten aber kein Unverständnis (= Nichtverstehen) im strengen Sinne: In EvMar BG p. 9,5–12 wird die Verzagtheit der Jünger im Anschluss an den Missionsauftrag in Szene gesetzt und in Anlehnung an Mt 28,17 als „Zweifel“ bezeichnet. In EvMar BG p. 17,10ff äußert Andreas Unglaube über das von Maria erzählte, und Petrus wird wie in EvThom 114 als frauenfeindlich dargestellt (zu seinem Unmut gegenüber Maria Magdalena vgl. auch PS 36). In SJC NHC III p. 90,14–91,9 wiederum sind die Jünger nachösterlich noch in Unkenntnis über wichtige Lehren, was vom Erzähler (und später von Jesus) als „Ratlosigkeit“ angesprochen wird. Diese Ratlosigkeit stellt den Anlass für die nachösterliche Erscheinung des Auferstandenen samt Jüngerbelehrung dar. Die Texte lauten:

EvMar BG p. 9,5ff: „Als er dies gesagt hatte, ging er. Sie aber waren traurig und weinten sehr und sagten: „Wie sollen wir zu den Völkern gehen und das Evangelium vom Reich des Menschensohnes predigen? Wenn jener nicht verschont wurde, wie sollen wir verschont werden?“ Da stand Maria auf, küßte sie alle und sprach zu ihren Geschwistern: „Weint nicht und seid nicht trautig und zweifelt auch nicht!“ (Übersetzung Hartenstein in AcA I/2 1213; hier wird das Motiv des Jüngerzweifels Mt 28,17 aufgegriffen; vgl. ebd. FN 34).

EvMar BG p. 17,10ff: „Andreas aber antwortete und sprach zu den Geschwistern: „Sagt, was ihr meint, über das, was sie gesagt hat! Ich glaube nicht, daß der Erlöser dies gesagt hat, denn diese Lehren sind wahrhaftig andere

c) Nichtgnostische christliche Apokryphen

Stellten die bisher behandelten Fälle von Jüngerunverständnis in den Apokryphen Belege in gnostischen oder dem Gnostizismus nahestehenden Texten dar (oder legten im Fall der Petrusakten ein diesbezügliches Jesus-Wort in den Mund eines früheren Anhängers des Simon Magus), so gibt es aber auch explizite Jüngerunverständnis-Belege in außerkanonischen Texten, die nicht oder nicht erkennbar gnostisch sind und eher der mehrheitskirchlichen Theologie nahestehen.

So bekennt Petrus etwa in der innerhalb des griechischsprachigen Ostens lange Zeit äußerst beliebten ÄTHIOPISCHEN PETRUSAPOKALYPSE (vor 180 n. Chr.)²⁰⁸, dass die Jünger das Gleichnis vom Feigenbaum (vgl. Mk 13,28f parr) nicht verstanden hätten:

„Ich, Petrus, erwiderte: „Erkläre mir, wie wir das mit dem Feigenbaum verstehen sollen. Woran sollen wir das Ende der Welt erkennen, denn der Feigenbaum sprießt doch alle Tage und bringt jedes Jahr seinen Besitzern Früchte. Was bedeutet also das Beispiel des Feigenbaums? **Wir verstehen es nicht.**“ (ApcPetr (aeth) 2,3f; Übersetzung Berger/Nord)

Es handelt sich um das auch in anderen jüdischen wie christlichen Apokalypsen typische Motiv des Nichtverstehens des Offenbarungsempfängers. In ApcPetr (aeth) wird das Nichtverstehen nicht nur von den Jüngern bekannt, sondern im Anschluss auch in der Rede Jesu in der aus AT und NT bekannten Form der rhetorischen Frage aufgegriffen (vgl. Ez 17,12; Mk 4,13; Mk 7,18 par Mt 15,17):

„**Weißt du nicht**, daß der Feigenbaum das Haus Israels ist? [Es folgt ein anderes Feigenbaum-Gleichnis zur Veranschaulichung, und dann:] **Verstehst du nicht**, daß der Feigenbaum das Haus Israel ist?“ (ApcPetr (aeth) 2,5–11)

Die Funktion der Frage ist hier kaum der des Tadels, sondern vielmehr die Aufmerksamkeit auf den entscheidenden Punkt, die allegorische Deutung des Feigenbaums auf Israel, zu lenken. In diesem Beispiel wird die „Auflösung“ des Gleichnisses sogar noch einmal wörtlich

Gedanken!“ Petrus antwortete und sprach über diese derartigen Dinge; er fragte sie (Pl.) wegen des Erlösers: „Hat er etwa mit einer Frau heimlich vor uns gesprochen und nicht öffentlich? Sollen auch wir umkehren und alle auf sie hören? Hat er sie mehr als uns erwähnt?“ (p.18) Da weinte Maria, sie sprach zu Petrus: „Mein Bruder Petrus, was denkst du? Denkst du, daß ich mir dies allein in meinem Herzen ausgedacht habe und daß ich über den Erlöser lüge?“ Levi antwortete und sprach zu Petrus: „Petrus, schon immer bist du jähzornig. Jetzt sehe ich dich, wie du gegen die Frau streitest wie die Feinde.“ (Übersetzung Hartenstein in AcA I/2 1215f; Nagel, Codex, 19 übersetzt am Schluss: „wie ein Widersacher“; hier finden sich die Motive Unglaube des Andreas und Frauenfeindlichkeit des Petrus)

SJC NHC III p. 90,14ff: „Nach seiner Auferstehung von den Toten blieben ihm seine zwölf Jünger und sieben Frauen Jünger und Jüngerinnen, wobei sie nach Galiläa kamen, auf den Berg, (p. 91) der ‚Weissagung und Freude‘ genannt wird. Als sie sich zusammen versammelt hatten und ratlos waren über das Wesen des Alls und den Heilsplan und die heilige Vorsehung und die Vortrefflichkeit der Mächte und über alles, was der Erlöser mit ihnen macht im Geheimnis des heiligen Heilsplanes, (da) erschien der Erlöser [...]“ (Übersetzung Hartenstein in Nag Hammadi deutsch, 335).

²⁰⁸ Die Datierung *ante quem* ergibt sich aus der Erwähnung der ApcPetr im Kanon Muratori und dem Gebrauch bei Theophilus von Antiochien und Clemens von Alexandrien. Mehr zum Werk bei Müller in Schneemelcher, Apokryphen, Band II. Wiedergegeben wird die Übersetzung von Berger/Nord, Neues Testament, 1208–1221.

wiederholt. Nur das Verb der Kognition wird variiert, woran man sehr schön sehen kann, dass „nicht wissen“ und „nicht verstehen“ in diesem Kontext Synonyme bilden. Stilistisch reizvoll bilden die beiden Unverständnis-Fragen zudem einen Rahmen um ein weiteres Gleichnis, mit dem die Identifizierung des Feigenbaums mit Israel zusätzlich illustriert und somit auch plausibilisiert wird.

Ob die Jünger anschließend verstanden haben, wird nicht ausdrücklich gesagt, kann aber sicherlich vorausgesetzt werden.

An einer anderen Stelle sagt Petrus als Erzähler ausdrücklich:

„Da verstand ich, was im Buch meines Herrn Jesus Christus geschrieben steht.“ (ApcPetr (aeth) 16,9).

Die Formulierung „[d]a verstand ich“ ähnelt Mt 16,12; 17,13. Der Satz steht hier in Anschluss an eine Erklärung Jesu über eine Paradiesvision (16,4ff), die ihrerseits an das Erscheinen von „Mose und Elia“ (16,2; vgl. Mt 17,3 par Lk 9,30) anschließt. Das erinnert natürlich an die Verklärung, nur dass von einer Verwandlung Jesu hier nichts berichtet wird (vgl. ApcPetr (aeth) 15,1ff mit Mt 17,1f par) und Jesus am Ende von der Wolke mit Mose und Elia in den Himmel „fortgenommen“ wird, womit das Werk endet (ActPetr (aeth) 17). Die dennoch vorhandenen Parallelen zu Mt 17,1ff legen nahe, dass das obige Zitat (ApcPeter (aeth) 16,9 durch Mt 17,13 beeinflusst wurde. Direkt im Anschluss kann Petrus allerdings auch das aus den Evangelien bekannte Unverständnis an den Tag legen:

„Ich fragte ihn: „Herr, willst du, daß ich hier drei Hütten baue, eine für dich, eine für Mose und eine für Elia?“ Er entgegnete zornig: „Der Teufel führt wohl Krieg gegen dich. **Er hat deinen Verstand umnebelt.** Du wirst von den Gütern dieser Welt besiegt. Doch nimm mit Augen und Ohren zur Kenntnis: Es gibt nur eine Hütte. Mein Vater im Himmel hat mir und den Erwählten nur eine Hütte gebaut, die nicht von Menschenhand ist.“ (ApcPetr (aeth) 16,10–14)

Der Vorschlag des Petrus ist fast identisch mit Mt 17,4b, nur dass er hier als Frage und nicht als Aussage erscheint. Von einem anschließenden Tadel durch Jesus wird in den synoptischen Evangelien aber nicht berichtet. Stattdessen erscheint in Mt und Lk, noch während er redet, die Wolke, so dass die Stimme aus der Wolke wie die (korrigierende) Antwort Gottes auf die Rede des Petrus erscheint (Mt 17,5f; Lk 9,34f); Mk und Lk enthalten zudem noch einen kleinen Erzählerkommentar, dass Petrus nicht gewusst hätte, was er sagte (Mk 9,6; Lk 9,33). In ApcPetr (aeth) erscheint die Wolke hingegen erst später, um Jesus und die beiden Propheten in den Himmel zu entführen (ApcPetr (aeth) 17,4f). Zuvor ertönt bereits die Stimme aus dem Himmel mit ähnlichen Worten wie in den Evangelien (17,1f). Durch die eingefügte Reaktion Jesu erhält der Verfasser Gelegenheit, Petri Hüttenwort ausführlicher zu kommentieren. Er interpretiert dieses als völlig inakzeptabel, was er schon durch das Motiv des Zornes Jesu zum Ausdruck bringt. Entsprechend kreist auch die Antwort Jesu drei Sätze lang nur um den Zustand der geistigen Umnachtung des Petrus.

Die Erwähnung des Teufels erinnert zunächst an Mt 16,23f, doch anders als dort fungiert Petrus in ApcPetr (aeth) 16,11 nicht als Satan. Es handelt sich vielmehr um das apokalyptische Motiv der Kriegsführung des Teufels gegen die Heiligen (Dan 7,21; Apk 13,7 u.ö.). Apk 13,7 zeigt, dass auch das Motiv des „besiegt werden“ zu diesem

Vorstellungskomplex gehört. Die „Güter dieser Welt“ dürften somit als Teil des teuflischen Arsenalens anzusehen sein, mit dessen Hilfe dieser den Verstand der Heiligen umnebelt. Mit den „Gütern dieser Welt“ ist die Gesamtheit der sinnlich wahrnehmbaren Objekte und damit die jedermann zugängliche alltägliche Erfahrungswelt gemeint. Von dieser „besiegt“ zu sein, bedeutet dann im Kontext so viel wie: die hier ergehende Offenbarung nur nach der alltagsweltlichen Realität zu interpretieren. Eine Interpretation nach der alltagsweltlichen Realität ist in Bezug auf Transzendenzerfahrungen natürlich völlig unangemessen, und entsprechend ist es im Kontext der Verklärung bzw. der Erscheinung von Mose und Elia mit Paradiesvision in ApcPetr (aeth) auch völlig fehl am Platz, wenn Petrus hier Hütten bauen will. Obwohl die Kriegsführung des Teufels gegen Petrus nur als Vermutung geäußert wird – ob Petrus zu diesem Zeitpunkt bereits jemand ist, der den Zorn des Teufels herausfordert, wird also offen gelassen –, ist der Teufel eindeutig Subjekt der „Umnebelung“, bei der es sich um eine Variante oder freie Übersetzung des bekannten Verstockungsmotivs der „Verfinsterung des Verstands“ (vgl. Röm 1,21: Eph 4,18 u. ö.) handeln wird. Somit wird der Teufel als Verursacher des petrinischen Unverstands identifiziert.

Der erste Teil der Antwort Jesu handelt somit davon, wer der Verursacher des sich in dem Hüttenwort manifestierenden Unverstands des Petrus ist. Erst danach wird das Missverständnis des Petrus aufgelöst: Es gibt nur eine Hütte Gottes, und die kann nicht von Menschen gebaut werden.

Der Autor der ApcPetr (aeth) kann Petrus also durchaus ein gravierendes vorösterliches Unverständnis beilegen. Wie beim Gleichnis vom Feigenbaum empfängt Petrus – und das bedeutet der Leser – auch in Bezug auf das Hüttenwort die „Auflösung“. Fern jeder Polemik greift der Autor das in den Evangelien rätselhafte Hüttenwort des Petrus auf und deutet es – wie es auch der Intention von Mk 9,6 entspricht – als Beispiel von Unverstand. Dies gibt ihm die Gelegenheit, den Leser zu belehren und zu ermahnen: Belehrt wird er über Wesen und Ursache dieses Unverständnisses; ermahnt wird er, sich nicht von den Gütern dieser Welt „besiegen“ zu lassen – das heißt, seinen Glauben nicht von der alltagsweltlichen Realität bestimmen zu lassen. Das bedeutet aber auch, dass trotz (oder vielmehr: gerade wegen!) der Verursachung durch den Teufel der von Petrus an den Tag gelegte Unverstand für ApcPetr (aeth) auch eine ethische und eine hermeneutische Dimension hat: Der Mensch ist dem Wirken des Teufels nicht völlig machtlos ausgesetzt, er befindet sich vielmehr mit diesem in einem Kampf, worauf auch die Metapher der Kriegsführung hinweist. Durch den Tadel und die Belehrung durch Jesus soll Petrus (und dadurch der Leser) dazu gebracht werden, die Realität des Glaubens und nicht die der Alltagswelt als die entscheidende und die in Bezug auf Transzendenzerfahrungen einzig angemessene zu begreifen.

Eine weitere mutmaßlich frühe Schrift, die in der äthiopisch-orthodoxen Kirche stets bekannt und als orthodox akzeptiert war, ist die EPISTULA APOSTOLORUM (vor 180 n. Chr.).²⁰⁹ Der Text gibt vor, ein Brief des „katholischen“ Apostelkollegiums zur Bekämpfung der Irrlehren des Simon Magus und Kerinths zu sein (EpAp 1). In ihm erzählen die Apostel die Geschichte des „Gott[es] und Sohn Gottes“ Jesus Christus (EpAp 3) von der Fleischwerdung (vgl. ebd.) bis zur Himmelfahrt (vgl. EpAp 51) nach. Dabei paraphrasieren und ergänzen sie als bekannt vorausgesetzte kanonische und apokryphe²¹⁰ Jesus-Erzählungen, wobei sie von den Angaben in den kanonischen Evangelien teilweise etwas abweichen. In diesen narrativen Aufriss eingeschoben ist ein Offenbarungsdiallog des Auferstandenen mit den Jüngern, der den Hauptteil des Werks ausmacht (EpAp 13–50).

Innerhalb dieses Dialogs müssen sich die Jünger gelegentlich einen Tadel aus dem Mund Jesu gefallen lassen. Am schärfsten fällt dieser aus, als sie ihn nach der Auferstehung des Fleisches fragen:

EpAp 22: „Wie lange noch fragt und forscht ihr?“ (äth. und kopt.); EpAp 24: „Und er zürnte uns, indem er zu uns sagte: „O ihr Kleingläubigen, bis zu welchem Tage fragt ihr?“ (kopt.; äth. ähnlich)

Mit der Anrede „Ihr Kleingläubigen“ (vgl. Mt 6,30 par Lk 12,28; Mt 8,26; 14,31; 16,8; 17,20) greift der Autor ein aus Mt und Lk bekanntes Motiv auf. Die Frageeinleitung „Wie lange...?“ (im äthiopischen Text zweimal) erinnert zudem formal an Jesu Worte in Mt 17,17par. Obwohl die Jünger für ihr Fragen getadelt werden, werden sie erstaunlicherweise direkt im Anschluss aber aufgefordert, alles, was sie wünschen, zu erfragen, nur dass sie auch rechtschaffen leben sollen. Daraufhin bekennen die Jünger, dass sie sich „bereits schämen“, dass sie Jesus „oftmals befragen und [...] belästigen“ (EpAp 25), worauf Jesus ihnen versichert:

„ich weiß nämlich, daß ihr in Glauben und aus eurem ganzen Herzen mich fragt. Deswegen freue ich mich über euch. Denn wahrlich, ich sage euch, ich bin erfreut und mein Vater, der in mir ist, daß ihr mich befragt. Eure Scheulosigkeit gereicht mir zu einem Frohlocken und gibt euch selbst (Leben)“ (EpAp 25 kopt.; äth. ähnlich)

Die direkte Juxtaposition von Tadel und Ermutigung zu fragen begegnet auch im Hirt des Hermas.²¹¹ Durch die Erwähnung von Zorn und Freude wird diese hier aber noch zusätzlich unterstrichen. Dadurch, dass der Autor dem Tadel direkt die Ermunterung zur Seite stellt, gibt er m. E. zu erkennen, dass der Tadel nicht allzu wörtlich zu nehmen ist; d. h. der Sinn des Tadels ist es nicht, den Jüngern das Fragen zu verleiden. Ebenso zeigt die anschließende Freude über die Jünger, dass der Zorn nicht wirklich ihnen gilt, sondern denen, die in der

²⁰⁹ Dieser allgemein anerkannte *terminus ante quem* ergibt sich aus der Datierung der „Parusie des Vaters“ auf die Zeit „zwischen Pfingsten und Pascha“ nach Vollendung des „150. Jahr[es]“ (EpAp 17 (aeth)), gerechnet vom Zeitpunkt des Dialogs, also von der Auferstehung, an. – Im Folgenden wird die in AcA I/2 1065–1092 gebotene Übersetzung von Duensing (nach Durchsicht von C. D. G. Müller) wiedergegeben.

²¹⁰ Als „wirkliche Tat“ bestätigt EpAp die aus KThom 6,3; 14,2; PsMt 7,38,1 und Iren, Adv. Haer. I 20,1 bekannte Geschichte, dass Jesus das Alphabet schon beherrschte, bevor man es ihm lehren wollte.

²¹¹ Siehe Brox, Unverschämte Fragen.

Gegenwart des Autors die Auferstehung des Fleisches bezweifeln. Zur Disposition steht ja eine aktuelle Streitfrage, und die Jünger geben ferner zu erkennen, dass sie nicht um ihrer selbst willen fragen – denn sie glauben daran (vgl. EpAp 24) –, sondern um die, denen sie predigen, genauer unterweisen und zum Glauben führen können (vgl. EpAp 23). Der Tadel hat also weder die Funktion, die Jünger innerhalb der Erzählung zu kritisieren noch das Fragen an sich zu diskreditieren, sondern den Leser dazu zu bewegen, den Inhalt der Frage – Zweifel an der Auferstehung des Fleisches – pejorativ zu bewerten, nämlich als Kleinglaube.

Auch an einer anderen Stelle legt der Autor Jesus einen Tadel mit biblischen Anklängen in den Mund: In EpAp 35 tadelt Jesus die Jünger: „Wie lange seid ihr weiter trägen Herzens?“ (vgl. Lk 24,25), nachdem diese wissen wollten, was aus denen wird, die auf ihn hoffen. Der Tadel wirkt zunächst unmotiviert: Es wird nicht erklärt, worin das Herz der Jünger träge ist. Die Fortsetzung beweist aber, dass der Autor erwartet, dass der Leser Lk 24,25 („... trägen Herzens, an alles zu glauben, was die Propheten gesagt haben“) intertextuell einblendet. Denn genau darauf kommt Jesus im Anschluss an den Tadel zu sprechen:

„[W]ie der Prophet David über mich und die meinigen gesprochen hat, so will er es auch über die, welche an mich glauben werden.“ (EpAp 35)

Letztlich werden also wie in p. 22–25 nicht die Jünger, sondern diejenigen unter den Zeitgenossen des Autors getadelt, die wie die Jünger diese Frage stellen würden. Aus der Antwort Jesu geht hervor, dass der Prophet gesagt habe, dass die Bösen den Gerechten nachstellen. Die, die somit getadelt werden, sind solche, die noch nicht verstanden haben, dass die Gerechten in der Welt leiden müssen.

In der koptischen Version von EpAp 45 begegnet nun auch noch ein expliziter Jüngerunverständnis-Tadel, der formal dem Unverständnis-Tadel bei den Gleichnissen in Mk 4,13; 7,18 par Mt 15,17 ähnelt:

„**Begreift** [νοι]²¹² **ihr nicht** diese Worte?“ (EpAp 45 kopt. Version) (AcA I/2 1089) (eig. Herv.)

Die äthiopische Version enthält hingegen eine Aufforderung, die mit ihrem Pleonasmus durch zwei Verben des Verstehens eher an Mk 8,17 erinnert²¹³:

„Versteht und begreift diese Worte!“ (EpAp 45 äth. Version) (ebd.)²¹⁴ (eig. Herv.),

„Diese Worte“ bezieht sich im Kontext zurück auf die Kap. 43f, in denen Jesus den Jüngern eine allegorische Auslegung des Gleichnisses von den klugen und törichten Jungfrauen (EpAp 43–45; vgl. Mt 25,1–13) gibt.

²¹² Vgl. Schmidt, Gespräche, 143 und 142f FN 6.

²¹³ Die Parallele zu Mk 8,17 wird von Müller in AcA I/2 1089 notiert. Entsprechend hat er an dieser Stelle auch die Übersetzung von Duensing in Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, 3. Aufl., korrigiert, der wie Schmidt, Gespräche, 142 „Wisset und verstehet diese Worte“ (beide in Anschluss an die franz. Übersetzung von Guerrier) übersetzt.

²¹⁴ Schmidt, Gespräche, 142 übersetzt hingegen: „Wisset und verstehet diese Worte“.

Hans Jürgen Ebeling hat aus der Differenz der beiden Versionen auf die funktionale Äquivalenz von paränetischem Unverständnistadel und Verstehensappell geschlossen und damit seine These untermauert, dass es sich beim paränetischen Unverständnismotiv im MkEv um eine rhetorische Figur handele, mit der nicht das Unverständnis der Jünger, sondern die Offenbarung an den Leser betont werde.²¹⁵ Betrachtet man den koptischen Text von EpAp 45 jedoch im Kontext, stellt man fest, dass die Funktion der Frage eine ganz andere als im MkEv ist: Denn in EpAp begegnet sie nach der Deutung des Gleichnisses und nicht wie in Mk vorher. Auch wird sie von den Jüngern positiv beantwortet:

„Ja, Herr, durch die fünf [Tugenden, die die fünf klugen Jungfrauen symbolisieren, eig. Anm.] kommen sie [die klugen Jungfrauen, eig. Anm.] in dein Reich“ (EpAp 45 kopt.; äth. ähnlich) (AcA I/2 1089),

was offensichtlich eine richtige Antwort ist. Es scheint sich bei der Frage „Begrift ihr nicht...?“ trotz der für einen Offenbarungsdiallog typischen Form eines Unverständnis-Tadels in EpAp 45 funktional eher um eine (wegen der Negation vielleicht skeptische?) Nachfrage – vergleichbar Mt 13,51f, wo die Jünger auch mit „Ja“ antworten – als um einen Tadel zu handeln. Auch der Verstehensappell in der äthiopischen Übersetzung lässt sich in diesem Sinne interpretieren: Die Antwort der Jünger deutet darauf hin, dass sie sie als eine Aufforderung, ihr Verstehen durch eine verständige Antwort unter Beweis zu stellen, interpretieren. Sowohl im kopt. als auch im äth. Text hat die Rede Jesu die Auswirkung, dass die Jünger erklären, wie sie die Deutung des Gleichnisses verstanden haben – und genau darin dürfte die Funktion der Frage bzw. der Aufforderung liegen: die Jünger zu einer Antwort zu provozieren. Dies gibt dem Autor die Gelegenheit, dem Leser die wesentlichen Punkte der vorangegangenen Rede noch einmal zu verdeutlichen. Im Anschluss wird die weitere Antwort der Jünger durch Jesus zwar noch ergänzt (ebd.). Insofern könnte man in der Antwort der Jünger auch ein partielles Verstehensdefizit ausgedrückt finden. Doch wäre dies angesichts dessen, dass der Hauptpunkt der Rede von den Jüngern richtig verstanden wurde, wohl von untergeordneter Bedeutung. Selbst wenn sich die Frage „Begrift ihr nicht...?“ auf ein derartiges Verstehensdefizit – nämlich, dass die Jünger nicht verstanden hätten, dass sich die klugen Jungfrauen über ihren Eingang in das Reich auch freuen und nicht nur wegen der fünf anderen, die ausgeschlossen wurden, betrübt sind – beziehen sollte, spricht dies nicht gegen die oben gegebene Deutung, dass es sich bei der Frage um eine Nachfrage statt einen Tadel handelt: Die Nachfrage soll eine Antwort provozieren, in der die Jünger ihr Verständnis der Rede Jesu preisgeben; diese kann durch Jesus dann in einem Punkt noch ergänzt oder korrigiert werden. Die Epistula Apostolorum gebraucht das Motiv des Jüngerunverständnisses also lediglich zu literarisch-rhetorischen Zwecken. Thematisch verrät sie am Nichtverstehen der Jünger kein Interesse.

Deutlich wird dies auch in der Paraphrasierung der Geschichte mit der blutflüssigen Frau, die im Wesentlichen der Version des Lk folgt, allerdings mit einigen charakteristischen Änderungen:

²¹⁵ Siehe dazu S. 265f.

Tabelle 8: EpAp 5 und Lk 8,43–48 im Vergleich

EpAp 5 (nach AcA I/2 1066f)	Lk 8,43–48
<p><u>Und die Frau,</u> <u>welche zwölf Jahre an Blutfluss litt,</u></p> <p><u>berührte den Saum seines Gewandes</u> <u>und ward sofort gesund;</u> <u>und indem wir nachdachten</u> und uns wunderten über die Wundertat, welche er vollbrachte, <u>sagte er zu uns:</u> <u>„Wer hat mich berührt?“</u></p> <p>Und wir <u>sagten</u> zu ihm: <u>„O Herr,</u> <u>das Menschengedränge hat dich angerührt.“</u> Und er <u>antwortete</u> und <u>sagte</u> zu uns: <u>„Ich habe gemerkt,</u> <u>daß eine Kraft von mir ausgegangen ist.“</u> Zu der Zeit <u>trat vor ihn jenes Weib</u> und <u>antwortete ihm und sagte zu ihm:</u> <u>„Herr, ich habe dich berührt.“</u></p> <p>Und er <u>antwortete</u> und <u>sagte zu ihr:</u> <u>„Gehe,</u> <u>dein Glaube hat dich gesund gemacht.“</u></p>	<p>43 καὶ γυνὴ οὐσα ἐν ῥύσει αἵματος ἀπὸ ἐτῶν δώδεκα, ἥτις [ἰατροῖς προσαναλώσασα ὅλον τὸν βίον] οὐκ ἴσχυσεν ἀπ’ οὐδενὸς θεραπευθῆναι, 44 προσελθοῦσα ὅπισθεν ἤψατο τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ καὶ παραχρῆμα ἔστη ἡ ῥύσις τοῦ αἵματος αὐτῆς. 45 καὶ</p> <p>εἶπεν ὁ Ἰησοῦς, Τίς ὁ ἀψάμενός μου; ἀρνούμενων δὲ πάντων εἶπεν ὁ Πέτρος, Ἐπιστάτα, οἱ ὄχλοι συνέχουσίν σε καὶ ἀποθλίβουσιν. 46 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν, Ἦψατό μου τις, ἐγὼ γὰρ ἔγνω δύναμιν ἐξεληλυθυῖαν ἀπ’ ἐμοῦ. 47 ἰδοῦσα δὲ ἡ γυνὴ ὅτι οὐκ ἔλαθεν, τρέμουσα ἦλθεν καὶ προσπεσοῦσα αὐτῷ δι’ ἣν αἰτίαν ἤψατο αὐτοῦ ἀπήγγειλεν ἐνώπιον παντὸς τοῦ λαοῦ καὶ ὡς ἰάθη παραχρῆμα. 48 ὁ δὲ εἶπεν αὐτῇ, Θυγάτηρ, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε· πορεύου εἰς εἰρήνην.</p>

Legende: **Fett:** längerer Zusatz in EpAp unterstrichen: Übereinstimmung²¹⁶
unterpunktet: Ähnlichkeit wellenförmig unterstrichen Umstellung

Neben einigen Kürzungen fallen vor allem folgende Änderungen auf: (1) der Zusatz „indem wir nachdachten...“ gegenüber Lk 8,45, (2) der Personenwechsel von Petrus zu „wir“: der Dialog Lk 8,45f findet in EpAp betont zwischen Jesus und „uns“ statt; entsprechend antworten die Jünger als Gruppe, und nicht Petrus allein, (3) die Frau gibt Jesus am Schluss lediglich die Antwort auf seine Frage: „Wer hat mich berührt?“; davon, dass sie wie in Lk 9,47 „dem ganzen Volk“ das Heilungswunder verkündet, ist nicht mehr die Rede. Änderung (3) könnte – neben dem Wunsch zu kürzen – durch den Zusatz (1) motiviert sein: In EpAp wird nämlich berichtet, dass die Jünger schon *vor* dem anschließenden Dialog mit Jesus über das Wunder „nachdenken“ und sich „wundern“. Das heißt, zumindest ihnen ist das Wunder schon zu diesem Zeitpunkt nicht verborgen geblieben. Während Lk und Mk berichten, dass

²¹⁶ Da der Text nur in äthiopisch erhalten ist, können Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten natürlich nicht wortwörtlich, sondern nur allgemein festgestellt werden. Für die weitere Argumentation ist dies aber nicht von Belang, denn die wesentlichen Gemeinsamkeiten und Differenzen lassen sich auch so gut erkennen.

das Wunder erst publik wird, als die Frau davon berichtet, hat EpAp genau an diesem Punkt etwas geändert. In Lk und Mk lebt der Dialog gerade davon, dass die Jünger noch nicht wussten, was passiert war, so dass ihnen der Grund für Jesu Frage verborgen war und sie ihnen deshalb unsinnig erschien. EpAp hingegen bemerkt ausdrücklich, dass die Jünger über das Wunder „nachdachten“ und „sich wunderten“. Um dies zu plausibilisieren, musste der Autor die Hinweise darauf, dass das Wunder zu dieser Zeit außer Jesus und der Frau noch niemandem bekannt war, streichen – und in der Tat: Nicht nur fehlt im Vergleich mit Lk 9,47 die öffentliche Bekanntmachung des Wunders durch die Frau, sondern der Autor verändert auch die Einleitung dieses Verses von „als die Frau aber sah, dass sie nicht verborgen bleiben konnte“ in ein floskelartiges „zu der Zeit“. Das Bekanntwerden des Wunders wird von EpAp also vorgezogen – und damit verändert sich die Funktion des Dialogs zwischen Jesus und den Jüngern. Statt eines Missverständnisses, das auf dem Kontrast zwischen dem das verborgene Wunder erkennenden Jesus und den das Wunder nicht erkennenden Jüngern basiert und diesen somit hervorhebt, wandelt sich der Dialog in ein Lehrstück über die Bedeutung dieses Wunders. Denn Jesus stellt die Frage: „Wer hat mich berührt?“, während die Jünger über das Wunder „nachdenken und sich wundern“. Im Zusammenhang mit „nachdenken“ tendiert die Bedeutung von „sich wundern“ vermutlich eher in die Richtung „sich fragen“ als zu einem emotionalen „Staunen“. Die Jünger kennen also die tiefere Bedeutung des Wunders nicht. In diese Situation stellt der Autor die folgende Situation, in der wiederholt das Stichwort „berühren, anrühren“ fällt. Aufgrund der schon zu EpAp 22–25 notierten antidoketischen Stoßrichtung der Schrift ist es nicht schwer, die Motivation des Autors für die Umstellung der Bekanntwerdung des Wunders zu erkennen: Statt eines Kontrasts zwischen Jesus und Jünger betont der Dialog mit der anschließenden Rede der Frau nun die Leibhaftigkeit des Geschehens und bestätigt dem Leser so die Leibhaftigkeit Jesu.

Dass das Interesse des Autors nicht auf den Jüngern an sich ruht, sondern ihm die Episode aus Lk 8,45f nur als Vehikel für seine Belehrung dient, bestätigt sich z. B. auch darin, dass von den Jüngern bei der Erwähnung des Seewandels keine Rede ist. Im Zusammenhang mit der Speisung der 5000 ist hingegen die Rede von ihnen, allerdings in anderer Form als in den Evangelien: Ähnlich wie bei der blutflüssigen Frau und im Kontrast zu Mt 16,5–12 sind die Jünger hier in EpAp von sich aus wissbegierig und fragen Jesus nach der tieferen Bedeutung der Brote:

„Welche Bewandnis hat es mit den fünf Broten?“,

worauf Jesus ihnen eine allegorische Auslegung gibt:

„Sie sind ein Bild unseres Glaubens betreffs der großen Christenheit und das ist an den Vater, den Herrscher der ganzen Welt, und an Jesum Christum, unseren Heiland, und an den Heiligen Geist, den Parakleten, und an die Heilige Kirche und an die Vergebung der Sünden.“
(alles EpAp 5) (AcA I/2 1067)

Die fünf Brote stehen für die fünf Artikel eines frühchristlichen Glaubensbekenntnisses, welches EpAp im Leben Jesu verankern möchte, um die Irrlehren des Kerinths und Simons zu bekämpfen (vgl. EpAp 6f).

Schließlich erscheint ein Unverständnis-Tadel noch in einer weiteren Schrift, die zwar in der gnostischen Nag-Hammadi-Bibliothek entdeckt wurde, aber „keine eindeutig und spezifisch gnostischen Anschauungen“ enthält und „keine häretischen Lehren“²¹⁷ – oder zumindest nicht auf den ersten Blick erkennbar – vertritt und insofern ApkPetr (aeth) und EpAp zur Seite gestellt werden kann: Die Rede ist von DIE TATEN DES PETRUS UND DER ZWÖLF APOSTEL (NHC VI,1) (II. – IV. Jh.)²¹⁸. Im Stil eines fantasievollen Abenteuerberichts wird erzählt, wie die Apostel auf ihren Missionsreisen zu einer „kleinen Stadt [...] mitten im Meer“ gelangen. Dort lernen sie einen Mann namens Lithargoël kennen, bei dem es sich, wie sich nachher herausstellt, um Jesus handelt. Lithargoël verspricht den Menschen jener Stadt eine Perle als Geschenk, wenn sie in seine Stadt kommen. Die Reichen interessieren sich „wegen ihrer Menschenverachtung“ nicht sonderlich für ihn; „die Armen und die Bettler“ aber freuen sich und gehen mit ihm. Wenig später brechen auch Petrus und seine „Gefährten“ zur Stadt von Lithargoël auf. Als sie nach einer entsagungsvollen Reise dort ankommen, erscheint dieser ihnen „in einer anderen Gestalt“ als vorher, nämlich „in der Gestalt eines Arztes“, worauf der Erzähler, Petrus, bemerkt: „Und wir erkannten [COYON] ihn nicht“ (p. 8,20) (vgl. Lk 24,16). Kurz darauf gibt sich der Arzt als Jesus Christus den Jüngern zu erkennen:

„Ich bin es! Erkenne [COYON] mich, Petrus!“ [...] Als er uns (auf diese Weise) wahrhaftig enthüllt hatte, daß er es sei, warfen wir uns zu Boden und erwiesen ihm Verehrung – wir waren elf Jünger.“ (p. 9,14f.18–21)

Jesus weist sie daraufhin an, in die andere Stadt zurückzukehren und gibt ihnen folgende Aufträge

„lehrt alle, die zum Glauben an meinen Namen gekommen sind, daß (auch) ich geduldet habe in Mühsalen des Glaubens. Ich selbst werde euch euren Lohn geben. Den Armen jener Stadt sollt ihr geben, was sie zum Leben brauchen, bis ich ihnen jenes bessere (Gut) gebe, wovon ich <ihnen> gesagt habe: ‚Ich werde es euch zum Geschenk machen‘.“ (p.10,5–13)

Zu letzterem Auftrag erhebt Petrus jedoch einen „Einwand“ (vgl. p.11,2):

„Herr, du hast uns gelehrt, der Welt und allen ihren Gütern zu entsagen. Wir haben sie aufgegeben um deinetwillen. Die Nahrung eines einzigen Tages ist es, für die wir sorgen. Wo können wir das Nötige finden, das du uns aufträgst, den Armen zu geben?“ (p. 10,14–21),

worauf Jesus ihm antwortet:

²¹⁷ H. M. Schenke, Nag Hammadi deutsch, II 446.

²¹⁸ Die Datierung ist umstritten. Vgl. H. M. Schenke, a.a.O., 445: „Auch für die Beantwortung der Frage nach der Abfassungszeit von ActPt findet sich im Text kaum ein brauchbarer Hinweis. So gibt es nur Schätzungen, und die laufen ganz global auf das 2. und / oder 3. Jahrhundert hinaus. Man sollte jedoch ernsthaft damit rechnen, daß die ActPt schon im 2. Jahrhundert entstanden sein können.“ Molinari, Acts of Peter and the Twelve, 235 plädiert für die Jahre nach der decianischen Christenverfolgung (249–251). Czachesz, Commission Narratives, 172–182 entdeckt hingegen Parallelen zur Regel des Pachomius und spricht sich daher für die Entstehung in einem pachomianischen Kloster in der zweiten Hälfte des 4. Jh., wahrscheinlich zwischen 347 und 367, aus. – Im Folgenden wird Schenkes Übersetzung (a.a.O., 448–453) zitiert. Koptischer Text nach Wilson/Parrott in Parrott (Hg.), Nag Hammadi.

„Petrus, es wäre nötig, daß du das Gleichnis begreifst [ΕΤΡΕΚΟΥΩΝ ΨΠΑΡΑΒΟΛΗ], das ich dir (einst) gesagt habe!“ Weißt du nicht (mehr), daß [ΚΟΟΥΝ ΑΝ ΧΕ] mein Name, den du lehrst, mehr wert ist als aller Reichtum und (daß) die Weisheit Gottes mehr wert ist als Gold, Silber und Edelsteine?“ (p. 10,23–30)

Etwas überraschend wird Petrus an dieser Stelle von Jesus also für das Nichtverstehen eines „Gleichnisses“ getadelt. Man fragt sich, um welches Gleichnis es sich handelt. Molinari hat vorgeschlagen, es „mit der ganzen Geschichte vom Perlenverkäufer“ zu identifizieren; Schenke hingegen meint, es sei „besser anzunehmen, daß auf eine außerhalb von ActPt liegende Petrus-Tradition Bezug genommen wird“.²¹⁹ Daher ergänzt er in der obigen Übersetzung den Text mit „einst“ und „mehr“. Wenn man aber annimmt, dass sich „Gleichnis“ nicht auf eine Erzählung beziehen muss, sondern jede allegorische oder sinnbildliche Rede oder Darstellung als „Gleichnis“ bezeichnet werden kann, dann ergibt sich eine naheliegende dritte Möglichkeit: Jesus tadelt Petrus dafür, dass er seinen Auftrag falsch interpretiert hat. Denn der Einwand des Petrus bezieht sich ja auf den Auftrag, den „Armen jener Stadt“ zu „geben, was sie zum Leben brauchen“. Diesen versteht Petrus fälschlicherweise so, als erwarte Jesus, die Jünger sollten sie mit Nahrung versorgen, womit sie natürlich überfordert wären. Auftrag Jesu und Missverständnis Petri erinnern somit an Mk 6,37 par Lk 8,13 mit dem Unterschied, dass sie dort den 5000 Menschen tatsächlich Nahrung geben sollten. Mit seiner Antwort ermahnt Jesus Petrus, seine Rede (vgl. den Relativsatz „das ich dir gesagt habe“) als „Gleichnis“ zu begreifen: Jesus hat bei dem, „was die Armen zum Leben nötig haben“ nicht von materiellen Lebensmitteln geredet, sondern, wie er direkt im Anschluss mit der dafür typischen Formel „Weißt du nicht...?“ auflöst (vgl. Mk 7,18par), von seinem Namen und der Weisheit Gottes, die mehr wert sind als alle materiellen Reichtümer. Der Gegensatz von Name und Reichtum und die Erwähnung von Gold und Silber erinnert an die Begebenheit von Act 3,1–10: Dort heilt Petrus einen lahmen Mann, der ihn um ein Almosen bittet mit den Worten: „Silber und Gold stehen mir nicht zur Verfügung. Was ich aber habe, das gebe ich dir: Im Namen Jesu Christi, des Nazareners, stehe auf und gehe umher.“ (Act 3,6) Hier zeigt Petrus also genau das Verständnis, das er nach ActPt (NHC) auch bei dieser erneuten Beauftragung durch Jesus haben sollte: Lebensmittel kann er – selbst ein materiell Armer – den Armen zwar nicht geben, wohl aber Heilung in dem Namen Jesu. An diese Begebenheit erinnert ihn Jesus somit höchstwahrscheinlich auch in der obigen Rede, in der er ihm auch sein Unverständnis auflöst. Dass der Auftrag, den Armen zu geben, was sie brauchen, im Sinne von ActPt (NHC) tatsächlich ein Heilungs- und nicht ein Speisungsauftrag ist, macht der Text übrigens an mehreren Details schon vor der Auflösung des „Gleichnisses“ deutlich, die Petrus offensichtlich übersehen hat: Zum einen erscheint ihnen Lithargoël-Jesus als Arzt; vor allem aber überreicht er ihnen, direkt bevor er ihnen den besagten Auftrag gibt, ein „Medizinkästchen“ und einen „Koffer voller Arznei“ (p. 9,30; vgl. 8,15–19). Die Fortsetzung bestätigt die gegebene Auslegung vollends, denn nachdem Jesus Petrus das „Gleichnis“ aufgelöst hat, ergeht der Heilungsauftrag noch einmal und nun explizit:

„Er überreichte ihnen den Koffer mit den Arzneien und sagte: „Heilt alle Kranken dieser

²¹⁹ Schenke, Nag Hammadi deutsch, II 452 FN 18.

Stadt, die [an] meinen (*p. 11*) Namen glauben!“ (p. 10,31–11,1)

Daraufhin haben die Jünger noch einen Einwand. Aber nachdem er so getadelt wurde, traut sich Petrus nicht mehr, Jesus direkt zu fragen, und schickt Johannes vor (p. 11,2–6):

„Er gab dem, der ihm am nächsten stand, das war Johannes ein Zeichen: „Sprich du diesmal!“ Da antwortete Johannes und sprach: „Herr, wir scheuen uns vor dir zu sehr, um viele Worte zu machen. Aber du verlangst von uns, daß wir diese Kunst ausüben. Wir sind nicht in ihr ausgebildet worden, um als Arzt wirken zu können. Wie also sollen wir die Fertigkeit haben, an Körpern Heilungen zu vollziehen, wie du es uns aufgetragen hast?“ (p. 11,3–13),

Die direkte Reaktion Jesu darauf ist schwierig zu deuten, weil die Rede des Johannes als „vortrefflich“ gelobt wird. Schenke löst dies in seiner Übersetzung aus dem Jahr 2000 (anders als 1973)²²⁰ so, dass er dieses Lob auf den folgenden Satz bezieht, der dann ein Zitat eines unbekanntes Johannes-Logions wäre. Wie auch immer man dies interpretiert, deutlich ist, dass der Heilungsauftrag im Folgenden noch einmal bekräftigt wird – und zwar so, dass die Möglichkeit, den Heilungsauftrag nur auf der seelischen und nicht auf der körperlichen Ebene zu interpretieren, ausgeschlossen wird (vgl. p. 11,19–26). Wenn Johannes auch nicht ausdrücklich getadelt wird, so kann der Leser aus der Antwort Jesu dennoch schließen, dass die Prämisse von der Johannes‘ Einwand ausgeht, falsch ist: Denn die Heilungen, zu denen Jesus die Jünger beauftragt, können nicht durch Ausbildung in der Arztkunst gelernt werden – Jesus redet vielmehr von dem „Wunder der Heilung ihres Leibes, (die) ohne Arznei aus diesem Äon (erfolgt)“ (p. 11,22–24). Dem Autor ist offensichtlich sehr an dem charismatischen Heilungsauftrag gelegen. Dazu gebraucht er neben anderen textuellen Signalen wie den Arztutensilien ein Missverständnis des Petrus, um eine zunächst mehrdeutige Aussage Jesu in die von ihm gewünschte Richtung zu lenken. Der Tadel gilt letztlich dem Leser, der dieses „Gleichnis“ – nämlich den Auftrag, den Jesus der Kirche gegeben hat – verstehen soll.

²²⁰ Vgl. ebd. 453 FN 19 mit der Übersetzung des Berliner Arbeitskreis für koptisch-agnostische Schriften (unter Schenkes Federführung) in ThLZ 98/1 (1973) Sp. 18.

3. Kirchenväter von Irenäus bis Chrysostomos (ca. 180 – 400)

a) Apostel mit vollkommener Gnosis: Die kirchliche Reaktion auf die gnostische Herausforderung (Ende 2. / Anfang 3. Jh.)

Auf die gnostische Herausforderung reagierten kirchliche Schriftsteller wie z. B. Irenäus von Lyon oder auch Tertullian. Hatten einige der Gnostiker das Thema des Jüngerunverständnisses auf ihre Tagesordnung gesetzt, um die sich auf die Autorität der Apostel berufende Mehrheitskirche zu diskreditieren, musste diese natürlich reagieren und sich zur Frage der Erkenntnis der Jünger äußern.

In seinem bereits erwähnten *opus magnum* „Adversus Haereses“ (ca. 180 – 185) greift Bischof IRENÄUS VON LYON (ca. 140 – ca. 200)²²¹ gleich zu Beginn des dritten Buchs, mit dem er seine Schriftbeweise für die Widerlegung der Häretiker eröffnet²²², auf die Aussage von 1 Clem 42,3²²³ zurück.

„Denn erst nachdem unser Herr von den Toten auferstanden war und nachdem die Apostel durch den Heiligen Geist, der über sie kam (vgl. Apg 1,8), mit Kraft aus der Höhe (vgl. Lk 24,49) ausgerüstet waren, wurden sie **in allem mit absoluter Sicherheit erfüllt** [*de omnibus adimpleti sunt*] **und besaßen die vollkommene Gnosis** [*perfectam agnitionem*]; da erst zogen sie bis an die Grenzen der Erde [...] hinaus, um die frohe Botschaft von Gottes Wohltaten an uns zu bringen [...] und den Menschen den himmlischen Frieden [...] zu verkünden. Sie haben das Evangelium Gottes [...] alle gemeinsam und jeder für sich.“²²⁴ (Übers. Brox; Herv. von mir).

Dem Kirchenlehrer ist es wichtig zu betonen, dass die Apostel zu dem Zeitpunkt, als sie anfangen, das Evangelium zu verkünden, keinen Mangel an Erfüllung und Erkenntnis hatten. Irenäus geht damit über Clemens hinaus²²⁵, indem er den Aposteln durch den Geistempfang

²²¹ Werk- und Lebensdaten sowie Text und Übersetzungen nach Brox, Irenäus.

²²² Vgl. den Prolog zum III. Buch.

²²³ Siehe oben S. 71.

²²⁴ Adv. Haer. III,1,1: *Postea enim quam surrexit dominus noster a mortuis, et induti sunt superveniente Spiritu sancto virtutem ex alto, de omnibus adimpleti sunt et habuerunt perfectam agnitionem; exierunt in fines terræ, ea quæ a Deo nobis bona sunt evangelizantes et cælestem pacem hominibus adnuntiantes, qui quidem et omnes pariter et singuli eorum habentes evangelium Dei.* (eig. Herv.; Text nach Brox, Irenäus). – Die Übersetzung „mit absoluter Sicherheit erfüllt“ für *adimpleti* rechtfertigt Brox damit, dass „wegen der [...] teils wörtlichen Identität der vorliegenden Passage mit 1 Clem 42,3“ *πληροφορηθέντες* rückübersetzt werden dürfte. Eine ausführliche Begründung für diese Rückübersetzung findet sich bei Rousseau/Doutreleau, *Contre les hérésies* (SChr 210), 213ff.

²²⁵ Die Parallelität zwischen 1 Clem 42,3 und Adv. Haer. III 1,1 wurde, wie Brox (Adv. Haer., 23 FN 7) bemerkt, bereits von Knopf (HNT.E = Die Apostolischen Väter 1, Tübingen 1920) gesehen. Die Gemeinsamkeit beider Texte hat Mutschler (Corpus Johanneum, 95 FN 4) gut eingefangen, wenn er schreibt: „Der gleiche Gedankengang liegt 1 Clem 42,3 zugrunde: *πληροφορηθέντες* (durch Ostern und Pfingsten) – *ἐξῆλθον* – *εὐαγγελιζόμενοι*“. Brox (FC 8,3 zu Adv. Haer. III 1,1, FN 7) geht noch weiter: „Die Parallelität der Texte macht es zwingend, daß Irenäus 1 Clem 42,3 (oder ein beiden gemeinsam bekanntes Formular dieser Art für das Thema vom Anfang der Kirche) ‚zitiert‘.“ Inwieweit Irenäus hier tatsächlich bewusst von 1 Clem 42,3 Gebrauch macht, kann für unsere Zwecke offen bleiben (in den lateinischen Versionen beider Texte ist *exierunt* jedenfalls die einzige wortwörtliche Übereinstimmung). Entscheidend ist, dass der schon in Act 1f enthaltene Gedanke,

nicht nur den Glauben in der Gewissheit des Geistes, sondern auch „die vollkommene Gnosis“²²⁶ zuspricht. Aus dem Kontext wird deutlich, dass er mit dieser Behauptung eine These von nicht näher bezeichneten Gegnern²²⁷ kontert, die genau das Gegenteil behaupteten, nämlich:

„daß sie [= die Apostel] schon gepredigt hätten, als sie die vollkommene Gnosis [*perfectam ... agnitionem*] noch gar nicht besaßen; manche trauen sich, das zu sagen, und prahlen stolz damit, die Apostel verbessern zu können“²²⁸.

Mit *perfectam agnitionem* greift Irenäus hier möglicherweise eine Formulierung von gnostischen Gegnern auf.²²⁹ Wenn er sagt, dass die Gegner damit „prahlten“, die Apostel verbessern zu können, ist anzunehmen, dass diese für sich selbst reklamierten, eine vollkommeneren Gnosis als die Apostel zu besitzen.²³⁰ Einer der oben untersuchten Texte²³¹ bestätigt den Informationsgehalt von Irenäus' Angaben: In EpJac p. 16 schickt Jakobus nach dem Weggang Jesu „jeden einzelnen [der Jünger, eig. Anm.] an einen anderen Ort“. Zwar wird hier nicht von einer anschließenden Predigtstätigkeit der Apostel berichtet, aber diese darf als bekannt vorausgesetzt werden. Vermutlich spielt EpJac auf den Topos an, dass sich die

dass der Geistempfang der öffentlichen Verkündigung der Apostel vorausging, hier eine Erweiterung in Hinblick auf die „Gnosis“ der Jünger erfährt.

²²⁶ Der Übersetzung von *agnitionem* als „Gnosis“ liegt die – wohl naheliegende – Annahme zugrunde, dass im griechischen Original γνῶσις stand, und die Beibehaltung des Fremdwortes im Deutschen berücksichtigt, dass es sich hierbei um einen kontroverstheologischen Fachterminus handelte, der mit „Erkenntnis“ nur unzureichend übersetzbar ist. Denkbar ist allerdings auch ἐπίγνωσις als Ursprungsvokabel.

²²⁷ B. Mutschler, *Corpus Johanneum*, 95 (inkl. FN 2) bemerkt, dass der „Vorwurf eines unvollständigen [...] apostolischen Ursprungszeugnisses“ „eher auf die Valentinianer“, der eines „falschen“ hingegen „eher auf Marcion“ zutreffen würde.

²²⁸ Adv. Hær. III, 1.1: *Nec enim fas est dicere* [“Infam ist die Behauptung”] *quoniam ante prædicaverunt quam perfectam haberent agnitionem, sicut quidam audent dicere, gloriantes se emendatores se esse apostolorum*. Im Anschluss folgt zur Widerlegung der gegnerischen Position der oben zuerst zitierte Satz (*Postea enim ...*).

²²⁹ Davon, dass ungenannte Gegner lange nach den Aposteln die Idee einer *perfectam ... cognitionem*, die die Apostel bei ihrer Verkündigung noch nicht besessen hätten, erfunden hätten, spricht der Lugdunenser Bischof auch in Adv. Hær. III 12,7. – Das Syntagma „vollkommene Gnosis“ taucht bereits Barn 1,5 als fundamentale Zielaussage des Autors mit seinen Lesern auf. Möglicherweise hatte das schon hier eine antignostische Spitze (das fragt sich zumindest Prostmeier (Barnabasbrief, 155 FN 84), der beobachtet, dass an dieser angestrebten „vollkommenen Gnosis“ des Lesers bei Barnabas nicht das Heil der Leser hängt). Vgl. darüber hinaus noch Adv. Hær. III 12,13, wo Irenäus darauf insistiert, dass die Apostel und ihre Schüler, indem sie in Übereinstimmung mit der Kirche lehrten, *perfecti* waren und Stephanus mit seinem Martyrium die *perfectam doctrinam* erfüllte (*adimplevit*). Siehe auch Adv. Hær. I 16,1f τέλειαν γνῶσιν; I 21,2; I 29,3 *agnitionem perfectam* ; II 28,8 *perfectam scientiam*; II 31,2.

²³⁰ Vgl. auch Adv. Hær. III 2,2, wo Irenäus konkretisiert, wie die Gegner ihre Überlegenheit begründen: Sie „behaupten, weiser zu sein nicht nur als die Presbyter, sondern sogar als die Apostel, da sie die reine Wahrheit gefunden haben (wollen). Die Apostel sollen nämlich den Worten des Erlösers Elemente des Gesetzes untergemischt haben, die bald vom Demiurgen, bald aus der Mitte, bald vom Allerhöchsten stammen. Sie selbst dagegen kennen ohne jeden Zweifel, ohne jede schmutzige Beimischung und ganz rein das verborgene Mysterium“.

²³¹ Siehe S. 110.

Apostel trennten, um das Evangelium zu verkündigen.²³² Für den Autor hatten diese Jünger zu diesem Zeitpunkt sicherlich nicht die „vollkommene Gnosis“, denn sie „zürnten [...] wegen denen, die geboren werden sollten“ (EpJac p. 16; AcA I/2 1106). Wie oben dargelegt, dürften diese Jünger andere christliche (vermutlich auch christlich-gnostische) Gruppierungen repräsentieren, die ein vom Autor vertretenes soteriologisches Konzept ablehnten, in dem eine spätere Generation Heilsbedeutung für die frühere hat. Mit diesem Konzept scheint auch verbunden zu sein, dass eine spätere Generation als die der Apostel „einen anderen“ und „besser[en] Glauben als jene – und selbst als Jakobus – haben werden (oder zumindest haben können): So lautet das Schlussgebet des Jakobus:

„Ich bete aber, daß durch dich der Anfang gemacht werde. Denn so werde ich erlöst werden können, wie (auch) jene Licht empfangen werden durch mich, durch meinen Glauben und durch einen anderen, der besser ist als meiner. Ich wünsche (geradezu), daß der meine geringer ist.“ (EpJac p. 16) (AcA I/2 1106)

Impliziert ist damit wohl auch, dass jener Adressat eine vollkommeneren Erkenntnis haben soll als Jakobus und die Apostel (vgl. die Metapher „Licht“ als auch das Bekenntnis des Jakobus in EpJac p. 2 die Offenbarung selbst „noch nicht (vollständig) erkannt“ zu haben. Hinter diesem Text ist eine Trägergruppe zu vermuten, die den Adressaten von EpJac als ihre Gründerfigur betrachtet (vgl. „dass durch dich der Anfang gemacht werde“) und die diesem – in EpJac legitimiert durch Jesus unter Zeugenschaft des Jakobus und Petrus – einen besseren Glauben und damit sicherlich auch eine vollkommeneren Gnosis als den vorangegangenen Aposteln zuspricht. Wegen fehlender terminologischer Übereinstimmungen ist eine direkte Bezugnahme von Irenäus auf EpJac auszuschließen. Sachlich aber findet sich die von Irenäus hier angeführte Position in EpJac genau wieder.

Dass Irenäus gleich zu Beginn der Schriftbeweise gegen die Häretiker (Bücher III–V von Adv. Haer.) auf die Frage nach der Erkenntnis der Apostel eingeht, zeigt, für wie fundamental er diese Frage hielt. Gegen die These der Gegner von der unvollkommenen Erkenntnis zu Beginn ihrer Predigtstätigkeit macht der Häresiologe in Adv. Haer. III 1,1 geltend, dass die Jünger erst nach der Auferstehung und dem Geistempfang zur Missionpredigt in alle Welt ausgezogen seien. Dieser Geistempfang verbürge auch die „vollkommene“, und somit durch spätere Offenbarungen nicht überbietbare Einsicht in Bezug auf wesentliche Glaubensfragen („das Evangelium Gottes“). Indem er jedem einzelnen der Apostel in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern eine *perfecta agnitio* bei der Evangeliumsverkündigung zuschrieb, möchte er jeder Kritik an der apostolischen Tradition und damit auch an den vier kirchlichen Evangelien²³³ den Boden entziehen. Sicherlich war er dabei nicht der Meinung, dass die

²³² Vgl. etwa am Schluss von EpPetr: „[Dann] trennten [sich] die Apostel, [nachdem] sie gesandt [worden waren], um (das Evangelium) zu [verkündigen].“ (CT 9,8ff) (AcA I/2 1207). Zur Vorstellung der sich zur Verkündigung in alle Welt verteilenden Apostel vgl. auch Bienert, Apostelbild, 18–20.

²³³ Dass es dem Häresiologen neben der Verteidigung der apostolischen Tradition (vgl. Adv. Haer. III) auch um die Autorität der vier Evangelien ging, wird daran ersichtlich, dass er direkt im Anschluss an das erste obige Zitat aus Adv. Haer. III 1,1 auf die Entstehung der vier Evangelien zu sprechen kommt. Indem er bei Mk und Lk deren Verbindung zur Predigt des Petrus bzw. zur Verkündigung des Paulus betont, erstreckt sich die *perfecta agnitio* der Apostel von ihrer ersten Verkündigung an auch auf diese: „Matthäus verfasste seine

Apostel nach dem Geistesempfang allwissend gewesen und keiner kognitiven Lernprozesse mehr bedurft hätten,²³⁴ sondern dass sie über das vollkommen ausreichende Wissen in Bezug auf die Fragen der christlichen Heilslehre verfügten.

Eine andere Frage ist, wie Irenäus über die vorösterlichen Jünger und ihr Unverständnis urteilt: Nicht nur nachösterlich, sondern auch vorösterlich attestiert der Lugdunenser den Jüngern bereits Erkenntnis der Wahrheit und Glauben, nur noch nicht einen „festen“ Glauben²³⁵ oder eine „vollkommene“ Erkenntnis. Allerdings lässt sein Umgang mit Jh 14,8f, einer Stelle mit typisch johanneischem Missverständnis, auf eine teilweise Marginalisierung der vorösterlichen Erkenntnisschwäche der Jünger schließen.

In Adv. Haer. III 13 widerlegt Irenäus Gegner, bei denen es sich wohl um Marcioniten handelt²³⁶, die behaupten, nur Paulus habe als einziger Apostel die Wahrheit erkannt, mit Hilfe eines einfachen aristotelischen Syllogismus (Deduktion), bei dem Jh 14,7b (καὶ ἀπ' ἄρτι γινώσκετε αὐτὸν καὶ ἐωράκατε αὐτόν – αὐτόν bezogen auf τὸν πατέρα μου in 7a) die erste, die Identifizierung von „Vater“ mit „Wahrheit“ („Pater autem veritas“) die zweite Prämisse darstellt:

Evangeliumschrift bei den Hebräern in hebräischer Sprache, als Petrus und Paulus zu Rom das Evangelium verkündeten und die Kirche gründeten. Nach deren Tode zeichnete Markus, der Schüler und Dolmetscher Petri, dessen Predigt für uns auf. Ähnlich hat Lukas, der Begleiter Pauli, das von diesem verkündete Evangelium in einem Buch niedergelegt. Zuletzt gab Johannes, der Schüler des Herrn, der an seiner Brust ruhte, während seines Aufenthaltes zu Ephesus in Asien das Evangelium heraus“.

²³⁴ Vgl. Irenäus, Adv. Haer. II 25,4; 26,1; 28,2–9 über den allgemeinen anthropologischen und eschatologischen Erkenntnisvorbehalt und über die Anmaßung, diesen nicht anerkennen zu wollen. In II 28,8 heißt es als Belehrung anhand von Jh 14,28 explizit: „Daher hat unser Herr erklärt, daß der Vater auch der Erkenntnis [*agnitionem*] nach überlegen ist, damit auch wir, solange wir in der „Gestalt dieser Welt“ (1 Kor 7,31) sind, die vollkommene Erkenntnis [*perfectam scientiam*] und solche Fragen Gott überlassen ...“ (Übersetzung Brox, FC 8,2).

²³⁵ Dass der Glaube der Jünger vor Ostern noch nicht fest war, erklärt Irenäus in: *Demonstratio apostolicae praedicationis* II 2,76: „Zacharias tut den folgenden Ausspruch: „Schwert, erhebe dich gegen meinen Hirten und den Mann, der mein Gefährte ist. Schlage den Hirten und die Schafe der Herde werden zerstreut werden“ [Sach 13,7]. Und dies erfüllte sich, als er von den Juden gefangen genommen wurde; denn dort verließen ihn alle seine Jünger, voll Furcht, mit ihm vielleicht sterben zu müssen. Selbst sie glaubten damals noch nicht fest an ihn, ehe sie ihn von den Toten auferstanden sahen.“ (Übersetzung Klebba).

²³⁶ Adv. Haer. III 13,1. Unschwer läßt sich dahinter Marcion erkennen. Mutschler, *Corpus Johanneum*, 292, spricht von der „Marcionitische[n] Ausgangsbehauptung“.

Tabelle 9: Vergleich von Ireneäus, Adv. Hær. III 13,2 (1. Hälfte) mit Jh 14,7–10

Ireneäus, Adv. Hær. III 13,2 (1. Hälfte)

Vergleich mit Jh 14,7–10

„Als Philippus den Vater sehen wollte, antwortete der Herr ihm:

Paraphrase von Jh 14,8.9a

„So lange Zeit bin ich bei euch, und du hast mich nicht erkannt? Philippus, wer mich sieht, sieht auch den Vater. Wie nun sagst du: Zeige uns den Vater?

Zitat mit weitgehend wörtlicher Wiedergabe²³⁷ von Jh 14,9b–d

Ich nämlich bin in dem Vater, und der Vater ist in mir,

Zitat Jh 14,10a, allerdings mit Auslassung des in NA²⁷ vorgeschalteten οὐ πιστεύεις ὅτι²³⁸

und schon habt ihr ihn erkannt und gesehen“.

Jh 14,7b, allerdings *cognovistis* (Perf.) gegenüber γινώσκετε in NA²⁷ und *cognoscitis* in der Vulgata²³⁹ (beide Präs.)

Wenn nun der Herr ihnen das Zeugnis ausstellt, dass sie in ihm den Vater erkannt und gesehen haben –

Syllogismus: 1. Prämisse

der Vater aber ist die Wahrheit –

Syllogismus: 2. Prämisse

dann können nur falsche Zeugen und solche, die sich von der Lehre Christi ganz abgewendet haben, behaupten, jene hätten die Wahrheit nicht erkannt.“²⁴⁰

anstelle der Konklusion (= „sie haben die Wahrheit erkannt“) direkt Schlussfolgerung: These der Gegner falsch, denn sie widerspricht Konklusion

²³⁷ Abgesehen von kleinen Abweichungen gegenüber NA²⁷, die aber keine inhaltlichen, sondern stilistische und textkritische Varianten darstellen; vgl. Mutschler, Corpus Johanneum, 290.

²³⁸ Die Vulgata lautet: *non credis quia*. Die Auslassung ist sicherlich keine durch Textabweichung vorgegebene, sondern eine bewusste Änderung durch Ireneäus, der auf diese Weise den vorwurfsvollen Tadel des Unglaubens eliminiert und so das in dem Abschnitt enthaltene Jüngerunverständnis minimiert.

²³⁹ Vgl. Mutschler, Corpus Johanneum, 291, dort vor allem FN 20: Ireneäus verwendet das Perf. zur Stelle auch in Adv. Hær. IV 7,3; es könnte ihm also schon vorgelegen haben.

²⁴⁰ Im Anschluss führt Ireneäus noch die Sendung der 12 und der 70 als auch die Zusage Mt 16,17 an Petrus nach dessen Bekenntnis als weitere Beispiele dafür an, dass auch andere als Paulus die Wahrheit erkannten: „Wozu nämlich sandte denn der Herr die zwölf Apostel zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel, wenn sie die Wahrheit nicht gekannt haben? Wie predigten denn die Siebenzig, wenn sie nicht zuvor die Predigt der Wahrheit erlernt haben? Oder wie konnte Petrus in Unkenntnis sein, da der Herr selber ihm das Zeugnis gibt, „daß nicht Fleisch und Blut ihm geoffenbart haben, sondern sein Vater, der im Himmel ist?“ Er ist also so wie „Paulus Apostel nicht von Menschen, noch durch einen Menschen, sondern durch Jesum und Gott den Vater“, indem der Sohn sie zum Vater führt und der Vater ihnen den Sohn offenbart.“ (Adv. Hær. III 13.2 Übersetzung nach Klebba). Nebenbei zeigen alle angeführten Beispiele, dass diese Jüngererkenntnis für Ireneäus schon vorösterlich existierte.

Eigenartig und für sein Argument letztlich überflüssig ist, dass er V.7b in seiner Textparaphrase hinter V.10a versetzt. Auf diese Weise erscheint V.7b – anders als im JhEv – als Teil einer Rede, die mit dem Tadel des Philippus V.9 ansetzt: Vermutlich handelt es sich bei dieser Umstellung und den textlichen Eingriffen – vor allem der Streichung von οὐ πιστεύεις ὅτι zu Jh 14,10a – um eine Taktik, um möglichen Gegenargumenten, die aus V.8f entspringen könnten, von vornherein den Wind aus den Segeln zu nehmen. Denn in der johanneischen Fassung offenbaren die Verse 9.10a ja ganz eindeutig, dass Philippus' Wunsch, den Vater gezeigt zu bekommen, einem Nichtverstehen von V.7 entspringt, als deren tiefere Ursache Jesus eine mangelnde christologische Erkenntnis (V.9b) und einen fehlenden Glauben (V.10a) diagnostiziert. Daher ist bei Jh in einer gewissen Spannung zu V.7b gerade nicht anzunehmen, dass Philippus zu diesem Zeitpunkt den Vater schon erkannt hat. Vielmehr wird V.7b bedeuten, dass die Erkenntnis des Vaters „von nun an“ bei den Jüngern einsetzt – das „von nun an“ bezieht sich dabei auf die Verherrlichung des Sohnes, die in dem Moment, als Judas den Bissen nahm und der Satan in ihn fuhr, besiegelt wurde und begann (vgl. 13,26f.31f): Jesus kann daher bereits vor der eigentlichen Passion von der Verherrlichung des Menschensohns als einem schon abgeschlossenen Ereignis sprechen (soweit es das menschliche Zutun betrifft V.31; Gottes Beitrag steht hingegen laut V.32 noch kurz bevor). Die Erkenntnis Jesu und Gottes, des Vaters, ist daher sachlich an den Tod und die Auferstehung Jesu gebunden, die von nun an als unumkehrbar feststehen. Indem Irenäus V.7b nun hinter V.10a platziert, ist dieser Vers nicht mehr Auslöser für das Unverständnis des Philippus, sondern zusammen mit V.9–10a Teil von dessen Beseitigung, und so verlieren die Vs. 8–10a ihren Charakter als mögliches Gegenargument zu seiner Benutzung von V.7b als Beweis für die Erkenntnis der Apostel. Darüber hinaus verringert auch die Verwandlung der Frage in V.10a in eine lehrhafte Aussage und die daraus resultierende Beseitigung eines Tadels durch Irenäus den Eindruck eines Unverständnisses von Seiten des Philippus. Schließlich verstärkt auch das Perfekt *cognovistis* gegenüber dem Präsens im mutmaßlichen Urtext die Plausibilität seiner für den Syllogismus notwendigen ersten Prämisse, dass den Jüngern durch Joh 14,7b bescheinigt wird, den Vater bereits erkannt zu haben.

Dieser aus exegetischer Sicht problematische Umgang mit dem Text des JhEv zeigt, wie schon in einer der ältesten überlieferten Besprechungen eines Evangelientextes mit einem impliziten Jüngerunverständnis der Tadel reduziert und das Missverständnis ignoriert wird. Letzteres unterstützt nämlich die Position der Gegner, dass die Jünger die Wahrheit nicht (oder nicht völlig) erkannt hätten, wodurch sie auch die Zuverlässigkeit der apostolischen Traditionen, auf die sich die in Entstehung begriffene katholische Kirche berief, bezweifelten. Dem Bischof von Lyon und Vienne lag hingegen alles daran, die „Erkenntnis“ der Jünger und späteren Apostel zu betonen, um auf diese Weise auch die Zuverlässigkeit der apostolischen Überlieferung zu beweisen, wie sie in den Gemeinden wie z. B. in Rom vorhanden gewesen sein soll, deren Bischöfe in ungebrochener Sukzession mit den Aposteln betrachtet wurden.²⁴¹ Dabei scheut er sich auch nicht davor, den Jüngern diese „Erkenntnis“ trotz der im JhEv berichteten Missverständnisse auch vorösterlich beizulegen. Gleichwohl verrät er anderenorts das Wissen, dass ihre Erkenntnis vorösterlich noch unvollkommen war.

²⁴¹ Vgl. Irenäus, Adv.Haer. III 3.2f.

Hieran zeigt sich, dass spätestens gegen Ende des 2. Jh. n. Chr. die Erkenntnis der Jünger in den Evangelien als Teil einer theologischen und kirchenpolitischen Kontroverse im Spannungsfeld zwischen mehrheitskirchlicher Orthodoxie und gnostischer Häresie stand – und mit ihnen die Jüngerunverständnistexte der Evangelien.

In seiner Schrift „De praescriptione haereticorum“²⁴² (zwischen 198 und 206)²⁴³ setzt sich der lateinische Schriftsteller und Apologet TERTULLIAN (ca. 165 – ca. 225) mit ganz ähnlichen Vorwürfen von Gegnern auseinander wie oben Irenäus. Die Gegner hätten gegen die Zuverlässigkeit der apostolischen Tradition den Einwand erhoben, dass die Apostel nicht alles gewusst hätten, und daneben aber auch, sich selbst widersprechend, behauptet: Die Apostel hätten alles gewusst, aber nicht allen alles überliefert (22,2). Gegen ersteres führt er u. a. ins Feld, dass Jesus seinen Jüngern „alle unverständlichen Worte abseits der Öffentlichkeit erklärte“ (22,3; vgl. Mk 4,34) und dass er dreien von ihnen sogar „seine Herrlichkeit [...], Mose, Elija und dazu die vom Himmel kommende Stimme des Vaters [offenbarte] (vgl. [...] Mk 9,2–8[parr] [...])“, „[n]icht als ob er die anderen Jünger verworfen hätte, sondern weil „bei drei Zeugen jedes Wort Bestand haben wird“ (Dtn 19,15 [...])“ (22,6). Zwar habe Jesus in Jh 16,12 geäußert, dass er ihnen noch vieles zu sagen hätte, sie es jetzt aber noch nicht ertragen könnten; die direkte Hinzufügung von V.13 verdeutliche aber, dass die Jünger nicht in Unwissenheit blieben, sondern von dem Geist in alle Wahrheit geführt werden sollten (22,8), wobei die Erfüllung dieser Verheißung von der Apostelgeschichte (Act 2) bewiesen werde (22,10). Die Gegner beriefen sich laut Tertullian für ihre These einer nachösterlichen Unkenntnis der Apostel aber vor allem auf Paulus:

„(1) Sie bringen also, um irgendeine Unkenntnis der Apostel (*ignorantiam aliquam apostolorum*) zu brandmarken, vor, daß Petrus und seine Gefährten von Paulus getadelt wurden (vgl. Gal 2,11–14). (2) ‚Also‘, so sagen sie, ‚fehlte ihnen etwas‘ (*aliquid eis defuit*). Auf diese Weise konstruieren sie daraus sogar den Schluß, daß später ein volleres Wissen (*plenior scientiam*) habe dazukommen können, wie es dem Paulus zuteil geworden sei, als er seine Vorgänger tadelte.“ (23,1f)

Bei der Idee eines „später“ hinzugekommenen „volleren Wissens“ dürfte es sich um das Korrelat der in Irenäus, Adv. Haer. III 1.1 geäußerten These der Gegner handeln, dass die Apostel zum Zeitpunkt des Beginns ihrer Predigtstätigkeit „die vollkommene Gnosis (*perfectam ... agnitionem*)“ noch gar nicht besessen hätten. In De praescr. haer. findet sich mit dem Tadel des Petrus und seiner Begleiter durch Paulus beim antiochenischen Zwischenfall nun ein Argument der Gegner anhand einer konkreten Schriftstelle für diese These, die Tertullian als rhetorisch geschulter Advokat in der Lage ist, zurückzuweisen: Aus Act 9,27; Gal 1,24; 2,7–9 gehe hervor, dass Paulus keine „andere Gestalt des Evangeliums zusätzlich eingeführt [habe] zu derjenigen, die Petrus und die anderen vorher verkündet hatten“ (23,5;

²⁴² Im Folgenden wird stets zitiert aus bzw. Bezug genommen auf die lateinische Ausgabe und deutsche Übersetzung von Schleyer, Tertullian.

²⁴³ Innerhalb dieses Zeitraums bewegen sich die verschiedenen Datierungsversuche. Vgl. die bei Dunn, Exegesis, genannten Bestimmungen. Schleyer (Tertullian, 10) datiert zwischen 200 und 206.

vgl. 23,6–9), wie er ja überhaupt in Gal 2,11–14 nicht die Predigt des Petrus, sondern dessen Lebensführung angegriffen hat (23,10).

Auch bei dem zweiten Vorwurf, die Apostel hätten nicht alles, was sie gewusst haben, allen weitergegeben, beriefen sich die Gegner auf Paulus, nämlich auf dessen Ermahnung an Timotheus, das „anvertraute Gut“ zu bewahren (25,2; vgl. 1. Tim 6,20; 2. Tim 1,14), bei dem es sich um eine geheime Lehre (25,3) oder ein verborgenes Evangelium (25,8) gehandelt haben soll, was der Karthager durch Verweis auf den Kontext (1. Tim 6,13f; 2. Tim 2,2) problemlos abweisen kann (25,4–9). Anderenfalls hätten die Apostel auch die diesbezüglichen Worte Jesu Mt 10,27; Mk 4,21^{parr} und den Sinn des Gleichnisses von den Talenten, die nicht verborgen werden sollten (Lk 19,11–27), entweder nicht beachtet oder überhaupt nicht verstanden (26,3–5). Dagegen spreche aber, dass sie furchtlos öffentlich predigten (26,6), und selbst wenn sie manche Lehren in der Gemeinde besonders erläuterten, könne man nicht glauben, dass sie dort eine andere und gegensätzliche *regula fidei* mit einem anderen Gott, einem anderen Wesen Christi und einer anderen Auferstehungshoffnung gelehrt hätten als in der Öffentlichkeit (26,8f). Es bleibe höchstens die Möglichkeit, dass die Gemeinden, denen die Apostel die Glaubensregel „in ihrer Schlichtheit und Vollständigkeit“ (*simpliciter et plene*) vortrugen, diese aus eigener Schuld falsch verstanden hätten. Dazu beriefen sich die Gegner auf den Tadel der Galater und Korinther etwa in Gal 1,6; 3,1; 5,7; 1. Kor 3,2; 8,2 (26,2–4). Mit Recht kann der Apologet einwenden, dass es in diesem Fall nicht wahrscheinlich wäre, dass die verschiedenen Gemeinden auf diese Weise alle unabhängig voneinander zu demselben falschen Verständnis gekommen seien (28,1f).

Insgesamt zeigt der gesamte Abschnitt De praescr. haer. 22ff, wie sehr das Thema der mangelhaften Jüngererkennung im Zentrum der Auseinandersetzung mit den Häretikern stand. In 23,1 (s. o.) begegnet sogar die Nominalbildung *ignorantia apostolorum*, was man etwas frei auch mit „Unverständnis der Apostel“ übersetzen kann. Die Stelle belegt erneut aus Sicht der Großkirche das Interesse der Gegner, Beispiele für einen kognitiven Mangel bei den Aposteln festzustellen. Das hier angeführte Beispiel aus Paulus zeigt aber auch, dass die Jüngerunverständnis-Texte in den Evangelien hier offensichtlich nicht an vorderster Front standen. Denn der Streit wurde hauptsächlich über das Verstehen der Jünger nach Ostern geführt.

Wie wir im Folgenden auch bei Clemens von Alexandria sehen werden, gab es innerhalb der frühkatholischen Bischofskirche Ende 2. / Anfang 3. Jh. eine Tendenz, das Jüngerunverständnis in den Evangelien zu bagatellisieren und stattdessen die den Jüngern gegebene Erkenntnis zu betonen. Das Motiv ist, wie wir sehen werden, bei Clemens allerdings ein anderes als bei Irenäus.

b) Jünger mit Verständnis für Allegorien: Alexandrinische Schule (1. Hälfte 3. Jh.)

In dem schriftlich erhaltenen Lehrvortrag „Quis dives salvetur?“ („Welcher Reiche wird errettet werden?“) (vor 215)²⁴⁴ des CLEMENS VON ALEXANDRIA (ca. 150–215) findet sich die wohl älteste überlieferte Auslegung eines Textes des MkEv, der häufig als Beleg für ein Jüngerunverständnis gilt. Ein Großteil des Vortrags stellt die älteste erhaltene ausführliche Exegese eines neutestamentlichen Textes in der frühen Kirche dar. In dem Vortrag gibt der Leiter der Katechetenschule von Alexandria christlichen Seelenführern Anleitung zum Umgang mit reichen Christen.²⁴⁵ Diese unterteilt er in zwei Gruppen, die beide Schwierigkeiten hätten, das Heil zu erlangen: diejenigen, die das Herrenwort, dass ein Kamel leichter durch ein Nadelöhr gehe als ein Reicher in den Himmel (Mk 10,25parr), verkehrt verstünden und sich deshalb für unrettbar verloren hielten, und die anderen, die es richtig verstehen, aber die dem rechten Verständnis keine Taten folgen ließen (vgl. QDS 2,1–3). Der größte Teil des Werks (4–27,2) stellt daher eine ausführliche Erläuterung von Mk 10,17–31 dar. Dabei geht er auch auf die Reaktion der Jünger in 10,26 ein:

„Auch die Jünger selbst gerieten zuerst in Furcht und Schrecken, als sie das Wort des Herrn hörten. Warum denn? Etwa weil auch sie viele Schätze besaßen? Aber sie hatten sogar jene armseligen Netze und Angelhaken und die Ruderschiffchen längst im Stiche gelassen, all das, was ihr einziger Besitz war. Warum also sagen sie voll Furcht: "Wer kann gerettet werden?" (20,3)

Die überraschende Antwort lautet:

„Sie haben richtig, und wie es sich für die Jünger geziemte, das verstanden, was der Herr in bildlicher und dunkler Weise gesagt hatte, und hatten die Tiefe seiner Worte erfasst.“ (20,4)

Gerade weil sie die wahre Bedeutung der Worte Jesu – nicht nur den wörtlichen, sondern auch den allegorischen, mystischen Sinn – verstanden, fürchteten sie sich. Hier macht sich die Hermeneutik des Alexandriners bemerkbar, für den feststeht, dass „der Heiland die Seinen nie in Menschenweise, sondern immer mit göttlicher und geheimnisvoller Weisheit lehrt[e]“ (5,2), so dass „auch die Worte, die von dem Herrn selbst den Jüngern ganz eindeutig gesagt zu sein scheinen, [...] wegen des überschwenglichen Maßes der in ihnen enthaltenen Weisheit auch jetzt noch nicht weniger, sondern noch mehr Nachdenken als die in Rätselform gesprochenen Worte [erfordern].“ (5,3) Entsprechend sei der Befehl „Verkaufe, was du hast“ (Mk 10,21) nicht wortwörtlich aufzufassen, sondern bedeute, die Leidenschaften der Seele loszuwerden (vgl. QDS 12,2), „das Viele und Überflüssige, was dir den Himmel verschließt, wobei du an seiner Stelle das eintauschest, was dich selig machen kann.“ (19,6)²⁴⁶ Anders als der reiche Jüngling hätten die Jünger das verstanden und fürchteten sich daher sehr, denn:

²⁴⁴ Die genaue Datierung des Werks ist unbekannt (so auch Lindemann, Eigentum, 327). Zitiert wird nach der Übersetzung von Stählin (BKV 2/8).

²⁴⁵ Vgl. Neymeyr, Lehrer, 82.

²⁴⁶ Die gesamten Kapitel 11–19 dienen im Wesentlichen dazu, die allegorische Bedeutung der Verkaufsaufforderung zu erweisen.

„[...] sie waren sich bewusst, dass sie die Begierden noch nicht ganz abgelegt hatten (sie waren ja erst vor kurzem Jünger geworden und erst vor kurzem vom Herrn für seinen Dienst angeworben worden); deshalb "erschranken sie sehr" [Mk 10,26], und gaben die Hoffnung auf ihre Rettung auf [...]“ (20,5–6)

Darauf sei Jesus ihnen mit der Zusage V.27²⁴⁷ zu Hilfe gekommen, die besagen soll, dass Gott denjenigen mit seiner Kraft unterstütze, der sich nur recht eifrig um die Freiheit von den Begierden bemühe (21,1). Die anschließende Rede des Petrus in V. 28 ist für den Theologen ein weiterer Beleg für das Verstehen eines Jüngers, in diesem Fall für das besonders rasche Verstehen des Ersten unter den Jüngern:

„Als daher der selige Petrus, der Auserwählte, der Erlesene, der Erste unter den Jüngern, für den allein außer für sich selbst der Herr die Steuer zahlte, dieses Wort gehört hatte, da erfaßte er es rasch und verstand es.“ (21,4)

Natürlich habe der verständige Petrus mit dem „Alles“, das sie verlassen hatten, auch nicht ihren ärmlichen materiellen Besitz, sondern allegorisch „den alten geistigen Besitz und die Krankheiten der Seele“ gemeint, die sie „von sich warfen“, um „den Fußspuren des Meisters [zu] folg[en]“ (21,6), was allein nötig sei, um errettet zu werden (vgl. 21,5f).

Anders als bei Irenäus finden sich diese das Jüngerunverständnis in den Evangelien nivellierenden bis konterkarierenden Äußerungen hier nicht im Rahmen einer Auseinandersetzung mit gnostischen Gegnern, sondern innerhalb eines an eine Ingroup gerichteten, innerkirchlichen Lehrvortrags. Das zeigt, wie sehr sich die Bagatellisierung des Jüngerunverständnisses aufgrund einer sehr hohen Einschätzung der vorösterlichen Erkenntnisfähigkeit der Jünger bei Clemens und den von ihm angesprochenen Kreisen bereits fortentwickelt und durchgesetzt hat. Dass die Jünger Jesus richtig verstehen, ist für Clemens der selbstverständliche Normalfall („wie es sich für die Jünger geziemte“!)²⁴⁸ und erscheint so fast als ein der Exegese vorgeschaltetes Axiom. Wie auch die hermeneutischen Voraussetzungen des Alexandriners in die Auslegung des Jüngerunverständnisses einfließen, erkennt man daran, dass den Jüngern bereits vorösterlich die Fähigkeit zugesprochen wird, den allegorischen Sinn der Worte Jesu zu erfassen. Von Petrus, der eine Vorrangstellung unter den Jüngern genoss, auch eine besonders rasche Auffassungsgabe im Text dargestellt zu finden, dürfte darüber hinaus dem Geschichtsbild der in Entstehung begriffenen katholischen Bischofskirche geschuldet sein, für die Petrus einer der wichtigsten Traditionsgaranten war. Für Clemens selbst war Petrus wohl noch nicht *der* wichtigste, wohl aber einer der *drei* wichtigsten Traditionsgaranten (vgl. die drei „Säulen“ in Gal 2,9), denn nach Eusebius (h. e. II 1,4) soll Clemens im siebten Buch der Hypotyposen geschrieben haben, dass „der Herr nach der Auferstehung Jakobus dem Gerechten und Johannes und Petrus die Gnosis übergeben“ habe, „diese“ dann „den übrigen Aposteln, die übrigen Apostel den Siebzig, von denen einer auch Barnabas war“ (eig. Herv.; eig. Übers.). Demnach hat dann allerdings auch Clemens gewusst, dass die Apostel „die Gnosis“ erst *nach* der Auferstehung empfangen

²⁴⁷ Mk 10,27 lautet in der kurzen Paraphrase von Clem. Alex. 21,1: „Das bei Menschen Unmögliche ist Gott möglich“.

²⁴⁸ A.a.O., 20,4 (siehe Zitat oben).

haben. Offenbar hat sich dieses Wissen um eine erst nachösterliche Erkenntnisgabe für Clemens aber nicht mit der von ihm in QDS gegebenen Charakterisierung der Jünger als bereits vor Ostern Verständige gestoßen.

Auffällig ist, dass sowohl Irenäus als auch Clemens bei der Behandlung von Texten, die sich als potentielle Jüngerunverständnis-Texte (Jh 14,7–10 und Mk 10,23–31) einstufen lassen, ausdrücklich das Verstehen (bzw. Erkennen) der Jünger herausstreichen. Bei Irenäus erklärt sich dies aus der Frontstellung gegen gnostische Gegner. Auch bei Clemens lässt sich vermuten, dass ihm die kirchenpolitische Umstrittenheit der Frage der Erkenntnis der Jünger bekannt war. Dass er das Verstehen der Jünger gerade anlässlich von Mk 10,26 betont, einer Stelle, bei der heutige Exegeten geneigt sind, einen Ausdruck von Jüngerunverständnis zu erblicken, könnte ein Indiz dafür sein, dass es schon damals Stimmen von Gegnern gegeben hatte, derartige Jüngerreaktionen als Belege einer fehlenden Jüngererkenntnis zu werten. Doch lässt sich dies aus dem Text selbst nicht erhärten. In „*Quis dives salvetur?*“ dient die Betonung des Verstehens der Jünger in erster Linie dazu, die allegorische Auslegung von Mk 10,21 zu stützen, indem Clemens dem Leser unter der Voraussetzung, dass die Jünger Jesus ebenso (und d. h. richtig) verstanden haben, die Reaktionen der Jünger in 10,24ff psychologisch einsichtig macht. Die Jünger werden so zu Bürgen seiner eigenen, alexandrinischen Hermeneutik.

Ende 2. / Anfang 3. Jh. existierte somit in der Mehrheitskirche aus mehreren Motiven heraus eine Tendenz, die vorösterliche Jüngererkenntnis zu betonen, die Jünger zu idealisieren und das Jüngerunverständnis in den Evangelien entsprechend zu bagatellisieren.

Indirekt gibt auch ORIGENES (185–254) in seinem Matthäus-Kommentar (ca. 250)²⁴⁹ von dieser Tendenz Zeugnis. Denn er rechnet mit Widerspruch gegen seine Auslegung von Mt 17,4par, dem Hüttenspruch des Petrus auf dem Berg der Verklärung, von Leuten, „die wollen, dass die Apostel auch vor der Passion Jesu vollkommen gewesen seien“ (οἱ θέλοντες καὶ πρὸ τοῦ πάθους Ἰησοῦ τελείους γεγονέναι τοὺς ἀποστόλους, XII, 40; zum Kontext siehe weiter unten). Diese Meinung kann er nicht teilen, und er scheut sich nicht davor, die Jünger in einigen Fällen der Sünde zu bezichtigen, so bei dem Widerspruch des Petrus auf Jesu erste Leidens- und Auferstehungsankündigung Mt 16,22f (XII, 21.23).²⁵⁰ Sünde war es, weil er die Nachfolge Christi verließ und für Christus ein Skandalon wurde, indem er aus Unwissenheit (ἄγνοια) nicht das Richtige sprach. Der scharfe Tadel Jesu unterstreicht, dass es sich nicht um eine lässliche Sünde handelte (τὸ τυχὸν εἶναι ἁμάρτημα), „die menschlichen Dinge zu denken“ (vgl. Mt 16,23par), und entsprechend ermahnt er auch seine Leser, nicht von den „Lehren Gottes, den kirchlichen Worten und dem wahren Denken“ (XII, 23)²⁵¹ abzufallen. Dass Petrus so kurz nach seinem Bekenntnis der Messianität Jesu (Mt 16,16) etwas Derartiges sagen kann (Mt 16,22), zeige, dass zu diesem Zeitpunkt noch ein Gegensatz von Wahrheit und Lüge in Petrus war (XII, 40). Origenes geht aber noch viel weiter und behauptet, dass

²⁴⁹ Origenes, *Commentaria in Evangelium secundum Matthaeum*. Text in Migne, PG 13, 829ff.

²⁵⁰ Origenes, *Comm. Matt.*, XII, 21: πρὶν τοῦτο ἁμαρτεῖν; XII, 23: ἁμάρτημα.

²⁵¹ A.a.O., XII, 23: δογμάτων θεοῦ, λόγων ἐκκλησιαστικῶν, καὶ φρονήματος ἀληθοῦς.

diese Lügen vom Teufel selbst, dem Vater der Lüge (vgl. Jh 8,44), stammen, so dass Petrus bei dieser und anderen Gelegenheiten vom Satan inspiriert gewesen sei (vgl. den Tadel Mt 16,23). Vor allem die Bemerkungen des Mk und Lk zum Hüttenpruch des Petrus (Mk 9,6; vgl. Lk 9,33) geben ihm Anlass zu dieser Vermutung: Offensichtlich redete er durch einen Geist gewirkt in Ekstase (κατ' ἔκστασιν), aber zu diesem Zeitpunkt konnte das noch kein heiliger Geist sein, denn der war laut Jh 7,39 vor der Auferstehung noch nicht ausgegossen (XII, 40). Er rechnet damit, dass eine solche Deutung vielen wegen der Seligpreisung des Petrus in 16,17ff unlogisch erscheinen werde, und jenen, die die Apostel auch vor der Passion schon für vollkommen halten (siehe das Zitat oben), darüber hinaus anstößig. Aber gegen Letztere spreche schon der Schlaf bei der Verklärung (Lk 9,32). Den Ersteren empfiehlt er, die Äußerungen über Petrus und die Apostel genau zu studieren, wie „auch diese Fragen stellten²⁵², als ob sie dem, der sie losgekauft hat von dem Feind, noch fremd gewesen seien“²⁵³. Denen, die seine Auslegung nicht akzeptieren können, referiert er als Alternative noch eine psychologische Erklärung des Petruswortes (ebd.), und liefert schließlich auch eine allegorische Deutung des Petruswortes vom Hüttenbau (XII, 41).

Bei einer anderen Gelegenheit stellt er ein Nichtverstehen der Jünger ausdrücklich fest; damit ist er m. W. der erste Schriftsteller, der in einem Kommentarwerk ein Nichtverstehen der Jünger konstatiert: So zeige vor der Speisung der 5000 die Rede der Jünger in Mt 14,15 mit der Bitte, das Volk zu entlassen, dass sie noch nicht verstanden hätten, was „das Wort“ (= Jesus) im Begriff war zu tun (XI,1). Die Jünger hätten dabei durchaus nicht an materielle Speise, sondern im übertragenen Sinn an die „Speise“ der Lehre gedacht, von der sie gemeint hätten, dass nachdem das Gesetz aufgehoben und die Prophetie versiegt sei, für das Volk keine da gewesen sei. Die Antwort Jesu in Mt 14,16 („Sie haben nicht nötig wegzugehen, gebt ihr ihnen zu essen!“) impliziere daher einen Tadel ihres Unverständnisses. Denn hätten die Jünger nur darauf geachtet, dass Jesus sie selbst bereits bevollmächtigt habe, die Volksmengen mit Speise für den Verstand (λογικὴν τροφήν) zu sättigen, hätten sie verstanden, dass Jesus das Volk mit noch viel mehr speisen könne, und sie hätten nicht gesagt: „Entlass die Volksmengen!“ (alles ebd.).

Diese Deutung zeigt exemplarisch, wie das aus seiner enormen Bibelkenntnis gespeiste Empfinden, dass in Mt 14,15f etwas Vergleichbares vorliegt, was sich an anderen Stellen in einem expliziten Unverständnistadel äußert, durch eine allegorische Deutung überlagert wird, die sich aus den Voraussetzungen seiner platonischen Philosophie speist: Dem Dualismus von sichtbarer Materie und unsichtbarer Idee/Vernunft entspricht der hermeneutische Dualismus von wörtlicher und allegorischer Auslegung, wobei die Jünger trotz allen Unverständnisses doch so weit fortgeschritten sind, dass sie nicht mehr an der wörtlichen Bedeutung kleben, sondern bereits an der geistigen Bedeutung der Dinge partizipieren.

Dieselbe Ambivalenz im Umgang mit dem Jüngerunverständnis zeigt sich in 16,9.11. So

²⁵² καὶ αὐτῶν δεηθέντων (ebd.). Die Referenz ist unklar: womöglich bezogen auf die Bitte der Zebedäussöhne oder auf die Bitten um Erklärungen der Gleichnisse oder auf ihre Hilferufe in Not (8,25; 14,30).

²⁵³ Ebd., XII, 40: ὡς ἀλλοτρίων ἔτι τοῦ ἐξαγοράσουτος αὐτοὺς ἀπὸ τοῦ ἐχθροῦ. Die Fremdheit gegenüber Jesus korreliert für den Alexandriner offensichtlich mit der Nähe zum Teufel.

hätten die Jünger beim Sauerteigggespräch (Mt 16,5–12)²⁵⁴ denselben Fehler wie bei der Speisung der 5000 begangen: Jesu Tadel (16,8ff) beziehe sich darauf, dass sie sich im Mangel wähnen, weil sie nicht an die Brote (= Lehre) denken, die er ihnen bereits gegeben habe (XII, 5). Die Jünger hätten durchaus verstanden, dass Jesus mit dem Sauerteigspruch angedeutet habe, dass er wünscht, dass sie nicht zur Lehre der Pharisäer und der Sadduzäer zurückkehren. Im Folgenden muss Origenes aber eingestehen, dass die Jünger über die Bedeutung von Brot und Sauerteig doch unsicher gewesen sein müssen, weil Jesus in 16,11 unmissverständlich klarstellt, dass er nicht über sinnlich wahrnehmbares (αἰσθητός) Brot mit ihnen geredet habe. Immerhin verstehen sie die Bedeutung des Sauerteigs im Anschluss (vgl. Mt 16,12), was der Alexandriner insofern bemerkenswert findet, da Jesus bei seiner Erklärung noch auf der metaphorischen Ebene geblieben sei (ἔτι ἐπιμένοντος τῆ τροπολογίᾳ) (XII, 6). Demnach hätten die Jünger ein gewisses Maß an Verständnis für die allegorische Rede besessen. Am Ende der Besprechung dieser Szene fragt er sich jedoch, ob es nicht doch sein könnte, dass die Jünger gedacht haben, dass Jesus sie vor perzeptiblem (αἰσθητός) Sauerteig als unreinem Sauerteig warnen wollte (XII, 8). Dann entspräche ihr Missverständnis dem in anderen Erzählungen, z. B. der von der Samariterin am Jakobsbrunnen (Jh 4). In dieser scheine die Frau geglaubt zu haben (Origenes drückt sich sehr vorsichtig aus), der Erlöser rede von etwas Perzeptiblem (in diesem Fall von Wasser, vgl. Jh 4,13ff). Derartiges sei ein Hinweis, dass man figürlich auslegen und das Wasser aus dem Jakobsbrunnen, das die Frau holt, mit dem Wasser, das Jesus gibt, vergleichen solle. Dieselbe Methode sei auch in Mt 16,6f anzuwenden. Damit meint er wohl, dass man das Brot, das Jesus gibt, mit dem der Pharisäer und Sadduzäer vergleichen soll. Allerdings ist er sich über den kontrastiven Vergleichspunkt beider Größen nicht sicher. Vielleicht, spekuliert er, solle man sich die Brote der Pharisäer und Sadduzäer im Gegensatz zu denen von Jesus als ungebacken und damit als roh, eben nur als Sauerteig vorstellen (alles ebd.).

Der Tadel des Kleinglaubens und Unverständnisses (16,8–11) stellt den Verfechter der allegorischen Methode noch vor ein weiteres Problem, denn vorher hatte er in V.5 das Ankommen der Jünger am anderen Ufer (ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ εἰς τὸ πέραν) als Hinweis darauf gedeutet, dass sie bereits von den leiblichen (σωματικός) und sinnlich wahrnehmbaren (αἰσθητός) zu den geistlichen (πνευματικός) und intelligiblen (νοητός) Dingen fortgeschritten seien (XII, 5).²⁵⁵ Ein möglicher Einwand laute daher, wie solche Menschen noch für ihren Kleinglauben, ihr Unverständnis und ihre fehlende Erinnerung an Jesu Taten getadelt werden könnten. Nach Origenes sei dies aber ganz einfach mit Hilfe des eschatologischen Glaubens- und Erkenntnisvorbehalts zu lösen: Gegenüber dem künftigen Vollkommenen sei aller Glaube auf Erden „Kleinglaube“ (ὀλιγοπιστία) und alle Erkenntnis Stückwerk (ἐκ μέρους; vgl. 1. Kor 13,9f), also auch noch der Glaube und die Erkenntnis derer, die bereits zur Erkenntnis der geistlichen Dinge gekommen seien (XII, 6).

Zu 15,15f setzt Origenes zu der Bitte des Petrus um eine Erklärung des Gleichnisses hinzu: ὡς μὴ νοήσας (lat. *quasi non intelligens*) (XI,14), was wörtlich übersetzt werden kann mit: „als

²⁵⁴ Zu dieser Perikope vgl. a.a.O., XII, 5–8.

²⁵⁵ Vgl. zu dieser Gegenüberstellung von „leiblichen“ und „geistlichen“ Dingen: Vogt, Origenes (BGL 18), 209 FN 20.

ob er nicht verstehe/verstanden habe“. Vielleicht kann Origenes auch hier Petrus ein derart grobes Unverständnis eines einfachen Bildwortes nicht offen zuschreiben, sondern hält seine Bitte für einen Vorwand. Möglich ist aber auch, dass ὡς hier nur eine interpretatorische Funktion hat.²⁵⁶ Dafür spricht, dass lat. *quasi* direkt im Anschluss als Übersetzung für gr. οὐλοει („gewissermaßen“) vor einer anschließenden Paraphrase von 15,17 verwendet wird.

Die Tendenz, das Jüngerunverständnis zu marginalisieren, begegnet also partiell auch bei Origenes. Anders als bei Irenäus verdankt sie das aber nicht dem Bemühen, die „Gnosis“ der Jünger gegen Angriffe von Gegnern zu verteidigen. Stattdessen stammt sie, wie bei seinem Lehrer Clemens von Alexandria, aus einem Bestreben, die Jünger als Vorbilder in der Fähigkeit, die Worte Jesu allegorisch deuten zu können, darzustellen. Davon abgesehen wendet sich Origenes allerdings scharf gegen die Meinung, die vermutlich eine Überreaktion gegen die Gnosis darstellte, dass die Apostel schon vorösterlich „vollkommen“ gewesen seien. Vielmehr brandmarkt er ihr vorösterliches Versagen als Sünde und deutet einige ihrer Reden gar als satanisch. Sein Mt-Kommentar bezeugt, dass Origenes die Angaben über das Nichtverstehen der Jünger in den Evangelien durchaus wahr- und auch ernstgenommen hat; ausdrücklich konstatiert er ein Nichtverstehen der Jünger bei dem potentiell implizitem Jüngerunverständnis-Text Mt 14,15. Offensichtlich erschwert ihm aber gleichzeitig die Vorstellung, dass die Jünger prinzipiell den allegorischen Sinn der Worte Jesu erfasst hätten, einen vorurteilsfreien Zugang zu diesen Texten.

c) Unvollkommen, aber gelehrig: Die vorösterlichen Jünger in der Antiochenischen Schule (2. Hälfte 4. Jh.)

Auf das Nichtverstehen der Jünger in den Evangelien hat JOHANNES VON ANTIOCHIEN alias CHRYSOSTOMOS (ca. 344–409) in seinem aus 90 Homilien bestehenden Kommentar zum MtEv²⁵⁷ (ca. 390) mehrfach hingewiesen.

Der Absicht, die prinzipielle Übereinstimmung der vier Evangelien zu beweisen²⁵⁸, entspricht es, dass er dabei öfters Texte der anderen Evangelien heranzieht und dabei insbesondere auch ein Auge für das MkEv hat. Dessen Besonderheiten entgehen seiner scharfen Beobachtung nicht, und er bemüht sich sichtlich, diese mit den Angaben des Mt zu harmonisieren.

So zitiert er auch die Texte Mk 6,52 und 8,17–21 und versteht diese als nachgereichte Kommentare zu den Worten der Jünger bei den Speisungen der 5000 bzw. 4000 (Mk 6,35–37par; 8,4par). Getadelt werde der schwache Glaube der Jünger: Bei den Brotvermehrungen wie auch bei dem fehlenden Proviant in Mt 16,7 par Mk 8,16 hätten sie nämlich jeweils ein Wunder von Jesus erwarten sollen:

Der Dialog in Mt 14,15–17 par Mk 6,35–37 offenbare, dass die Jünger Jesus „noch als [bloßen] Menschen betrachteten“ (Hom. 49,1 zu Mt 14,15). Deshalb habe Mk auch

²⁵⁶ Vogt übersetzt vermutlich aus diesem Grund kausal: „weil er den Sinn des Wortes [...] nicht verstand“ (Origenes, 129).

²⁵⁷ Johannes Chrysostomos, *Homiliae in Matthaem*; Text in Migne, PG 57f; deutsche Übersetzung nach J. C. Baur.

²⁵⁸ Vgl. die Einleitung in Hom 1,2.

geschrieben: „Sie verstanden nicht, was er sagte, denn noch war ihr Herz verhärtet“ (vgl. Mk 6,52).²⁵⁹ Er ersetzt dabei ἐπὶ τοῖς ἄρτοις (Mk 6,52) in seiner Paraphrase durch τὸ λεχθέν. Dadurch identifiziert er das bei den Broten Unverständene mit dem von Jesus in Mt 14,16 par Mk 6,37 Gesagten. Ganz nebenbei stellt er so auch eine Verbindung zwischen dem Broteunverständnis und einer noch mangelhaften Erkenntnis der Identität Jesu durch die Jünger her. Dass die Jünger nicht von selbst auf die Idee kommen, Jesus zu bitten, das Volk zu speisen, zeige, in welchem unvollkommenem Zustand sie zu dieser Zeit noch gewesen seien (ἔτι γὰρ ἀτελέστερον διέκειντο Hom 49,1 zu Mt 14,14). Obwohl Jesus gerade so viele Kranke heilte (vgl. Mt 14,14), waren sie wegen dieser Unvollkommenheit auf das Brotwunder nicht vorbereitet, sie waren eben „(immer) noch unvollkommen“ ἀτελεῖς τέως (lat. *adhuc imperfecti*; ebd. zu Mt 14,15). Mit diesem Verständnis eines unvollkommenen Jünger Glaubens liest Chrysostomos die Brotvermehrungen dann als ein Lehrstück der Pädagogik Jesu für seine Jünger (vgl. ebd. „Du aber beachte, mit welcher Weisheit der Herr seine Jünger zum Glauben bringt.“).

Das „verhärtete Herz“ sei auch der Grund, warum Jesus den Jüngern bei dem anschließenden zweiten Seesturm (der Seewandel-Perikope) nicht direkt zu Hilfe gekommen sei (Hom. 50,1 zu Mt 14,24). Auch bei der Speisung der 4000 trete das Nichtverstehen wieder deutlich zu Tage, doch erkennt der Prediger in ihrer Antwort in 15,34 einen Fortschritt in der Erkenntnis:

„Sie erwidern jetzt nicht mehr wie früher: „Doch was ist dies für so viele?“ [vgl. Jh 6,9]. So gewannen sie, wenn sie auch noch nicht alles erfaßt hatten, doch allmählich an Erkenntnis.“ (Hom. 53,1 zu Mt 15,34)

Aus dieser Darstellung lassen sich dem Bischof zufolge grundlegende Einsichten über das Wesen der Jünger gewinnen:

„Wenn du einerseits daraus ersiehst, wie unvollkommen (αὐτῶν τὸ ἀτελές) sie waren, so sieh doch auch zugleich, wie gelehrig (τὸ φιλόσοφον τῆς γνώμης) sie waren, und bewundere ihre Wahrheitsliebe (τὸ φιλάληθες), da sie in ihren Berichten (αὐτοὶ γράφοντες) ihre eigenen Schwächen (τὰ ἐαυτῶν ... ἐλαττώματα), mochten diese auch noch so groß sein, nicht verbergen. Denn es war doch kein gewöhnlicher Fehler, dass sie jenes vor nicht allzu langer Zeit geschehene Wunder so bald wieder vergessen hatten. Deshalb wurden sie auch getadelt.“ (ebd.)

Die vorösterliche Existenz der Jünger ist geprägt von einer Ambivalenz, die Chrysostomos als „unvollkommen“, aber gelehrig (τὸ φιλόσοφον τῆς γνώμης, lat. *philosophicam mentem*) umschreibt, in die er auch das Jüngerunverständnis einliest. Neben dieser Ambivalenz stellt er aber auch ihre φιλαλήθεια heraus, die er mit dem Argument begründet, dass die Jünger „ihre eigenen Schwächen“ nicht verborgen, sondern aufgeschrieben hätten. Zu der hier genannten „Schwäche“ rechnet er das Vergessen des früheren Wunders der ersten Brotvermehrung (s. o. zu Mt 15,34), was für Chrysostomos mit dem Nichtverstehen zusammenhängt (vgl. auch seine Auslegung zu 16,5ff). Der Hinweis auf den Tadel am Schluss des Zitats bezieht sich auf

²⁵⁹ Hom. 49,1 zu Mt 14,17: Διὸ καὶ ὁ Μάρκος φησὶν ὅτι Οὐ συνῆκαν τὸ λεχθέν · καὶ γὰρ ἡ καρδία αὐτῶν πεπωρωμένη.

den Unverständnistadel Mk 8,17f und den des Kleinglaubens Mt 16,9f, die er kurz zuvor (zu V.32) zitiert hat.

Im Vergleich mit Clemens von Alexandria und Origenes zeigt sich bei Chrysostomos eine stärkere Orientierung am Wortlaut der Texte. Wie es für den Vergleich zwischen der „antiochenischen“ und der „alexandrinischen Schule“ typisch ist, finden sich hier keine im Text unmotivierten Allegorisierungen, dafür aber ein höheres Maß an Harmonisierung zwischen den kanonischen Evangelien auf der historischen Ebene. In Bezug auf das Jüngerunverständnis hat das bei Chrysostomos den Effekt, das Jüngerunverständnis des MkEv in die Texte des MtEv hineinzulesen. Entsprechend findet sich bei ihm anders als bei den Alexandrinern keine Tendenz, das Jüngerunverständnis aus den Texten der Evangelien hinweg zu interpretieren. Gleichzeitig bemüht sich Chrysostomos um eine Interpretation, die mit dem kirchlichen Glauben und pastoralem Anliegen seiner Homilien in Einklang steht. Dies gelingt ihm, indem er – darin vielen protestantischen Forschern des 19. Jh. nicht unähnlich – in dem Verhalten Jesu gegenüber den Jüngern Pädagogik und in der Darstellung der Jüngererkennung einen Fortschritt zu erkennen meint. Im Vergleich mit Origenes bedient sich Chrysostomos einer wesentlich anderen Ausdrucksweise, wenn er in Bezug auf die Jünger nicht von „Sünde“ und „teuflischer Lüge“, sondern von „Schwächen“ und „Fehlern“ spricht. Damit versetzt er das Jüngerunverständnis von einer theo- und dämonologischen auf eine anthropologische Ebene und schafft damit vielleicht als erster eine Sprachregelung, die sich im kirchlich-pastoralen Kontext durchgesetzt und bis heute erhalten hat.²⁶⁰ Zusätzlich gelingt ihm, die Überlieferung der Jüngerschwächen in ein Zeugnis für eine herausragende Jüngerstärke umzuwandeln: Dass sie selbst große Schwächen nicht verborgen hielten, beweise ihre Wahrheitsliebe. Indirekt unterstütze das Jüngerunverständnis somit die historische und theologische Zuverlässigkeit der Evangelien, anstelle, wie es anscheinend manche früheren gnostischen Autoren propagiert hatten, diese zu untergraben.

²⁶⁰ Man vgl. etwa die „Ansprache von Papst Benedikt XVI.“ am 18.02.2012 anlässlich des „Konsistoriums zur Kreierung neuer Kardinäle“, in der dieser ein Nichtverstehen der Jünger in Mk 10,35ff konstatiert und dazu Chrysostomos und Cyrill von Alexandria (ca. 375–444) zitiert: „Jakobus und Johannes zeigen mit ihrer Bitte, daß sie die Lebenslogik, die Jesus bezeugt, nicht verstehen, jene Logik, die nach dem Meister den Jünger in seinem Denken und Handeln prägen muß. Und die irrige Logik ist nicht nur in den beiden Söhnen des Zebedäus vorhanden, sondern steckt auch „die zehn anderen Jünger“ an, die „sehr ärgerlich über Jakobus und Johannes“ werden (V. 41). Sie empören sich, weil es nicht leicht ist, in die Logik des Evangeliums einzutreten und die der Macht und der Herrlichkeit zu verlassen. Der heilige Johannes Chrysostomos sagt, daß alle Apostel noch unvollkommen waren, sowohl die beiden, die sich über die zehn erheben wollten, als auch die anderen, die sie beneideten (vgl. *Kommentar zum Matthäus-Evangelium*, 65,4: PG 58,622). Und der heilige Cyrill von Alexandrien fügt in seinem Kommentar über die Parallelstelle im Lukasevangelium [= Lk 22,24] hinzu: „Die Jünger waren der menschlichen Schwäche verfallen und diskutierten miteinander darüber, wer der Anführer und den anderen überlegen sei ... Das ist zu unserem Nutzen geschehen und uns erzählt ... Was den heiligen Aposteln passiert ist, kann für uns ein Ansporn zur Demut sein“ (*Kommentar zum Lukas-Evangelium*, 12,5,24: PG 72,912).“ – Zu Cyrills Deutung des Jüngerunverständnisses bei den Leidensankündigungen siehe unten S. 156 FN 276.

II. „Bis dahin fleischlich“: Mittelalter und Frühe Neuzeit

Für den etwa tausendjährigen Zeitraum des Mittelalters (6. – Anfang 16. Jh.) (Abschnitt B.II.1) konzentriert sich die Untersuchung auf einen einzigen Jüngerverständnis-Text in einem speziellen Umfeld, um an diesem exemplarisch den Umgang mit dem Jüngerverständnis durch die Jahrhunderte hindurch aufzeigen zu können. Die Wahl fiel dabei auf Lk 18,34 im Rahmen mittelalterlicher Quinquagesimalpredigten, da eine erst vor kurzem erschienene Textsammlung im Rahmen einer Arbeit aus dem Fachbereich der germanistischen Mediävistik hierzu wertvolle Vorarbeit geleistet hat. Julia Offermann hat lateinische und deutsche Quinquagesimalpredigten von Gregor dem Großen bis Martin Luther zu Lk 18,31–43 zusammengestellt, übersetzt und analysiert.²⁶¹ Schon mit der Wahl des Titels ihrer Untersuchung macht diese Forscherin darauf aufmerksam, dass es sich in dieser Predigttradition zum Sonntag Quinquagesima (auch Estomihi genannt, Karnevalssonntag) um einen „Sitz im Leben“ von Bemerkungen zum Jüngerverständnis handelt, der sich von der Spätantike²⁶² durch das gesamte Mittelalter hindurch bis in die Gegenwart²⁶³ erhalten hat.

Im Anschluss daran wird für den Zeitraum der Frühen Neuzeit, womit in der vorliegenden Arbeit die Zeit von Martin Luther bis zum Beginn der historisch-kritischen Bibelwissenschaft (Anfang 16. Jh. bis Zweites Drittel des 18. Jh.) umschrieben wird, auf die Entstehung und Verbreitung der expliziten Rede vom „Unverstand der Jünger“ hingewiesen (Abschnitt B.II.2).

1. Eine Fallstudie: Lk 18,34 in mittelalterlichen Quinquagesimalpredigten von Gregor bis Luther (6. – 16. Jh.)

Lk 18,31–43, der traditionelle Predigttext zum Sonntag Quinquagesima, enthält im Anschluss an die dritte Leidensankündigung (V.31–33) und vor der Blindenheilung zu Jericho (V.35–43) eine auffällige, da dreifache Betonung des Nichtverstehens der Jünger (V.34):

²⁶¹ J. Offermann, „Sie aber begriffen nichts davon, und der Sinn der Rede war ihnen verborgen, und sie verstanden nicht, was damit gesagt war.“ Quinquagesimalpredigten über Lk 18,31–43 von Gregor bis Luther, 2 Bände (Band 1: Untersuchungen; Band 2: Texte und Übersetzungen), Berlin 2010.

²⁶² In verschiedenen Lektionaren, so z. B. in dem römischen, dessen Anfänge möglicherweise ins 5. Jh. zurückreichen und das „spätestens im 8. Jh. konsolidiert“ (Offermann, a.a.O., I 42 unter Berufung auf die alte Arbeit von Ernst Ranke, Das kirchliche Pericopensystem aus den ältesten Urkunden der Römischen Liturgie dargelegt und erläutert. Ein Versuch, Berlin 1847) war, ist für den Sonntag Quinquagesima Lk 18,31–43 (die dritte Leidensankündigung und die Blindenheilung zu Jericho) als Predigttext vorgesehen.

²⁶³ Diese Tradition, am Sonntag vor Aschermittwoch über Lk 18,31–43 zu predigen, hielt sich in der römisch-katholischen Predigtordnung bis zum 2. Vatikanischen Konzil (1963) und auf lutherischer Seite sogar bis heute (vgl. Offermann, a.a.O., I 253f).

et ipsi nihil horum intellexerunt
et erat verbum istud absconditum ab eis
et non intellegebant quae dicebantur.²⁶⁴

Dennoch handelt es sich bei den Bemerkungen über das Jüngerunverständnis, wie man erwarten kann, in fast allen Predigten um einen relativ untergeordneten Punkt. Immerhin enthält die Mehrzahl der von Offermann vorgelegten Predigten aber wenigstens eine kurze diesbezügliche Bemerkung und zwar mit erkennbaren Stereotypen, so dass sich in Bezug auf das Jüngerunverständnis vor allem zwei Predigten als traditionsbildend erweisen lassen: Das ist zum einen die für die gesamte Gattung „Quinquagesimalpredigt“ konstitutive Homilie Gregors des Großen, zum anderen eine in weiten Teilen auf dieser basierenden, in Bezug auf das Jüngerunverständnis aber eigene Wege gehende Homilie des angelsächsischen Theologen Beda Venerabilis.

Die von Offermann zusammengetragenen und analysierten Texte zeigen, dass eine „wohl [...] im Advent des Jahres 590“ gehaltene Predigt Papst GREGORS DES GROßEN (ca. 540–604) zum Prototyp und Vorbild der Quinquagesimalpredigten für viele Jahrhunderte bis in die frühe Neuzeit wurde. In dieser konstruiert der mönchische Reformpapst vermutlich als erster einen kausalgeschichtlichen Zusammenhang zwischen dem Jüngerunverständnis in Lk 18,34 und der nachfolgenden Blindenheilung (Lk 18,35–43):

„Da unser Erlöser voraussieht, daß die Seelen der Jünger aufgrund seiner Passion verwirrt würden, sagt er ihnen lange vorher sowohl die Strafe eben dieser Passion als auch den Ruhm seiner Auferstehung voraus, damit sie, wenn sie ihn sterben sähen, wie vorausgesagt war, auch nicht daran zweifelten, daß er auferstehen werde. **Aber weil die bis dahin fleischlichen Jünger in keiner Weise fähig waren, die Worte des Mysteriums zu erfassen, kommt es zum Wunder.** Vor ihren Augen erhält der Blinde das Licht zurück, damit die göttlichen Taten die, die die *Worte* des göttlichen Mysteriums nicht erfassen, zum Glauben stärkten.“²⁶⁵ (eig. Herv.)

Weil die Jünger die Worte (*verba*) zu diesem Zeitpunkt noch nicht verstehen konnten, soll Jesus das Wunder am Blinden getan haben, damit die Taten (*facta*) sie nun im Glauben stärkten. Möglicherweise war es diese Konstruktion eines Zusammenhangs von Lk 18,31–34 und 18,35–43 innerhalb einer beeindruckenden und berühmten Predigt Papst Gregors, die überhaupt erst zur Bildung der Tradition eines vorgegebenen Predigttextes im Umfang von Lk 18,31–43 führte. Ungeachtet dessen, dass die Idee, dass Jesus das Wunder der Blindenheilung auf der historischen Ebene zur Glaubensstärkung der zuvor unverständigen Jünger vollbracht habe, außer der Akoluthie keinen einzigen Anhaltspunkte am Text des Lk hat – die Jünger werden in Lk 18,35–43 ja überhaupt nicht erwähnt – ²⁶⁶, wurde dieser Gedanke durch den

²⁶⁴ Text nach der für das Mittelalter bedeutsamen, wenn auch nicht allein maßgeblichen, kritischen Vulgata-Edition nach Hieronymus. Vgl. Offermann, a.a.O., I 46.

²⁶⁵ Übersetzung von Offermann, a. a. O., II 21. Auf die Wiedergabe diakritischer Zeichen habe ich verzichtet.

²⁶⁶ Überhaupt ist die Zusammenfügung von 18,31–34 und 35–43 zu einem einzigen Predigttext aus exegetischer Perspektive als sehr unglücklich zu bezeichnen, weil zwischen V.34 und 35, wie M. Wolter zutreffend bemerkt,

Einfluss Gregors für Jahrhunderte zu einem Bestandteil der Standardauslegung.²⁶⁷

Für unser Thema interessanter ist die Beurteilung der Jünger als „**noch fleischlich**“ (*adhuc carnales*), mit der Gregor eine Formulierung aus dem ersten Brief des Paulus an die Korinther aufgreift (vgl. Vulgata 1. Kor 3,2 *adhuc enim estis carnales* als Übersetzung von 1. Kor 3,3 *ἔτι γὰρ σαρκικοί ἐστε*). Der Apostel beurteilte mit diesen Worten den geistlichen Zustand seiner Adressaten, denen er zu ihrer Beschämung sagen musste, dass sie immer noch „fleischlich“ seien, da noch Eifersucht und Streit, d. h. Spaltungen, unter ihnen herrschten (vgl. 1. Kor 3,3ff). In semantischer Isotopie zu „fleischlich(e)“ standen bei ihm das „Wandeln nach Menschenart“ (*secundum hominem ambulatis κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε* 3,3) bzw. das Menschsein überhaupt (*nonne homines estis οὐκ ἄνθρωποί ἐστε*; 3,4), aber auch das „Unmündiges-Kind-Sein in Christus“ (*parvulis in Christo νηπίοις ἐν Χριστῷ* 3,1; siehe auch V.2: das Bildwort von der Milchgabe), in fundamentaler Opposition hingegen „geistlich(e)“ (*spiritales πνευματικοί* vgl. 3,1). Möglicherweise ist Gregor der erste, der diese aus der paulinischen Anthropologie gespeiste Formulierung, mit der dieser den Streit unter den Korinthern kommentierte, auf die vorösterlichen Jünger überträgt.²⁶⁸ Die negative Konnotation von *carnalis* bleibt dabei erhalten, nur die Bedeutung der temporalen Beifügung *adhuc* ändert sich von einem „immer noch“, das die Adressaten belastet (vgl. 1. Kor 3,2f – belastend, weil die zu erwartende Veränderung noch nicht eingetreten ist), in ein „damals noch“, dem die Aufhebung dieses Zustands zu einem späteren Zeitpunkt gewiss ist. Denn in diesem Fall muss *adhuc* aufgrund des Vorwissens der Zuhörer, dass die Jünger zu Aposteln und geistlichen Vorbildern im Glauben wurden, als Hinweis auf eine zeitliche Befristung des *status quo* interpretiert werden.

Lukas „einen tiefen Gliederungseinschnitt [setzt], weil er alle drei episodischen Gliederungsparameter [Figuren, Zeit und Ort, eig. Anm.] auswechselt“ (Wolter, Lukasevangelium, 606). Insofern beginnt mit 18,35 ein neues erzählerisches Sammelbecken (18,35 – 19,46): Mit der Erwähnung Jerichos 18,35 wissen die Leser, „dass Jesus kurz vor Jerusalem angekommen ist und dass das Ende der Wanderung begonnen hat“ (ebd.).

²⁶⁷ Siehe ‚Bairisches Homiliar‘ 24 (Offermann, a.a.O., II 30) [IX¹]; Haimo von Auxerre, ‚Homiliae de tempore‘ 176 (a.a.O., II 40) [IX¹]; Oberaltaicher Sammlung‘ f. 98 (a.a.O., II 65) [Ende XII]; ‚Schwarzwälder Predigten‘ f. 179v.180r (a.a.O., II, 81) [XIII²]; ‚Evangeliar‘ 137 (a.a.O., II 141) [XV]; vgl. auch ‚Hoffmannsche Sammlung‘ f. 37v (a.a.O. II 63) [Ende XII], nur dass hier vom Zweifel statt Nichtverstehen der Jünger die Rede ist (in eckigen Klammern Entstehungsdaten nach Offermann, a.a.O., II 159; hochgestellte Ziffern stehen für erste oder zweite Hälfte des in römischen Zahlen angegebenen Jahrhunderts). –

Der Prediger der ‚Oberaltaicher Sammlung‘ kann einen Teil der Aussage sogar in den Mund Jesu legen, so dass die Verbindung von Blindenheilung und Auferstehungsweissagung durch ein Herrenwort (!) legitimiert wird: „Sie verstanden die ganze Rede nicht. Damit sie sie aber verstünden, tat er ein Wunder (zaichen) vor ihnen; wenn sie seinen Worten schon nicht glaubten, daß, wenn sie seine göttliche Gewalt sähen, dann glaubten. Ebenso sprach er zu ihnen: ‚So wie ich mit meiner göttlichen Gewalt den Blinden sehen heiße, so bin ich in der Macht, aufzuerstehen von dem Tode, wenn ich an dem Kreuz sterbe und in das Grab gelegt werde““ (f. 98 nach der Transkription von Offermann, a.a.O., II 65 mit Verweis in Fußnote auf Jh 10,18).

²⁶⁸ Nicht neu ist in diesem Zusammenhang die temporale Beschränkung *adhuc*. Siehe neben der oben bereits zitierten lateinischen Übersetzung *adhuc imperfecti* für ἀτελείς τέως bei Chrysostomos, In Matth. hom. 49,1 zu Mt 14,15) auch Hieronymus, Commentariorum in Evangelium Matthaei, zu Mt 15,23 = PL 26,110A: „Discipuli adhuc illo tempore mysteria Domini nescientes ...“. Mit *adhuc* hat Hieronymus in der Vulgata gr. ἀκμήν in Mt 15,16 und ἔτι in Mk 8,17 (Variante des Mehrheitstexts) übersetzt. Dieses begegnet also schon dort im Rahmen des Unverständnistadels der Jünger.

Damit liefert Gregor zu Lk 18,34 eine schon vormk belegte, theologisch hoch aufgeladene und auf das Jüngerunverständnis insgesamt generalisierbare Deutekategorie. Diese wurde tatsächlich auch von späteren Kommentatoren aufgegriffen und auf andere Jüngerunverständnis-Texte übertragen.²⁶⁹ Dem Fortleben von *discipuli adhuc carnales* o. ä. in der Kommentar- und Glossenliteratur steht nun aber ein völliges Verschwinden in den von Offermann gesammelten Quinquagesimalpredigten gegenüber. Einzig und allein bei dem Benediktinermönch Bischof Bruno von Segni (ca. 1045 – 1123) findet sich die besagte Begründung in einer Homilie, aber gerade nicht direkt zu Lk 18,34, sondern in einem Einschub aus seinem Mt-Kommentar zu Mt 20,24²⁷⁰, so dass es sich m. E. um eine sekundäre, aufgrund der sachlichen Nähe zufällige Wiederaufnahme handelt,²⁷¹ die gerade nicht für ein kontinuierliches Fortleben von *adhuc carnales* in der Quinquagesimaltradition, dafür aber für die Vitalität der Formel in der Kommentarliteratur spricht.

Bei BEDA VENERABILIS (672/3 – 735) trifft sich dieser doppelte Befund – Verwendung von *adhuc carnales* in der Kommentarliteratur bei gleichzeitiger Streichung aus der Homilie zu Lk 18,31-43 – sogar in den Werken ein und desselben Autors. Die unterschiedliche Rezeption der Wendung in Homilien und Kommentaren dürfte zu einem nicht unerheblichen Teil auf den Einfluss seines Schaffens zurückgehen. Seine Kommentare zum Mk- und LkEv stellten für Jahrhunderte die wohl einflussreichsten Standardwerke zu den entsprechenden Evangelien dar.²⁷² Bei diesen findet sich nun die Wendung *carnales adhuc* in den Auslegungen zu Mk 6,52; 9,32 und Lk 9,45, jedoch nicht zu Lk 18,34. Da der Kommentar zu Lk 18,31-43 identisch ist mit einer ihm zugeschriebenen Homilie,²⁷³ wird der unterschiedliche Einfluss der verschiedenen Jüngerunverständniserklärungen Bedas auf die Gattungen der Predigt und der Kommentare erklärlich. Noch nicht geklärt ist damit aber, wieso Beda selbst die „gregorianische“ Formel zu Lk 18,34 streicht, während er sie an anderen Stellen bringt. Oder anders herum: Wenn er sie zu Lk 18,34 streicht, warum bringt er sie dann an anderen Stellen?

²⁶⁹ Außer bei Beda und Bruno von Segni konnte ich *discipuli adhuc carnales* u. ä. als Erklärung in Bezug auf das Jüngerunverständnis auch in den lateinischen Glossen des Essener Evangeliiars (vor 835; aufgelistet in: Johan Hendrik Gallée, *Altsächsische Sprachdenkmaeler*, 17ff.59ff) zu Mt 20,19 (!); Mk 9,32; Jh 11,8 (dabei wohl abhängig von Beda) und ähnlich auch zu Mt 15,23 (*Discipuli adhuc Xristi mysteria nesciebant* = Hieronymus?) sowie bei Albertus Magnus (*Ennarationes in Ioannem*, in: A. Borgnet et alii (Hg.), *B. Alberti Magni Opera Omnia*, Band 24, 443; XIII. Jh.) zu Jh 11,11-13 mit Verweis auf Mt 15,16 entdecken.

²⁷⁰ Dazu siehe unten im Text.

²⁷¹ Dafür spricht, dass Bruno – den Markierungen, die Offermann für Übereinstimmungen mit früheren Predigten bietet, folgend – wohl nicht direkt von Gregors Predigt abhängig ist, sondern bei gelegentlichen Berührungen mit der Homilie des Haimo von Auxerre (vgl. Offermann, a.a.O., I 111–114) einen recht eigenständigen Text bietet, so dass er *adhuc carnales* vermutlich noch nicht in einer ihm bereits vorliegenden Quinquagesimalpredigt gelesen haben dürfte.

²⁷² Vgl. Offermann, a.a.O., I 66 (unter Verweis auf E. Sievers, *Art. Heliand und altsächsische Bibeldichtung*, in: *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* 7, Leipzig 1899, 619). Dem entspricht, dass Beda sowohl zu Mk als auch Lk die am häufigsten zitierte Autorität in der *Catena Aurea* des Thomas von Aquin darstellt (siehe P. Hörner (Hg.), *Catena Aurea deutsch*, Band 2: *Markusevangelium*, 2f). – Lateinischer Text der beiden Kommentare in: CCSL 120.

²⁷³ Dies wurde von Offermann im Rahmen ihrer genannten Arbeit entdeckt, vgl. a.a.O. I 66.

Die Homilie könnte ja älter sein als die Kommentare, und wenn man erstere für sich betrachtet, ergibt sich vielmehr das Bild einer alternativen Erklärung anstelle einer das *adhuc carnales* bejahenden oder integrierenden Anschauung. Denn bei Bedas Kommentar zu Lk 18,31–43 handelt es sich um eine größtenteils unveränderte Wiedergabe der Predigt Gregors, in der neben einigen Auslassungen und zwei Ergänzungen (eine zu 18,31–33, eine zu 18,43) seine Kommentierung zu V.34 auffälligerweise den stärksten redaktionellen Eingriff in die Predigt Gregors darstellt, so dass hier offensichtlich eine eigene, von Gregor abweichende oder darüber hinausgehende Position vertreten wird: Er geht dabei von der Beobachtung aus, dass im krassen Gegensatz zu den Jüngern in Lk 18,34 „die Juden“ im JhEv, die Jesus feindlich gesonnen waren, offensichtlich in der Lage waren, Jesu Anspielungen auf seinen Tod sofort zu verstehen. Er fragt daher:

„Woran liegt es also, daß die Jünger das ihnen so oft wiederholte Geheimnis der Passion des Herrn nicht begreifen können und die Juden auf ein Wort [gemeint ist Jh 12,32], das sogar so verborgen gesetzt ist, daß es der Evangelist für einer Erklärung wert hält [... {es folgt Zitat Jh 12,33}], bald begreifen, daß des Kreuzes Erhöhung bezeichnet werde, wenn nicht daran, daß die Jünger, wessen Leben sie am meisten zu sehen ersehnten, von dessen Tod nicht hören konnten? Von wem sie nicht nur wußten, daß er ein unschuldiger Mensch sei, sondern auch: wahrer Gott, der, glaubten sie, sterbe überhaupt nicht oder könne überhaupt nicht sterben. Und weil sie gewohnt waren, ihn oft durch Gleichnisse reden zu hören, glaubten sie, so oft er etwas über seine Passion sagte, daß dies nicht nur so, wie es klang, zu verstehen sei, sondern, wobei sie die Liebe bestimmte, allegorisch auf etwas anderes zu beziehen sei. Die Juden aber, weil sie auf dessen Ermordung sich verschworen hatten, verstanden, was er über seine Passion oder Kreuz redete. [...] Und so tat auf wundersame und ungewöhnliche Weise dasselbe Geheimnis (*sacramentum*) des Ertragens des Kreuzes, das den Gläubigen die Liebe verbarg, den Ungläubigen der Neid kund.“²⁷⁴

Für Beda stellt sich das Problem des Jüngerunverständnisses der Leidensankündigungen verschärft, weil es ihm in eigentümlichem Kontrast zu Jh 12,34 steht, woraus hervorgehe, dass „die Juden“ eine dunkle Anspielung Jesu auf seinen bevorstehenden Kreuzestod sofort verstehen.²⁷⁵ Nun parallelisiert Beda die Jünger mit den Gläubigen, „die Juden“ mit den Ungläubigen, und kommt daher zu der Schlussfolgerung, dass es gerade die gläubige Liebe der Jünger gewesen sei, die sie für die Leidensankündigungen sozusagen blind gemacht hat. Legt man nur diesen Abschnitt des Kommentars zugrunde, so liest sich seine Argumentation wie eine Gegenposition zu Gregors *adhuc carnales*: Die Jünger waren *schon damals* von Liebe bestimmte Jesus-Gläubige; ihr Versagen wird daher aus den Umständen heraus psychologisch erklärt. Der verehrungswürdige Beda hat dafür mehrere Argumente parat, die

²⁷⁴ Beda Venerabilis, In Lucae Evangelium Expositio, 557f; Übersetzung nach J. Offermann, a. a. O., II 27.

²⁷⁵ Jh spricht an dieser Stelle eigentlich vom ὄχλος; ob dieser nur aus Juden gedacht ist, geht nicht eindeutig aus dem Text hervor, da kurz zuvor in 12,20 berichtet wird, dass einige gottesfürchtige Griechen ebenfalls kamen und beehrten, Jesus zu sehen. Auch dass die Menge in 12,32 eine Anspielung auf seinen Tod verstanden hat, geht aus dem Text m. E. nicht eindeutig hervor: Sie könnte Erhöhung in Anlehnung an alttestamentliche Vorbilder als Entrückung von der Erde interpretiert haben, und daher die nach Meinung des Evangelisten in 12,32 enthaltene Anspielung auf seinen Tod durchaus nicht erkannt haben. Bedas Verständnis von Jh 12,34 ist also nicht so sicher, wie es auf den ersten Blick scheinen mag.

er in drei Sätzen ausführt, wobei es sich bei den ersten beiden, deren Inhalte stärker als bei dem dritten mit den Erfahrungen und Einstellungen der Adressaten konvergieren, um geschickt eingeführte, insinuirende Fragesätze handelt: Sie lassen sich paraphrasieren als (1) die Sehnsucht, ihn lebend zu sehen, (2) der Glaube, dass Jesus wahrer Gott sei²⁷⁶ und daher nicht sterbe, und (3) die Gewohnheit, dass Jesus häufig in Gleichnissen, d. h. in allegorisch zu verstehender Weise, zu ihnen geredet hatte, so dass sie „von Liebe bestimmt“ dieses Verständnis auch hier anwendeten.²⁷⁷ Die Liebe (*amor*) aber ist nach Beda der eigentliche Hauptgrund ihres Unverständnisses, wie die Zusammenfassung am Schluss zeigt und was auch seine Kommentierung zu Lk 9,45 und Mk 9,32 bestätigt.

Bei dem Text im Mk-Kommentar (ca. 725–730)²⁷⁸ handelt es sich zu Mk 9,32 um eine Übernahme des Textes aus der Parallelstellenkommentierung mit geringfügiger Überarbeitung. Der exegetisch versierte Theologe verwendet hier mit *ignoratio discipulorum* eine abstrakte Nominalbildung, um den Sachverhalt des Nichtverstehens der Jünger konzis zu benennen und anschließend zu erklären. Damit ist Beda vielleicht der erste kirchliche Ausleger, der einen abstrakten Gegenstandsbegriff für das Nichtverstehen der Jünger in den Evangelien, vergleichbar dt. „Jüngerunverständnis“, verwendet.²⁷⁹

„Haec *ignoratio discipulorum* non tam de tarditate [ingenii sui] quam de amore pronascitur [nascitur] [saluatoris] qui *carnales adhuc et mysterii crucis ignari* quem Deum uerum cognouerunt [cognouerant] moriturum credere nequiuerunt [nequibant]. Et quia per figuras eum saepe loquentem audire solebant [horrentes euentum mortis eius] etiam [in eis] quae de sua traditione [et passione aperte] loquebatur figurate aliud significare putabant

²⁷⁶ Dieses Argument hatte in ähnlicher Form auch schon Cyrill von Alexandria in seiner *Explanatio in Lucae Evangelium* zu Lk 9,44 gebracht, um das Unverständnis der Jünger zu erklären: Die Jünger hätten an der Leidensankündigung Anstoß genommen, weil sie vermutlich Jesus aufgrund der Wunder für Gott gehalten hätten (θεὸν εἶναι νομίζεται αὐτόν) (PG 72,657f; ähnlich auch im Kommentar zu Lk 18,31, PG 72,861f). Darüber hinaus bringt Cyrill zu Lk 18,34 in Anschlag, dass die Jünger die Vorhersagen der Propheten nicht genau gekannt hätten; deshalb hätte auch Petrus bei der Leidensankündigung in Mt 16,22 die Tiefe des Mysteriums noch nicht verstanden und Jesus widersprochen (PG 72,861f). Wortlaut und Duktus des Arguments lassen bei Beda keine direkte Abhängigkeit von Cyrill vermuten.

²⁷⁷ Entsprechend hat Offermann, die nur die Homilie (= Kommentar zu Lk 18,31–43), nicht aber den restlichen Kommentar Bedas zur Kenntnis nahm, angenommen, Gregors Erklärung sei dem angelsächsischen Kirchenhistoriker „theologisch anstößig“ gewesen. Indem er weder „das Motiv der Glaubensstärkung der Jünger durch die Blindenheilung“ noch „die Bezeichnung der Jünger als „adhuc carnales“ [übernahm]“, sei dies „in Verbindung mit der dreifachen Erklärung, weshalb die Jünger die Leidensankündigung gar nicht begreifen konnten [...] eine immense Aufwertung der in dieser Perikope bei Lukas in der Tat nicht sehr positiv dargestellten Apostel“ (alles a.a.O., I 70).

²⁷⁸ Datierung nach Hurst (ed.), *Bedae Venerabilis Opera* II/3 (Corp. Chr. 120), V. Für Bedas *Expositio* zu Lk gibt Hurst 709–715 an (ebd.).

²⁷⁹ Vor ihm sprach bereits Tertullian von der *ignorantia apostolorum*, die gnostische Gegner den Aposteln beigelegt hätten (siehe oben ...), allerdings bezogen auf eine nachösterliche Unkenntnis. Bezogen auf ein vorösterliches Jüngerunverständnis gebraucht der Autor des Judasevangeliums die abstrakte Nominalbildung ΜῆΝΤΑ(Τ)ΘΗΤ (Unverstand) (siehe oben...), aber nicht als Gegenstandsbegriff, sondern als Bestimmungsbegriff für das zuvor beschriebene Verhalten der Jünger. – Zur Unterscheidung von Gegenstandsbegriff und Bestimmungsbegriff siehe Wolter, „Was heisset ...?“, 10.

[uolebant].²⁸⁰

(eig. Herv. kursiv; eckige Klammern Änderungen und Zusätze im Mk-Kommentar; unterpunktet die im Mk-Kommentar gegenüber dem Lk-Kommentar veränderten Wörter)

Leicht erkennt man wie in der Kommentierung zu Lk 18,34 die Liebe als Ursache des Unverständnisses. Diese psychologische Erklärung wird durch die beiden letzten der schon aus der Homilie bekannten drei Punkte unterstützt, mit denen diese historisch plausibilisiert werden soll. Das Argument, dass sie ihn nicht für sterblich oder todgeweiht halten konnten, weil sie ihn als wahren Gott erkannt hatten, wird ergänzt durch ein weiteres Unterargument, dass sie „noch fleischlich und im Geheimnis des Kreuzes unkundig“ waren. Der angelsächsische Mönch kann offensichtlich die traditionelle Formulierung Gregors mit leichter Änderung – die Wortumstellung bewirkt einen Chiasmus, durch den *carnales adhuc* mit *mysterii crucis ignari* eng verbunden wird – mit seiner eigenen Interpretation verbinden. Dabei erscheint *carnales adhuc* wesentlich weniger anstößig als bei Gregor. Durch die Korrelation mit der Unkenntnis des Kreuzesmysteriums in Verbindung mit den Behauptungen, dass sie ihn als wahren Gott bereits erkannt hätten und ihr Unverständnis aus Liebe stamme, wird nämlich die Tragweite des pejorativen Attributs erheblich eingeschränkt, während der berühmte Papst *carnales* ohne jede die Pejorativität einschränkende Erklärung verwendet. Insofern überwiegt hier m. E. deutlicher als bei Gregor der Eindruck, dass es nicht die Natur der Jünger ist, die noch fleischlich ist, sondern nur ihre noch nicht vom Verständnis des Kreuzes geprägte Gesinnung.

Anders verhält es sich wiederum in seinem Kommentar zu Mk 6,51f, denn dort erscheint *carnales adhuc* wie bei Gregor als Attribut zu *discipuli*, ohne dass ein weiterer Grund für ihr Unverständnis angegeben wird:

„Dominus quidem et in miraculo panum quod esset conditor rerum ostendit et in ambulando super undas quod haberet corpus ab omni peccatorum grauidine liberum edocuit et in placando uentos undarumque rabiem sedando quod elementis dominaretur monstrauit. **Sed carnales adhuc discipuli necdum hunc Deum esse cognoscunt.** Et quidem uirtutum magnitudinem stupebant necdum tamen in eo ueritatem diuinae maiestatis cognoscere ualebant.“ (Beda, Expositio in Marc. II 1168–1177; eig. Herv.)

Während in den Kommentaren zu den Leidensankündigungen vorausgesetzt wurde, dass die Jünger zu jenem Zeitpunkt die Gottheit Jesu bereits erkannt hatten, ist dies genau das, was sie nach der Brotvermehrung und dem Seewandel noch nicht verstanden hätten. Vielleicht betrachtete der in Northumbrien wirkende Mönch in dem Christusbekenntnis des Petrus den Beweis für den dazwischen liegenden Umschwung in der Erkenntnis der Jünger. Demnach hätte schon er den Unverstand der Jünger in der ersten Hälfte des MkEv auf die Identität Jesu bezogen, bei den Leidensweissagen dann auf das „Mysterium des Kreuzes“.

Die Diskrepanz zwischen der Streichung von *adhuc carnales* zu Lk 18,31–43 und dessen Aufnahme an anderen Stellen des Kommentars weist möglicherweise auf eine Entwicklung

²⁸⁰ Vgl. Beda, In Luc. Exp. III 1703–08 (zu Lk 9,45; in: Corp. Chr. SL 120, 209) und ders., In Marc. Exp. III 353–359 (zu Mk 9,32; in: Corp. Chr. SL 120, 551).

im Denken Bedas über das Jüngerunverständnis hin: Ursprünglich stieß er sich an Gregors *adhuc carnales* und entwickelte eine Gegenposition. In der weiteren Beschäftigung mit den Evangelien wurde ihm bewusst, dass seine Erklärungen nicht zureichend waren, denn sie erklärten nur das Nichtbegreifen der Leidensweissagungen. Daher integrierte er Gregors umfassenderes Interpretament zunächst behutsam in seine eigenen Erklärungen im Kommentar zu Lk 9,45 und Mk 9,32, während er den Homilientext im Kommentar zu Lk 18,34 unverändert ließ; zu Mk 6,52 fand er dann keine bessere Erklärung als das pauschale *carnales adhuc*. Eine alternative Erklärung wäre, dass er von Anfang an das den Jüngern ungünstige Attribut in der für die Allgemeinheit bestimmten Predigtgattung vermeiden wollte, während er die theologisch anstößigere Lösung nur in der dem gebildeten Klerus zugänglichen Spezialliteratur darbot. Mir erscheint dies aber wenig wahrscheinlich, denn gerade die Erläuterungen zu Lk 18,34 stellen eine ausführliche Argumentation in bewusster redaktioneller Abänderung der gregorianischen Predigt dar, die Bemerkungen zu Lk 9,45 par Mk 9,32 hingegen eine knappe Zusammenfassung, woraus sich m. E. deren sekundärer Charakter als spätere Reflexion inklusive der Anreicherung durch die traditionelle Formel *adhuc carnales* verrät.

Die Predigten Gregors und Bedas sind dann bis in die Neuzeit hin prägend für den Umgang mit dem Jüngerunverständnis im Rahmen der Quinquagesimalpredigten gewesen.²⁸¹ Wurde von Gregor häufig die Idee übernommen, dass das Jüngerunverständnis V.34 den Anlass für die anschließende Blindenheilung gegeben habe, mit der Jesus den Glauben der Jünger an seine Auferstehung stärken wollte, so dienten Bedas Ausführungen als ein Arsenal, aus dem man sich bediente, um das Jüngerunverständnis psychologisch verständlich zu machen. Als Begründung für das Jüngerunverständnis verdrängten Bedas anschaulichere Erklärungen Gregors abstraktere und für die Jünger weniger vorteilhafte aus der Predigttradition.

Dass *adhuc carnales* in den Predigten gemieden wurde, lag aber nicht nur an dem bleibenden Einfluss Bedas, sondern auch an der offensichtlichen Anstößigkeit der Formulierung selbst. Man erkennt dies an denjenigen Predigten, die direkt von Gregor abhängig sind. Das sog. BAIRISCHE HOMILIAR (1. Hälfte 9. Jh.)²⁸² z. B. mildert in deutlicher Abhängigkeit von Gregor den betreffenden Satz so ab, dass es das anstößige Wort *carnales* im Wesentlichen durch Ersetzung mit dem verneinten Gegenteil vermeidet:

„Aber weil bis dahin [*adhuc*] die Jünger in keiner Weise vom geistlichen Sinn [*spiritali sensu*] erfüllt waren, vermochten sie die Worte des Mysteriums nicht zu verstehen.“²⁸³

²⁸¹ Die Wirkung Bedas zeigt sich z. B. deutlich bei Haimo von Auxerre, *Homiliae de tempore* [IX1]; *Glossa ordinaria* [XIII1]; Jacobus von Voragine, *Sermones de tempore*. Sermo 1, 62b [XIII2] (vgl. Offermann, a.a.O.). Siehe auch unten zu Jacobus von Voragine und Johannes Nider.

²⁸² Offermann, a.a.O., I 81.

²⁸³ J. Offermann kommentiert zu Recht: „[I]st bei Gregor von den Jüngern als bislang „*carnales*“ die Rede, so kann dieser nur negativ zu konnotierende Begriff scheinbar nicht auf die heiligen Apostel angewendet werden, weshalb hier umformuliert werden muß, daß sie „*spiritali sensu adhuc [...] nullo modo imbuti*“ gewesen seien“ (a. a. O., I 83). Eine ähnliche Abmilderung durch Ersetzung von *carnales* bei gleichzeitiger Beibehaltung des

Es dürfte von daher auch nicht überraschen, dass einige mittelalterliche Quinquagesimalpredigten über das Nichtverstehen der Jünger gar nichts verlauten lassen. Allerdings zeigt sich diese Tendenz innerhalb des Offermann'schen Textcorpus erst ab Ende des 12. Jh. und dort im oberdeutschen Sprachraum.²⁸⁴ Gelegentlich geht das Bemühen, das Jüngerunverständnis zu unterdrücken, dann aber so weit, dass V.34 sogar bei der vorangestellten Schriftlesung oder der fortlaufenden Zitierung des biblischen Textes während der Predigt gezielt übergangen wird.²⁸⁵ Die genauen Gründe dafür lassen sich nicht mehr im Einzelfall eruieren. Doch kann man vermuten, dass der Vers als schwierig empfunden wurde, und man die Zuhörer nicht mit dieser Notiz des Lk verwirren wollte, die der Rolle der Apostel als Garanten der kirchlichen Tradition potentiell entgegenstand.

In den von Offermann zusammengestellten Homilien zu Lk 18,34 gibt es, wie schon bemerkt, mit Bischof BRUNO VON SEGNI (ca. 1045–1123) nur einen einzigen Autor, der Gregors Redeweise von den Jüngern als „*adhuc carnales*“ teilt, wobei es sich um einen Einschub aus seinem Mt-Kommentar und somit um eine eher zufällige Wiedereinführung des Topos in eine Quinquagesimalpredigt handelt. Der Einschub ist insofern interessant, als er verrät, dass Bruno die Aussage des Lk zum Jüngerunverständnis in dem Text eines anderen Evangeliums illustriert fand, nämlich in Mt 20,20–28, der Bitte der Mutter der Zebedäussöhne Jakobus und Johannes mit anschließender Reaktion der übrigen Jünger. Der exegetisch versierte Abt vom Kloster Monte Cassino kombiniert mit Hilfe der Methode der Evangelienharmonistik Lk 18,31–43 mit dessen Parallele Mt 20,17–34. In Mt ist (wie bei Mk 10,32–52) zwischen der dritten Leidensankündigung (Mt 20,17–19) und den Blindenheilungen bei Jericho (Mt 20,29–34) die Bitte der Zebedaiden um Ehrenplätze im Reich Gottes samt der Reaktion der übrigen Jünger (20,20–28) eingeschoben. Für Bruno stellt diese Episode genau das dar, was Lk 18,34 mit Worten sagt (bietet somit modern gesprochen das *Showing* zum *Telling*):

„Darin zeigt es sich offensichtlich, daß, wie der Evangelist [gemeint ist Lukas, eig. Anm.] sagt, die Jünger die Worte des Herrn nicht begriffen hatten [...]. Wenn sie nämlich begriffen hätten, hätten sie sich eher zu Weinen und Tränen umgewendet, als irgendetwas über Würden zu reden.“²⁸⁶

temporalen Aspektes durch Übernahme von „*adhuc*“ bietet Nikolaus von Lyra (ca. 1270–1349) in seiner „*Postilla litteralis*“ (ca. 1320–1340; Jahreszahlen nach Offermann, a. a. O., I 212): Die Jünger verstehen die Leidensankündigung u. a. deshalb nicht, weil sie „*adhuc erant rudes [unerfahren] et imperfecti [unvollkommen]*“ (vgl. a. a. O., I 213).

²⁸⁴ Das Jüngerunverständnis ignorieren im Rahmen der Predigt komplett: ‚Millstätter Sammlung‘ 428 (a.a.O., II 60) [Ende XII]; ‚Hoffmannsche Sammlung‘, f.36 (a.a.O., II 63; die Predigt erwähnt aber in Bezug auf V. 34 einen Zweifel der Jünger an der Auferstehung) [Ende XII]; Cäsarius v. Heisterbach [um 1230]; Hartwig von Erfurt [XIV]; ‚Bairische Sammlung‘ [XIV]; Predigtsammlung in München [XV]. – Da sich die Quellensammlung im Wesentlichen auf den oberdeutschen Sprachraum beschränkt, lässt sich nicht eindeutig beurteilen, inwieweit die Tendenz, das Jüngerunverständnis völlig zu übergehen, eine Eigentümlichkeit dieses Sprachraums darstellt.

²⁸⁵ So z. B. in der ‚Bairischen Sammlung‘ [XIV]. Bei einigen anderen Predigten ist dieser Sachverhalt nicht eindeutig, da die Schriftlesung nicht überliefert ist oder die Zitation nur teilweise erfolgt.

²⁸⁶ Bruno, *Homiliae*, 775f; Übersetzung von Offermann, a.a.O., II 56.

Der Abschnitt bestätigt dem Benediktinermönch auch, dass das Urteil Gregors, dass die Jünger „noch fleischlich“ waren, korrekt ist, denn sowohl die Bitte der Zebedaiden V.21 als auch der Ärger der Zehn in V.24 würden auf fleischlichem Ehrgeiz beruhen und daher illustrieren, dass sie „adhuc carnales“ waren.²⁸⁷

In ganz anderer Weise einzigartig ist die Predigt des Benediktinerabts zu St. Georgen GOTTFRIED VON ADMONT (ca. 1100–1165), gehalten Mitte 12. Jh., der in seiner allegorischen Auslegung des gesamten Predigttextes, die sich an Konversen in Klöstern richtete, auch den Zusammenhang zwischen Leidensankündigung, Jüngerunverständnis und Blindenheilung auf der übertragenen Ebene herstellt. Gottfried liest den gesamten Text als eine Art Anleitung für Neubekehrte, und das Jüngerunverständnis V.34 symbolisiere das anfängliche Nichtverstehen des Neubekehrten:

„Am Anfang seiner Umwendung freilich begreift der Mensch nichts davon, was vorausgesagt war. Denn er weiß nicht, ob ihm zur Verdammung oder zum Heil gereicht, was er ersucht. [...] Er erfragt es auch im Wort Gottes, woraus er getröstet werde. Aber zu Beginn der Verkündigung ist ‚der Sinn verborgen‘ vor seinen Augen, insbesondere die Süße, die im Wort Gottes ist. Er hört nämlich oder liest das Wort Gottes, wie viele, die aus der Welt kommen, im Schriftstudium (*studium litteratum*) wohl unterrichtet, die Schrift lesen und begreifen, aber noch nicht durch Erfahrung begreifen. Wie aber das geschehen kann, daß sie das alles begreifen, geschieht allein durch Gottes Wohltat und Vorsehung. Daher wird auch angefügt: [Es folgt die Auslegung der Blindenheilung; das Sehen stellt dabei allegorisch das Verstehen mit den beiden „Augen der Seele“ dar:] „Die zwei Augen der Seele freilich sind Einsicht (*intellectus*) und Gefühl (*affectus*). [...] Diese Augen laßt auch uns vom Herrn erfragen und ihm sagen: ‚Herr, daß ich sehen kann‘ mit dem Auge der Einsicht und daß ich verstehen kann mit dem Auge des Gefühls.“²⁸⁸

Von Ende des 12. Jh. an wird die Erwähnung des Jüngerunverständnisses in den analysierten Quinquagesimalpredigten seltener. Wo das Jüngerunverständnis nicht nur wie bei Gregor den kausalgeschichtlichen Zusammenhang herstellt, verläuft die Deutung in den Bahnen Bedas. Dabei bildete sich aus der Satzstruktur der Argumentation Bedas, den Quellen nach zu urteilen, eine Art Kanonisierung der Dreizahl an Gründen für das Nichtverstehen der Jünger, so erstmals wohl bei JACOBUS VON VORAGINE (2. Hälfte 13. Jh.).²⁸⁹ In einem schönen

²⁸⁷ „[Mt 20,21] [...] Mit Ehrgeiz sprach die Mutter und verlangte in fleischlichem Gefühl für die ehrgeizigen Söhne die ersten Sitze im Himmel. [...] [Mt 20,24] [...] Bis jetzt nämlich waren sie fleischlich [„adhuc carnales“] und nicht weniger ehrgeizig als jene [...]“ (Übersetzung Offermann, a.a.O., II 56f von Bruno, Commentaria 239f).

²⁸⁸ Gottfried von Admont, *Homiliae dominicales*, 200f.205; Übersetzung von Offermann, a.a.O., II, 71.75.

²⁸⁹ Bei Jacobus von Voragine wird die Liebe zu einem von drei Punkten, indem diese gegenüber den drei im Text oben genannten Punkten den Begriff der Sehnsucht im ersten ersetzt und mit einem alltagsweltlichen Beispiel ergänzt wird. Er nennt Beda, anders als später Johannes Nider, auch noch als Quelle: „Und dennoch konnten sie die Passion Christi nicht begreifen. Das geschieht aus drei Gründen, wie Beda sagt: Der erste ist, daß sie ihn allzu sehr liebten und deshalb von seinem Tod nicht hören konnten, wie eine Mutter, die ihren Sohn allzu sehr zu

Beispiel numerophiler Auslegungskunst erblickt der von Jacobus abhängige Dominikanermönch JOHANNES NIDER (1380–1438) dann in der Dreizahl der Gründe, warum die Jünger nicht begriffen, gar eine zufällige Analogie dazu, dass es auch drei Dinge gewesen seien, die die Jünger nach Lk 18,31–34 nicht verstanden hätten, nämlich Jesu Gang nach Jerusalem, sein Leiden und seine Auferstehung.²⁹⁰

Überblickt man von hier aus noch einmal den ganzen Zeitraum von Gregor dem Großen bis zum 15. Jh., dann fällt auf, wie wenig in Bezug auf das Jüngerunverständnis von der allegorischen Auslegungsmethode Gebrauch gemacht wurde. Im Gegenteil, mit Gottfried von Admont als einziger Ausnahme wurde ansonsten mit Hilfe des Jüngerunverständnis-Texts Lk 18,34 der Zusammenhang der beiden Predigttextteile 18,31–33 und 18,35–43 stets auf der historischen Ebene konstruiert, obwohl die allegorische Deutung der Heilung des Blinden danach in der Regel jeweils den weitaus größten Teil der Predigt ausmachte. Man wird den Einzelfall nicht verallgemeinern können, aber er legt doch nahe, dass die Allegorisierung über die Grenzen der Einzelperikope hinweg nicht völlig frei, sondern im Rahmen bzw. auf der Grundlage einer historischen Auffassung der Evangelien verlief.

Eine symbolische Deutung der Blindheit des Blinden auf das vorangehende Unverständnis der Jünger, wie sie sich in einer den Zusammenhang zwischen Lk 18,31–43 betonenden Tradition doch anbietet, taucht erst und einzig (in den von Offermann transkribierten Texten) in einem EVANGELIAR aus dem Jahr 1495 auf – und auch hier wird diese eher beiläufig als eine zusätzliche Deutung im Rahmen der traditionellen Auslegung eingefügt:

„Zweitens sollen wir merken, was dieser Blinde bedeutet, [...] Das bezeichnet uns die Blindheit des menschlichen Geschlechts, **und daß die Jünger unseres Herrn blind waren in ihrer Vernunft, daß sie nicht verstanden, was ihnen unser Herr sagte.** Da machte er den Blinden sehen, daß sie darin erkannten seine göttliche Kraft, ehe er stürbe.“ (,Evangeliar' 137, Transkription nach Offermann II, 141; eig. Herv.)

Für den Rest der Auslegung bleibt diese Bemerkung ohne erkennbare Konsequenzen. Der Kontext ist von Gregor her bekannt: Auf der historischen Ebene war die Blindenheilung eine

halten liebt, nicht ein Wort von seiner Trennung hören kann. Der zweite Grund ist, daß sie glaubten, er sei wahrer Gott, deshalb konnten sie nicht vermuten, daß er sterben könne. Der dritte Grund ist, daß sie glaubten, er spreche in Gleichnissen, wie er zu ihnen oft so zu reden pflegte.“ (Jacobus von Voragine, Sermones de tempore. Sermo 1, 62b; Übersetzung J. Offermann, a.a.O., II 96).

²⁹⁰ „Deshalb entfernt der Evangelist zufällig drei Dinge von den Jüngern bei der Kenntnis dieser Sache aus einem dreifachen Grund, warum sie nicht begriffen: Der erste Grund ist, daß sie, wen sie am meisten zu sehen ersehnten, von dessen Tod nicht hören konnten. Der zweite Grund ist, weil sie glaubten, daß er nicht nur Mensch, sondern auch Gott sei, daher glaubten sie so sehr, daß er kaum sterben könne. Der dritte Grund ist, daß sie glaubten, er rede ein Gleichnis, wie er zu reden gewohnt war, und [begriffen] nichts etc.“ (Johannes Nider, Sermones de tempore. Sermo 19 f.54r; Übersetzung Offermann, a.a.O., II 150). Der Anfang des Zitats („Deshalb ...“) bezieht sich zurück auf die Auslegung zu Lk 18,31: „Und es wird alles vollendet werden. Darin zeigt er, [...] daß sie [= die Propheten] drei Dinge über Christus vorausgesagt hatten, was er *tun*, was er *erleiden* und was er für beides *erhalten* werde.“ (a.a.O., II 148; eig. Herv.). Bei Jacobus von Voragine waren es erst zwei Dinge gewesen, die Christus den Jüngern vorausgesagt hatte „seine Passion und seine Auferstehung“ (a.a.O., II 96).

Verständnis- und somit Glaubenshilfe für die vorösterlichen Jünger; allegorisch erschließt sich die „geistliche“, d. h. die allgemeingültig übertrag- und auf die Gegenwart anwendbare Bedeutung der Geschichte; in diesem Sinn bedeute der Blinde die gesamte Menschheit.²⁹¹ Und doch ist der unscheinbare Zusatz Bote einer neuen Zeit: Denn nicht nur, dass das Jüngerunverständnis hier erstmals als Blindheit gedeutet und der Blinde von Jericho somit auch auf die Jünger bezogen wird – sondern es wird auch durch das Stichwort „Vernunft“ ein neues Thema eingeführt, in dem sich der Einfluss und die Auseinandersetzung mit dem Humanismus spiegeln. Deutlich wird dies bei dem letzten der in der Reihe der Quinquagesimalpredigten des Mittelalters zu beachtenden Prediger:

Von dem Reformator MARTIN LUTHER sind mindestens drei verschiedene Quinquagesimalpredigten zu Lk 18,31–43 überliefert – zwei aus dem Jahr 1525 (die eine gehalten am 26.2.1525 in Wittenberg; die andere abgedruckt in der Fastenpostille, die Nov. 1525 in Druck gegeben wurde) und eine gehalten im Jahr 1534 (abgedruckt in der Hauspostille). In ihnen tritt Luthers Abhängigkeit von der mittelalterlichen Predigt- und Auslegungstradition deutlich zu Tage. Gleichzeitig macht sich die theologische Verschiebung und Frontstellung auch in seiner Behandlung des Nichtverstehens der Jünger bemerkbar.

Erkennbar klingen in zwei Predigten die Gedanken und Argumente Cyrills und Bedas an, die das Nichtverstehen der Jünger auf der historischen Ebene plausibilisieren sollen. Luther adaptiert und präzisiert sie aber: Nicht der Glaube an seine Göttlichkeit, sondern an sein Königtum (=Messianität) aufgrund der geschehenen Wunder hinderte sie zu glauben, dass Jesus solch Leiden und Tod zustoßen könne; daher dachten sie, er rede in Gleichnissen.²⁹²

²⁹¹ Vgl. Gregor der Große, *Homiliae in Evangelia*, 1082; übersetzt bei Offermann, a.a.O., II 21.

²⁹² „Die Jünger habens nicht verstanden. Es war eine verborgene Predigt. Sie dachten: dieser Christus ist ein feiner König, er tut Wunder und weckt die Toten auf; wie sagt er denn, dass man ihn verspeien werde? sollte der sterben, der andere auferweckt? sollt man dem etwas nehmen, der andern gibt? Sie dachten, er werde gewiss überwinden. Sie hören ihn hier wohl vom Tode reden, aber sie meinten, er rede figürlich.“ (Luthers Evangelienauslegung, Band 3, 327, Predigt vom 26.02.1525). Ähnlich in der 1534 gehaltenen Predigt in der Hauspostille: „Von solcher Weissagung meldet der Evangelist wohl dreimal, daß die Jünger nicht haben verstanden. Denn sie gedachten, er redete ungewöhnliche Worte, die einen sondern Verstand hätten. Derohalb war ihnen eben, als höreten sie eine fremde unbekannte Sprache, der sie kein Wort verstehen könnten. Und das darum; denn ihr Herz stund also, daß sie gedachten: der Mann thut so viel Wunderzeichen, er wecket Todte auf, machet die Blinden sehend etc. daß wir sehen und greifen müssen, Gott sei mit ihm. Darum wird und muß er ein großer Herr mit der Zeit werden: denn die Schrift sagt je von ihm, daß er soll ein herrlich Königreich haben, über alle Könige und Herrn auf Erden, und wir, seine Diener, werden auch Fürsten und große Herr sein. Denn wer wollte so einem mächtigen Mann, der den Tod und alle Plagen mit einem Wort heilen und vertreiben kann, mögen einen Schaden zufügen? Er kann, wenn er nur will, alle Heiden ihm unterthan machen, und alle seine Feinde unter die Füße treten. Derohalb stunden ihre Gedanken also: Gott ist zu wohl an ihm, der wird ihn nichts leiden lassen; daß aber seine Worte lauten, als rede er, wie er leiden und sterben soll, das wird eigentlich eine andere Deutung haben. Das ist der lieben Apostel Einfalt gewesen.“ (M. Luther, Hauspostille, 140). – Die Form der Argumentation (Jüngergedanken in Frageform) erinnert stark an Cyrills Ausführungen zu Lk 9,44; 18,31 (PG 72,), von denen Luther hier abhängig sein dürfte. Diese hat er erweitert um den Gedanken Bedas, dass die Jünger gedacht haben, er rede figürlich (vgl. Beda zu Lk 9,45 *loquebatur figurate ...putabant*, siehe oben S.).

Auffällig ist, dass Luther aber nicht wie fast alle anderen Ausleger vor ihm²⁹³ bei dieser historischen Erklärung des Jüngerunverständnisses stehen bleibt, sondern jedes Mal eine theologische Deutung bietet. In allen drei Predigten ist ihm das Nichtverstehen der Jünger ein Beleg für die grundsätzliche Unfähigkeit der menschlichen Vernunft, aus sich selbst heraus die Worte und Werke Gottes zu begreifen. Diese Generalisierung wird möglich, weil Luther wie schon Gregor urteilt, dass der Verstand der Jünger noch fleischlich war. Insofern ist ihr Unverstand der Unverstand des fleischlichen, des „alten“, noch nicht gläubigen „neuen“ Menschen. Dabei stimmen die beiden älteren Predigten Luthers darin überein, dass es zum Verstehen der Notwendigkeit und Heilsbedeutung des Todes Jesu „um unseretwillen“ (*pro nobis*) der Offenbarung bzw. Belehrung durch den Heiligen Geist bedarf:

„Aber diese Rede verstunden die Jünger nicht (spricht er) und das Wort war ihnen verborgen: das ist so viel gesagt: **Vernunft, Fleisch und Blut kanns nicht verstehen** noch fassen, daß die Schrift davon sollt sagen, wie des Menschen Sohn müßte gekreuzigt werden. Vielweniger verstehet sie, daß solchs sein Wille sey, und es gerne thu; denn sie glaubt nicht, daß es uns noth sey, will selbst mit Werken für GOTT handeln; **sondern GOTT muß es durch seinen Geist offenbaren im Herzen**, über das, daß es äußerlich mit dem Wort verkündigt wird in die Ohren; ja auch denen es der Geist inwendig offenbart hat, glaubens gar schwerlich und zappeln drüber, so groß und wunderlich Ding ists, daß des Menschen Sohn gekreuzigt wird williglich und gerne, die Schrift zu erfüllen, das ist, uns zu gute: es ist ein Geheimnis und bleibt ein Geheimnis.“²⁹⁴ (*aus der Fastenpostille*; eig. Herv.)

„Es war ihnen ein gänzlich dunkles Wort, daß sie Christus verlieren sollten. **Aber die Vernunft**, die sie²⁹⁵ so hoch aufblasen, als könnte sie mit Gott handeln und sich auf Gott bereiten, **wird hier verdammt, weil sie nichts weiß. Es ist lauter Blindheit im Menschen.** [...] Die Vernunft denkt: wie kann Gott einen Sohn haben? wie kann Gott sterben und auferstehen? Und wenn sie auch das alles glaubt, so ist es doch noch nichts, denn sie glaubt nicht, dass es um ihretwillen geschieht und um sie fromm zu machen. [...] Du mußt glauben, daß dieser Mann für dich gestorben ist, daß er dir hilft und dich fromm macht; [...] Wenn du aber glaubst, so kommt der heilige Geist und macht dich zu einem neuen Menschen [...] Das geht nicht allein gegen den freien Willen, sondern gegen alle Weltweisen [...] **die Vernunft versteht es nicht**, sie hält es nicht für wahr, **bis die Gnade kommt und der heilige Geist es lehrt.** Die Frommen wissen, daß es wahr ist.“²⁹⁶ (*aus der Predigt vom 26.02.1525*; eig. Herv.)

²⁹³ Mit Gottfried von Admont und ansatzweise das Evangeliar (1495) als Ausnahmen (siehe oben).

²⁹⁴ Zitiert nach M. Luther, Kirchenpostille, 660 (= WA 17.2, 174) (die Fastenpostille ist der Teil der Kirchenpostille mit den Predigten für die Fastenzeit, also auch dem Sonntag Estomihi). Im Kontext wendet sich Luther gegen eine Leidenstheologie, die dem menschlichen Leiden an sich einen Wert als verdienstvolles Werk zuspricht. Dagegen setzt er – vielleicht nicht als das allerbeste Gegenargument – die Freiwilligkeit des Leidens Christi, was die Jünger auch hätten verstehen sollen, der menschlichen Vernunft aber ganz zuwider läuft. (M. Luther, Kirchenpostille, 660). Die Predigt vom 26.02.1525 argumentiert theologisch grundsätzlicher und lässt den Punkt der Freiwilligkeit des Leidens außen vor. Sie betont stattdessen die grundsätzliche Bedeutung von Jesu Tod und Auferstehung für uns („uns zugut“), insbesondere des Leidens „für meine Sünden“, was der Vernunft widerspricht, zum Heil zu glauben aber notwendig ist (Luthers Evangelienauslegung, Band 3, 327).

²⁹⁵ „sie“ korrigiert nach WA 17.1, 58; in Luthers Evangelienauslegung, Bd. 3, 327: „wir“.

²⁹⁶ M. Luther, Predigt vom 26.02.1525, in: WA 17.1, 58, Luthers Evangelienauslegung, Band 3, 327f.

Dass die Jünger damals nicht verstanden, beweist für Luther auch das Zugleich des alten und neuen Menschen in den Gläubigen (*simul iustus et peccator*):

„Die Jünger verstehen hier auch von allem nichts. Wenn ich über sie urteilen wollte nach dem, wie sie hier beschrieben werden, so müsst ich sagen, sie seien Narren²⁹⁷. Dennoch haben sie den Schatz Christus [...] **So kann es sein, daß ich einen schwachen Sünder richte, derweil ist Christus hinter ihm und erfüllt ihn mit Heiligkeit Kraft und Geist, wiewohl nach außen Schwachheit Fleisch und Blut zu sehen ist.** Zuweilen kann man sehen, daß Kraft und Geist in ihm ist, zuweilen fällt der alte Mensch.“²⁹⁸ (*aus der Predigt vom 26.02.1525*; Herv. durch Sperrschrift und Fehlen der Kommata nach „Heiligkeit“ und „Schwachheit“ im Orig.)

Einen anderen Schwerpunkt setzt die spätere Predigt aus der Hauspostille. Hier betont Luther nicht die Nichtigkeit der menschlichen Vernunft im Rahmen der Soteriologie, sondern den eschatologischen Vorbehalt der menschlichen Vernunft gegenüber allen Worten und Werken Gottes vor deren Eintreffen und infolgedessen die Notwendigkeit zu glauben:

„Damit [= mit dem Unverständnis in Lk 18,34] ist nun angezeigt, daß **alle Gottes Werke die Art haben, wenn man davon redet ehe sie geschehen, so sind sie nicht zu begreifen; aber wenn sie geschehen sind, alsdann versteht man sie, und siehet's.** Also meldet Johannes etlichemal, daß die Jünger Christi erst nachher verstanden haben, was er mit ihnen geredet habe. Darum gehören Gottes Wort und Glauben zusammen, denn wenn Gott redet, so kann er nicht anders reden, denn von Sachen, die weit über die Vernunft, und wir natürlich nicht verstehen noch fassen können; darum soll man's glauben, wenn man's nun geglaubet hat, alsdann soll man's auch erfahren, daß es wahr sei, und recht verstehen. [...] Gottes Wort und Werke hält man allezeit für unmöglich, ehe es geschieht. Dennoch geschieht es, und gehet über die Massen leicht und gering zu, wenn es ins Werk kommt. Ehe es aber ins Werk kommt, soll man es nicht wissen noch verstehen, sondern einfältig glauben.“²⁹⁹ (*aus der Hauspostille*; eig. Herv.)

Hier redet Luther im Unterschied zu den beiden Predigten von 1525 nicht von einer Offenbarung oder Belehrung durch den Heiligen Geist, die zum Verstehen nötig ist, sondern von dem Eintreffen des zuvor Geglaubten, das zur Erfahrung und so zum Verstehen führt.³⁰⁰

Äußerungen Luthers zum Nichtverstehen der Jünger sind nicht nur im Zusammenhang mit Quinquagesimalpredigten, sondern auch in anderen Predigten und Bemerkungen zu den Evangelien überliefert. Eine Predigt über Jh 16,16–23, gehalten im April 1531, ist in diesem Zusammenhang ein schönes Beispiel, wie der Wittenberger noch weitere folgenreiche Lehren aus dem Jüngerunverständnis gewinnt. Wie in den bereits zitierten Predigten führt er ihr

²⁹⁷ Im Kontext einer zu Karneval gehaltenen Predigt erscheint es als eine plausible Annahme, dass mit der Bezeichnung der Jünger als „Narren“ eine Anspielung auf karnevalistische Gebräuche vorliegen könnte.

²⁹⁸ M. Luther, Predigt vom 26.02.1525, Luthers Evangelienauslegung, Band 3, 328.

²⁹⁹ D. Martin Luther, Hauspostille, 140.

³⁰⁰ Inwieweit hier eine Verschiebung im Denken Luthers vorliegt, wage ich nicht zu beurteilen. Ein Gegensatz ist wohl nicht zu konstruieren. Jedenfalls hat Luther schon in der Sommerpostille von 1526 in einer Predigt über Jh 16,5–15 zum Sonntag Cantate (abgedruckt in: Luther, Kirchenpostille, 970ff) von der Lehre des Geistes „in der Erfahrung“ gesprochen (ebd., 994).

Nichtverstehen in V.17f auf ihre fleischliche Vernunft zurück, obwohl sie „voll Gaben und heiligen Geistes“ waren. Dies wird hier auf der Grundlage des „*sola scriptura*“ zu einer fundamentalen Kirchenkritik ausgebaut, denn das Jüngerunverständnis lehrt, dass alle Menschen, somit auch „Papst, Kaiser, Concilia, Väter“³⁰¹, ja die ganze christliche Kirche, irren können, nur Gottes Wort – die heilige Schrift – nicht:

„Die Jünger sind voll Gaben und heiligen Geistes; dennoch reden sie fleischlich, und wie es ihnen die Vernunft und das Fleisch eingibt. [...] Hier siehet man an den Aposteln, daß man den heiligen Vätern und der Kirche nicht vertrauen solle, sie haben denn gewiß Gottes Wort. Was die Kirche über und außer Gottes Wort redet, es sei durch die heilige Väter oder Concilia, da sprich: Das ist der Apostel Fleisch, welche auch so reden aus der Vernunft, ohn den heiligen Geist.“³⁰²

Es würde wohl den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen, sämtliche Referenzen Luthers zum Jüngerunverständnis aufspüren und darstellen zu wollen. Wahrscheinlich ist Luther die Person, die seit der Antike mehr über das Nichtverstehen der Jünger in den Evangelien gesagt oder geschrieben hat als jede andere vor ihm. Nicht dass es riesige Mengen an Äußerungen wären, aber weil Luther diesem Zug existentielle und kontroverstheologische Gesichtspunkte abgewinnen kann, nehmen sie in seinen Predigten einen wesentlich breiteren Raum ein als bei all den anderen untersuchten Predigern vor ihm. Während das Jüngerunverständnis den meisten Auslegern vor ihm wegen der kirchlichen Idealisierung und Vorbildfunktion der Jünger und späteren Apostel eher Verlegenheit bereitet haben dürfte, kann Luther es mühelos in seine von Paulus her gewonnenen reformatorischen Einsichten integrieren und zur Illustration von Sachverhalten gebrauchen, die den bekannten lutherischen Lehrsätzen wie z. B. dem *Solus Christus*, *Sola fide*, *Sola scriptura*, *Simul iustus et peccator* entsprechen.

2. Die Rede vom „Unverstand der Jünger“ in Reformation, Gegenreformation und Pietismus

Nicht nur die theologische Deutung, sondern auch die Terminologie des zur Debatte stehenden Sachverhalts erhält zur Reformationszeit neue Anschläge. Bei Luther selbst ist in der Regel noch die verbale Paraphrasierung („die Jünger habens nicht verstanden“ o. ä.) vorherrschend, die den biblischen Text mehr oder weniger wörtlich wiedergibt. Daneben gebraucht er eine Reihe von Substantiven, die aber meist noch keine Gegenstands-, sondern Bestimmungsbegriffe³⁰³ darstellen, wie die an traditionelle Formulierungen anknüpfende Rede von der „Schwachheit“ und dem „Fleisch“ der Jünger. Hingegen finden sich bei ihm nun verstärkt auch Substantive, die die Kognition der Jünger thematisieren, wie „Einfalt“ oder „Narrheit“, ja sogar von „Unverstand“ ist bei ihm gelegentlich die Rede.³⁰⁴ Letzteres ist bei

³⁰¹ Predigt in WA 34, 345ff, hier nach der Übersetzung in: „Sämtliche Werke: Dr. M. Luthers doppelte Hauspostille“ (II. Röer'sche Ausgabe, hg. v. Ernst Ludwig Endres), ²1865, Bd. 5, 106 (=WA 34,347).

³⁰² Ebd., 106f.

³⁰³ Zur Unterscheidung von Gegenstands- und Bestimmungsbegriff s. Wolter, „Was heisset ... ?“, 10.

³⁰⁴ So z. B. bereits in dem „Sermon von der Beicht und dem heil. Abendmahl“, gehalten 1524 (WA 13,181ff): „Wiederum aber ist uns nicht zugelassen, ob Christus gleich mit seinen Jüngern so freundlich handelt, — daß man darum die Schwachheit oder Sünde billigen solle. Denn er hernach zu Petro spricht: "was ich jetzt thue,

ihm aber noch kein standardisierter Begriff zur Benennung eines literarischen Befunds oder des darin ausgedrückten theologischen Sachverhalts.

Bereits ein Herausgeber der Winterpostille Luthers (spätestens in der Ausgabe von 1533) hat dann vielleicht erstmals das Syntagma „Unverstand der Jünger“ formuliert, um mit diesem den Inhalt des oben zitierten Absatzes der Predigt aus der Fastenpostille zusammenzufassen und dem Benutzer der Postille eine Orientierung und hilfreiche Suchfunktion zu bieten, indem er „Unverstand der Jünger“ als Stichwort an den rechten Rand druckte und als Eintrag in das Sachregister am Anfang des Buchs aufnahm (!).³⁰⁵ „Unverstand der Jünger“ zeigt hier schon sein ganzes Potenzial als exegetischer Fachbegriff, denn es fungiert hier ja nicht nur als Gegenstandsbegriff für das Nichtverstehen der Jünger in den Evangelien, sondern auch als metatextueller Kommentar einer diesbezüglichen Deutung. Insofern findet sich hier bereits die Bildung eines theologischen Fachausdrucks für das Nichtverstehen der Jünger, der über die nächsten Jahrhunderte Bestand haben sollte. Erst in den 30er-Jahren des 20. Jh. verschiebt sich der Mehrheitsgebrauch von „Unverstand“ der Jünger zu „Unverständnis“.³⁰⁶

Schon der Nordhäuser Reformator JOHANN SPANGENBERG (1484–1550) verwendet das Substantiv „Unverstand“ dann in seiner Postille von 1544 mehrfach als eine standardisierte Kategorie in Bezug auf die Jünger. Sowohl aus Mt 20,21 (Bitte der Zebedaiden) als auch aus Lk 22,24 (Jüngerrangstreit beim Abendmahl) „spüret man den Unverstand der Jünger“³⁰⁷, denn ihr Ehrgeiz und Zank komme daher, dass sie „noch nie gefasset, dass es [=Christi Reich] ein geistlich Reich seyn sollte“³⁰⁸. Vergleichbares gilt für Act 1,6: Statt nach der Zeit hätten

wirst du erst hernach wissen.“ Da hat er allein der Schwachheit Frist gegeben, und dieselbige getragen. Als sollte er sagen: den Unverstand und schwachen Glauben will ich um deinetwillen tragen, und dein schonen, so ferne du in dieser Erkenntnis bleibest, daß du noch besser heran müßest, und denkest, du wollest hernach; nicht daß du faul und zu sicher werdest.“ (zitiert nach Kirchenpostille, I 754). Ganz ähnlich spricht etwa zur selben Zeit auch der umstrittene schlesische Reformator Caspar Schwenckfeld (ca. 1490–1561) in Bezug auf die Jünger bereits vom „Unverstand“ und stellt diesen wie Luther in einen engen Zusammenhang mit ihrer „Schwachheit“ und „Unglauben“. Zu der Entgegnung des Philippus bei der Speisung der 5000 in Jh 6,7 schreibt er: „Er erkant noch nicht die Allmechtigkeit deß Worts Gottes JESU Christi/ [...] / die schwachheit und der Unverstand war noch groß/ daß die frommen Jünger Christi oft ihres ungläubens oder viel mehr ihres schwachen glaubens halben vom Herren seind gestraffet worden“ (Caspar Schwenckfeld von Ossing, Ein Schöne und Herrliche Außlegung über das gantze sechste Capitel Johannis von der Speise deß Ewigen Lebens, gedruckt 1595, S.26f, auch in: CS XII, 272).

³⁰⁵ Martin Luther, Auslegung der Episteln vnd Euangelien, S. CCXCIII sowie am Anfang des Buchs das „Register darinne man kürzlich findet die fürnehmlichsten Sententz und wörter der heiligen schrift, So inn dieser postillen eingefurt und ausgelegt sind“.

³⁰⁶ Hans Jürgen Ebeling (Messiasgeheimnis 146 u. ö.) verwendet 1939 „Jüngerunverständnis“ als erster durchgängig als *terminus technicus* für das Nichtverstehen der Jünger im MkEv.

³⁰⁷ Zitiert nach J. Spangenberg, Postilla. Das ist: Gründliche und deutliche Auslegung Derer Evangelien und Episteln, so in den Evangelischen Kirchen, auf alle Sonn- und fürnehmste Festtage, durchs gantze Jahr, pflegen öffentlich abgelesen zu werden; Wie auch der heilsamen Passions-Historien, Nürnberg 1683 (Erstausgabe 1544), 872 (zu Mt 20,20–23); ähnlich 893 (zu Lk 22,24–30). An beiden Stellen – und ebenso S.392 zu Act 1,1–11 – wird der Unverstand der Jünger als eines von drei Hauptthemen des zu erläuternden Predigttextes eingeführt.

³⁰⁸ A.a.O., 872.

sie nach dem Wesen seines Reiches und ihres Amtes fragen sollen.³⁰⁹ Neben diesem falschen Verständnis des Gottesreiches und damit verbunden ihrer eigenen Rolle spricht der Lutheraner auch an anderen Stellen von einem „Unverstand“, so z. B. im Zusammenhang von Jh 14,5 (Thomas widerspricht Jesus) und Mk 16,8 (Furcht der Frauen) jeweils von einem „Unverstand der Schrift“³¹⁰, womit er wohl meint, dass sie damals das Alte Testament noch nicht so verstanden, dass es das Leiden und Auferstehen Christi ankündigte und sie dementsprechend den Ankündigungen in Jh 14,3f und Mk 16,6f noch mit „Unglauben und Unverstand“³¹¹ begegneten.

Die Rede vom Unverstand der Jünger blieb natürlich nicht auf Protestanten beschränkt, sondern findet sich auch in mindestens einem Werk der Gegenreformation: Im „Thesaurus inexhaustus bonorum, quae in Christo habemus“ des spanischen Jesuiten FRANCISCO ARIAS (1533–1605)³¹², ursprünglich auf spanisch erschienen unter dem Titel „Operis de imitatione Christi“, widmet dieser zwei Kapitel (II,5,3f) der Gütigkeit (*benignitas*), mit der Christus den Mängeln (*defectus*), Unvollkommenheiten (*imperfectiones*), der Schuld (*culpae*) und den Unwissenheiten (*ignoraciones*) der Jünger begegnet sei (vgl. die entsprechenden Überschriften jeweils in der deutschen und lateinischen Übersetzung). In diesen behandelt er u. a. die Speisung der Viertausend, das Sauerteig-Gespräch, die Bitte der Zebedaiden und Gethsemane. Die Jünger werden dabei nicht geschont; ihr Fehlverhalten wird deutlich benannt. Auf diesem Hintergrund kann die Güte Christi umso stärker hervorgehoben werden und ein Vorbild für die Gläubigen sein. Zur Frage der Jünger in Mt 15,33 bemerkt Arias z. B.:

„Obwohl nun ihr unverstand [*insipientia*] so groß war / hat sie dennoch deßwegen der herr nicht gestraffet / weder ihnen dessen abscheulichkeit vorgeworffen / sondern hat sie so glimpflich zurecht gebracht / und sie unterwiesen / wie sie sich ob anderer unwissenheit nicht entrüsten / oder sich wieder sie hart erzeugen sollten / sondern mit ihnen beyleyd tragen/ sie mit liebe zur underweisung und besserung bringen.“ (II,5,3)

In der lateinischen Übersetzung von Leonhard Creder begegnet mit *insipientia* vielleicht erstmals im Zusammenhang mit Christi Jüngern ein lateinisches Äquivalent zu deutsch „Unverstand“ (während Bedas *ignoratio* („Unkenntnis“) eher dt. „Unverständnis“ gleicht).

Eine weitere Verbreitung hat die Rede vom „Unverstand“ der Jünger dann im Pietismus im

³⁰⁹ Vgl. a.a.O., 393.

³¹⁰ A.a.O., 229 zu Mk 16,8 „Diese Forcht bringet alles der Unverstand der Schrift“; 827 zu Jh 14,5 „darum blieb bey ihnen noch immerdar anhangen der Unglaube und Unverstand der Schrift.“ Sehr wahrscheinlich spielt der Theologe auf Lk 24,45f an, wo Jesus den Jüngern nach der Auferstehung den Verstand öffnet, die Schriften zu verstehen, wie sie von seinem Leiden und Auferstehen schreiben. Des Weiteren gilt ihm auch die Antwort der Zebedäussöhne in Mt 20,22 aufgrund ihrer Vermessenheit und der Ärger der zehn übrigen Jünger als Ausdruck von Unverstand (874f).

³¹¹ A.a.O., 827 zu Jh 14,5 (siehe vorige Fußnote).

³¹² Lateinische Übersetzung von Leonhard Creder, Thesaurus, 1652; darauf basierend deutsche Übersetzung von Bartholomäus Christel, Thesaurus, 1685.

18. Jh. erhalten: So enthält z. B. die von dem Schweizer pietistischen Pfarrer Franz Ludwig Sprüngli herausgegebene LUTHERBIBEL von 1743 in der Mk 8 vorangestellten Kurzinhaltsangabe zu Mk 8,17–21 (und nur dort) die Umschreibung „Schilt der Jünger Unverstand“.³¹³

Der württembergische Pietist und berühmte Staatsrechtler JOHANN JACOB MOSER (1701–1785) schrieb gar drei Lieder über den Jüngerunverstand.³¹⁴ Während seiner politischen Gefangenschaft auf der Festung Hohentwiel 1759–1764 verfasste der bekennende Herrenhuter an die 1000 geistlichen Lieder, die er, weil man ihm Stift und Papier verwehrte, mit Lichtschneuze und Schere an die Wände kratzte.³¹⁵ Auf drei dieser Lieder wird im Themenregister seiner Liedersammlung von 1766 unter dem Eintrag „Unverstand der Jünger JESu bey seinem Leiden“³¹⁶ verwiesen. Das erste von diesen zur Melodie: „O Gott! Du frommer Gott“ (EG 495) trägt den Titel: „Der JüngerUnverstand [sic] bey Voraussagung des Leidens, Todes und Auferstehung JESu“ und darunter den Verweis auf Mk 9,10.31.32 (I 247). Die beiden anderen, beide zur Melodie „Liebes Herz! Bedenke doch“ lauten: „Von der Jünger Unfaßlichkeit des Leidens und auferstehens JESu“ (I 249) und „Das auch den Jüngern JESu unfaßliche Kreuz und Kreuz-Reich“ (I 251).

Bei unterschiedlicher Schwerpunktsetzung ist der thematische Aufbau bei allen drei Liedern formal gleich: In den ersten zwei bzw. vier Strophen wird ein Teil der evangelischen Geschichte Jesu mit seinen Jüngern nacherzählt und erklärt, in dem restlichen, meist längeren Teil des Gedichts wird dann das Jüngerunverständnis auf die Gegenwart des implizierten Lesers übertragen. Der Übergang zwischen den zwei Teilen ist jeweils deutlich mit einer fast gleichlautenden Formel (Lied 1: „3. So gehts noch immerdar“ [I 247]; Lied 2: „5. So geht es noch heut zu Tag“ [I 250]; Lied 3: „5. So geht’s Jesu immer noch“ [I 252]) markiert. Streng genommen handeln nur die beiden ersten Lieder vom Nichtverstehen der Jünger; im dritten geht es um ihr Versagen während der Passion. Letzteres wird allerdings auch auf ein kognitives Versagen, auf ihr falsches Denken vom Messiasreich und dem dadurch fehlenden „Creuzes-Sinn“ zurückgeführt.³¹⁷ In den beiden anderen Liedern betont Moser vor allem, dass die Jünger die Ankündigung der Auferstehung (vgl. Mk 9,10) nicht verstehen konnten.³¹⁸ Der

³¹³ Weitere Belege der Rede vom „der Jünger Unverstand“ o. ä. aus dieser Zeit finden sich z. B. in: Christoph Starke, *Synopsis Bibliothecae Exegeticae In Novum Testamentum: Kurzgefaster Auszug Der gründlichsten und nutzbarsten Auslegungen über alle Bücher Neues Testaments*, Band 1, 1746, etwa Sp. 1544 zu Lk 22,38; Sp. 2106 zu Jh 16,17f.

³¹⁴ Moser, Johann Jacob Mosers [...] gesammlete Lieder, Band 1, 247253. Zu Mosers Liedern im Allgemeinen siehe Oehler, Lieder.

³¹⁵ Siehe die Vorrede in Moser, Johann Jacob Mosers [...] gesammlete Lieder.

³¹⁶ A.a.O., I 931.

³¹⁷ Ebd., I 252: „Sie gedachten noch ganz anderst / Von Meßiä Königreich, / König seyn, am Creuze sterben / Schicke sich ja nicht zugleich.“ [*solidi* eig. Hinzufügung].

³¹⁸ Ebd., I 247. „2. Zwar endlich konnten sie / Das übrige noch fassen, / Allein das auferstehn / Wollt sich nicht reimen lassen / Mit ihrer Denckungsart; / Sie fragten unter sich: / Was es doch immer sey? / Es war zu wunderlich.“; 249: „3. [...] Es blieb ihnen unbegreiflich, / Was das auferstehen sey; / Sie besprachen sich darüber: / Und so bliebe es dabey“.

Registereintrag „Unverstand [...] bey seinem Leiden“ ist daher nicht ganz passend gewählt. Vor allem im zweiten Lied erinnert die Erklärung an Luther: Wie dieser behauptet nämlich auch Moser, dass es den Jüngern nicht am Wortverstand mangelte. Das Problem war demnach vielmehr der fehlende Sachverstand, also dass sie das Wort nicht mit der Situation in Einklang bringen konnten. An Luthers Predigt in der Hauspostille erinnert auch die Rolle der Erfahrung: dass sie erst verstehen konnten, „da es geschehen war“ und „[b]iß sie die Erfahrung lehrte“³¹⁹. Für Luther wie für Moser gibt es keinen Zweifel, dass die Jünger später, nach dem Eintreten der Ereignisse zum Verstehen kamen. In anderer Weise als Luther betont Moser allerdings in allen drei Liedern die Rolle des Heiligen Geistes: Luther redete allgemein davon, dass zum Verstehen des Wortes Gottes neben dem äußerlichen Hören auch die Offenbarung des Geistes im Herzen des Gläubigen nötig ist. Moser hingegen bezieht sich auf einen konkreten Zeitpunkt im Leben der Jünger, wenn er sagt: „Der Geist war noch nicht da“³²⁰ (vgl. Jh 7,39), „Aber seinen Geist der Kraft / Hatten sie noch nicht empfangen“³²¹ (vgl. Act 1,8) oder:

„Doch, da es geschehen war, / Und der Geist war ausgegossen, /
Da verstunden sie es recht; / Ihnen wurde aufgeschlossen. /
Was vorher versiegelt ware, Und was räthselhaft verblieb, /
Biß sie die Erfahrung lehrte, / Und nicht eines unterblieb“ [...]“³²²

Vor dem Zeitpunkt der Erfahrung und der Ausgießung des Geistes zu Pfingsten war es also versiegelt und damit den Jüngern unmöglich, das Wort von der Auferstehung im rechten Sinne zu begreifen. Man beachte, dass Moser nicht von einer fleischlichen Gesinnung der Jünger vor der Geistausgießung spricht. Das Nichtverstehen war nicht ihre Schuld, vielmehr gilt:

„Dann ihr Herze war wohl gut, Gottes Werck war angefangen:
Aber seinen Geist der Kraft Hatten sie noch nicht empfangen [...]“³²³

Es war einfach noch nicht der richtige Zeitpunkt. Später aber verstanden sie und handelten besser:

„Aber kurze Zeit hernach Da der Geist war auf sie kommen,
Haben sie den Creuzes-Sinn JESu besser eingenommen“³²⁴

³¹⁹ Ebd., I 250.

³²⁰ Ebd., I 247.

³²¹ Ebd., I 252.

³²² Ebd., I 250.

³²³ Ebd., I 252.

³²⁴ Ebd.

Teil C

Historische Kritik und Exegese in der Moderne: Eine Forschungsgeschichte zum Jüngerunverständnis des Markusevangeliums (1768 – 1977)

I. Die Forschung des 18. und 19. Jh.

Während der zweiten Hälfte des 18. Jh. bildet sich allmählich die neue wissenschaftliche Disziplin der „historischen Theologie“ heraus, in der die biblischen Texte nun weitgehend unabhängig vom kirchlichen Dogma behandelt werden (sollen). Damit eröffnet sich zusätzlich zu den im kirchlichen Raum weiter bestehenden dogmatischen und erbaulichen Auslegungen der Jüngerunverständnis-Texte eine neue Perspektive: Sie werden innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses nun primär unter (mehr oder weniger) rein historischen Gesichtspunkten untersucht. Dabei findet das Jüngerunverständnis, wenn auch nicht immer im selben Maß, von Anfang an Berücksichtigung. In der liberalen Leben-Jesu-Forschung der zweiten Hälfte des 19. Jh. spielt es in der Behauptung, dass es eine Phase im Leben Jesu gab, in der die Jünger die Messianität Jesu noch nicht erkannten, indirekt sogar eine tragende Rolle. Aber auch im Zusammenhang mit dem Forschungsschwerpunkt der ersten Hälfte des 19. Jh., der synoptischen Frage, liefern die Jüngerunverständnis-Texte einen Beitrag. Im Zusammenhang mit der synoptischen Frage ereignet sich Mitte des 19. Jh. auch die Entdeckung des Jüngerunverständnisses als eines Charakteristikums des MkEv.

1. Die Frage nach der Historizität: Frühphase der historisch-kritischen Forschung (ca. 1768 – ca. 1838)

Bereits im ersten „Leben Jesu“ der Neuzeit³²⁵ spielen die Angaben der Evangelien zum Unverständnis der Jünger eine gewisse Rolle. JOHANN JAKOB HEß (1741–1828) gewinnt in seiner „Lebensgeschichte Jesu“ von 1768³²⁶ aus den Evangelien folgendes historische Urteil über die intellektuellen und moralischen Anlagen der Jünger:

„Sie hatten gesunden Verstand, aber noch sehr eingeschränkte Einsichten;
Fähigkeit sich unterrichten zu lassen, aber Trägheit zum Nachdenken;
Kenntnis ihrer Schwäche, aber Anhänglichkeit an alte Vorurteile;
Fähigkeit gute Sentiments einzunehmen,
aber Schwachheit in Befolgung eines festgesetzten moralischen Plans“ (I, 253)

Ganz anders als in den bisherigen Texten tritt hier die Persönlichkeit der Jünger als eigener Untersuchungsgegenstand einer frührationalistischen Geschichtsschreibung in den Mittelpunkt des Interesses. Unverkennbar sind die Erzählungen der Evangelien mit dem Unverständnis und Fehlverhalten der Jünger in dieses Gesamturteil eingeflossen. Sie stellen

³²⁵ Vgl. Albert Schweitzer, *Geschichte*, 14.28.

³²⁶ Zitiert nach der 2. Aufl. von 1773 unter dem Titel „Geschichte der drey letzten Lebensjahre Jesu“. – Dabei war sich Heß seiner Pioniertat bewusst, „die evangelische Geschichte in einem etwas neuen, von diesen [den früheren Bearbeitungen] verschiednem Gesichtspunkte zu betrachten“ (a.a.O., Band 1, Vorrede S. XIII): wenn man nicht mehr „bloß die nöthigsten Aufklärungen geben, oder dunkle Stellen erörtern will“, wenn man sie nicht mehr „bloß für die religiöse Erbauung zuzurichten sucht“ (ebd.), sondern „wenn man sie pragmatisch, als die lehrreichste und interessanteste Geschichte behandelt; d. i. wenn die Handlungen und Schicksale unsers Erlösers als Mensch, nach allen Umständen, welche uns dieselbe anschaulich machen, und uns mitten in die eigentliche Lage der Sachen hineinführen, beschrieben werden“ (S. XIII f), darüber hinaus „[d]ieses alles in demjenigen localen Gesichtspunkt zu zeigen, in welchem es ein damaliger unpartheyischer, und von der Hauptabsicht der Sendung JESU unterrichteter, Zuschauer betrachtet haben müßte [...]“ (S. XV).

aber nur relativierende und entschuldbare, da zutiefst menschliche Beeinträchtigungen einer an sich sehr positiven Beurteilung ihrer Fähigkeiten und ihres Charakters dar. Zu der positiven Einschätzung ihrer Anlagen (natürlich mit der Ausnahme der des Judas) gelangt Heß aufgrund der Berücksichtigung ihrer späteren Tätigkeiten und Erfolge als Apostel.³²⁷ Bei den „alte[n] Vorurteilen“ handelt es sich um die jüdischen religiösen Vorstellungen, in denen sie erzogen worden waren und aufgrund denen es auch zu so groben Missverständnissen kommen konnte wie bei der Warnung Jesu vor dem Sauerteig (Mk 8,14–21par):

„Die Jünger hätten den Sinn dieser Warnung unmöglich verfehlen können, wenn sie auf die Natur der Sache und seine gewöhnliche Lehrart gesehen hätten. Aber sie hatten von Jugend auf so viel von Behutsamkeit im Gebrauch verschiedener Speisen, von religiöser Vermeidung aller für unrein gehaltenen Eßwaaren u. dgl. reden hören und obgleich sie keine gelehrten Juden waren, so viele Vorschriften von dieser Art noch in frischem Andenken, daß sie alle nichts anders glauben konnten, als JESUS warne sie vor eigentlichen Broden, die nach pharisäischer Manier, oder auch nur von solcher Art Leuten gebacken wären; und er stelle ihnen den Sauerteig, den sie dazu nähmen, als schädlich und verunreinigend vor. Da aber kaum irgendwo Brod zu bekommen war, das nicht durch pharisäische oder sadducäische Hände gegangen, so dünkte sie diese Regel, die er ihnen gäbe, ausserordentlich schwer zu beobachten. [...] Einmal sie fiengen gleich an nachzudenken, ob sie denn auch noch mit solchem Brod versehen wären, das sie, ohne wider diese Vorschrift zu handeln, essen dürften; und da kam ihnen plötzlich der Sinn daran, sie hätten gar keinen Vorrath, sondern nur noch³²⁸ ein einiges Brod bey sich im Schiffe. [...] Kein Vorrath von Lebensmitteln! [...] Diese Verlegenheit ließ sich deutlich in ihren Gesichtern lesen, und aus ihren Reden schliessen.“³²⁹

Für die psychologisierende Erklärung ihres Unverständnisses wird neben ihrer religiösen Sozialisation in dieser speziellen Situation auch noch eine aus dieser „Verlegenheit“ sich ergebende Unbesonnenheit der Jünger beim Nachdenken über das Sauerteig-Wort in Anschlag gebracht (vgl. 170.172). In die anschließende Begründung und Paraphrasierung des Tadels Jesu mischt Heß Elemente aus Mt (Kleinglaube) und Mk (Schärfe des Unverständnistadels): Jesus tadele die Jünger zum einen wegen ihres falschen, „seiner ganz unwürdig[en]“ Verständnisses des Sauerteig-Wortes, zum anderen wegen des „Mißtrauen[s] in seine Hülfe“, das sich in der Sorge ums Brot verrate (II 171).

In einer für die frührationalistische Exegese geradezu typischen Weise werden hier möglichst alle supranaturalistischen Elemente im Text (wie hier z. B. Jesu Fähigkeit des Gedankenlesens) einer „natürlichen“ Erklärung zugeführt werden, während auf der anderen Seite die Historizität der biblischen Berichte bis in die kleinsten Details festgehalten wird.

³²⁷ So schreibt er z. B. zu dem engeren Kreis der Drei: „Man sieht aus ihrem Charakter, besonders der beyden erstern, wie sehr ihre guten Anlagen den Mangel eines frühern Unterrichts und der Jüdischen Gelehrsamkeit ersetzen; und **wie fähig sie waren**, durch den Umgang mit ihrem grossen Lehrer, nach und nach **die Stärke des Geistes** und die moralische Grösse **anzunehmen, die sie nachher an sich zeigten**“ (ebd., 246; eig. Herv.).

³²⁸ „noch“ korrigiert nach der Neuauflage unter dem Titel „Lebensgeschichte Jesus“ von 1784, S. 564; ²1773, II 170 liest „doch“.

³²⁹ Heß, Geschichte, Band 2, 169f.

Man kontrastiere mit dem von Heß gegebenen Charakterbild der Jünger das Urteil, das der Orientalist HERMANN SAMUEL REIMARUS (1694–1768) kurz zuvor über diese gewonnen hatte. Seine „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ (verfasst zwischen 1735 und 1768) wurde bekanntlich erst posthum und auszugsweise in sieben Fragmenten 1774–1778 durch Gotthold Ephraim Lessing veröffentlicht.³³⁰ Reimarus behauptete, dass die Jünger unmoralische Betrüger gewesen seien, die den weltlichen Messiasanspruch des historischen Jesus nach dessen Scheitern in einen eschatologischen umgewandelt hätten. Aus den Evangelien selbst gehe hervor, dass sie noch nach dem Tod Jesu an einen weltlichen Messias Jesu geglaubt hätten (vgl. Lk 24,21) und somit erst nach der Kreuzigung zum Glauben an den geistlichen, leidenden und auferstandenen Messias gekommen seien.³³¹ Auf das Unverständnis der Jünger im engeren Sinne geht Reimarus in diesem Zusammenhang zwar nicht ein, wohl aber auf ihre Unwissenheit und ihren Unglauben in Bezug auf die Auferstehung Jesu, was Reimarus für historisch hält. So heiße es ja auch in Jh 20,9:

„Sie wußten die Schrift noch nicht, daß er von den Todten auferstehen müßte. Und daß dies wahr sey, zeigt ihr ganz Betragen.“³³² (Herv. im Orig. durch Großdruck)

Für Reimarus weist diese Bemerkung des Jh auf den historischen Tatbestand hin, dass „bis an Jesus Tod, und kurz nachher, [...] seine Jünger von keiner Auferstehung etwas gewußt, gehört, oder daran gedacht [haben]“³³³. Daraus folge, dass Jesus seine Auferstehung nicht „so offenbar verkündigt hatte, daß sie Stadtkundig geworden, wie der jetzige Bericht der Evangelisten lautet“ [vgl. Mt 27,63],³³⁴ was wiederum bestätige, dass der Bericht von den Wachen am Grab eine Erfindung des Mt sein müsse.³³⁵ Überhaupt hätten sie das „neue System“ des leidenden Messias „nach Jesu Tod [erfunden], bloß weil die erste Hoffnung fehlgeschlagen“ sei.³³⁶

Mit Reimarus stimmt der Theologe und Philosoph DAVID FRIEDRICH STRAUB (1808–1874) darin überein, dass das Benehmen der Jünger in der Passion und nach der Kreuzigung nicht den Eindruck macht, als ob Jesus ihnen seinen Tod und Auferstehung vorher angekündigt hätte.³³⁷ Straub bezieht nun auch die synoptischen Angaben zum Nichtverstehen der Jünger bei den Leidens- und Auferstehungsankündigungen in seine Überlegungen mit ein. So sei in Lk 9,45 und Mk 9,10 den Jüngern „selbst das einfache Wortverständnis [...]“

³³⁰ Der Druck der gesamten Schrift erfolgte sogar erst 1972 (hg. v. G. Alexander).

³³¹ Reimarus, Apologie, in: Lessing (Hg.), Zwecke (1778), I §30 (112ff).

³³² Reimarus, Apologie, in: Lessing (Hg.), Fragmente (1784), 241.

³³³ Ebd.

³³⁴ Reimarus, Apologie, in: Lessing (Hg.), Zwecke (1778), I §32 (123).

³³⁵ Vgl. Reimarus, Apologie, in: Lessing (Hg.), Fragmente (1784), 241.

³³⁶ A. a. O., II §9 (154).

³³⁷ Straub, Leben Jesu, II 313f zum Benehmen der Jünger gegenüber Jesu Leiden und Tod (mit Verweis auf Reimarus in Lessing, Zwecke, 114ff.153f); gegenüber seiner Auferstehung: ebd., II 324ff (mit Verweis auf die „schlagende Ausführung“ von Reimarus in Lessing, Zwecke, 121ff). Anders als Reimarus sieht er in den Evangelien allerdings keine Spuren davon, dass der Tod für Jesus selbst unerwartet gekommen sei (ebd., II 313).

abgesprochen³³⁸. So etwas sei aber unmöglich, wenn Jesus wirklich „so ganz παρησία (Marc. 8,32) von seinem Tode gesprochen“³³⁹ habe. Er stellt daher die Alternative auf:

„Entweder sind die Angaben der Evangelisten von dem Nichtverstehen der Jünger und ihrer Überraschung bei'm Tode Jesu unhistorisch übertrieben, oder sind die bestimmten Aussprüche Jesu über den ihm bevorstehenden Tod *ex eventu* gemacht, und er kann nicht einmal im Allgemeinen seinen Tod als zu seinem messianischen Schicksal gehörig vorhergesagt haben.“³⁴⁰

Strauß weist hier mit Recht darauf hin, dass es einer Erklärung bedarf, wie es sein kann, dass die Jünger sowohl vom Tod als auch der Auferstehung Jesu überrascht wurden, wenn Jesus sie ihnen offen angekündigt habe. So, wie er die Alternative formuliert, ist sie aber nicht richtig. Denn die Historizität des Nichtverstehens hängt ja an der der Ankündigungen: Sonst gäbe es ja nichts, auf das sich das Nichtverstehen richtet. Strauss beachtet offensichtlich nicht, dass die Angaben zum Nichtverstehen gerade das Potential (und vielleicht genau diese Funktion) haben, eine Erklärung für die spätere Überraschung trotz der vorherigen Ankündigung zu bieten.³⁴¹ Er ist in der Folge auch nicht in der Lage, die von ihm gestellte Alternative zu entscheiden, denn „[i]n beiden Hinsichten konnte die Sage zu unhistorischen Darstellungen veranlaßt sein“. Als Motive für eine mögliche „Fiktion eines so völligen Unverstandes von Seiten der Jünger“ nennt er zum einen „die Neigung [...], die Tiefe des [...] Mysteriums von einem leidenden Messias [...] zu heben“³⁴², zum anderen, „daß man in der evangelischen Verkündigung die Jünger vor der Ausgießung des Geistes den zu bekehrenden Juden und Heiden verähnlichte, welche Alles eher, als den Tod des Messias, begreifen konnten.“³⁴³ Eine kerygmatische oder missionspropagandistische Absicht könnte also hinter den Übertreibungen beim Nichtverstehen der Jünger stecken. Reimarus' These eines Betrugs der Jünger lehnt Strauss ab.³⁴⁴

Auch in seinem Spätwerk „Leben Jesu für das deutsche Volk“ (1864) hält er sein recht positives Urteil bezüglich der Moral der zwölf Apostel aufrecht, stellt daneben aber ihren Unverstand heraus:

³³⁸ Ebd., II 313 zu Lk 9,45; zu Mk 9,10 vgl. ebd., II 324f.

³³⁹ Ebd., II 313.

³⁴⁰ Ebd. II 314.

³⁴¹ Die von Strauss aufgestellte Alternative wurde in anderer Weise schon von Wilhelm Hoffmann 1836 kritisiert, indem er das Problem psychologisch anging: Angesichts der Liebe der Jünger zu Jesus habe es sich um ein Nichtverstehen-Wollen gehandelt. Der Tod habe sie dann tatsächlich so überrascht, dass ihr Glaube dadurch in Gefahr geriet (L. F. W. Hoffmann, Das Leben Jesu kritisch bearbeitet von Dr. DF Strauss. Geprüft für Theologen und Nichttheologen von Wilhelm Hoffmann Diaconus zu Winnenden, Stuttgart 1836, 381).

³⁴² Strauss, Leben Jesu, II 314. So auch ebd., I 287f: „So wird, um aus der späteren Geschichte Jesu ein Beispiel hieherzuholen, der göttliche Rathschluß des Leidens und Sterbens Jesu in den evangelischen Erzählungen dadurch in seiner ganzen Erhabenheit geltend gemacht, daß auch die wiederholten deutlichen Eröffnungen über denselben von Seiten Jesu den Jüngern durchaus unverständlich bleiben“.

³⁴³ Ebd., II 314. Für Hoffmann, Leben Jesu, 381 „eine aus der Luft gegriffene Behauptung“.

³⁴⁴ Hinter der Rückprojizierung eines leidenden und auferstehenden Messias in das Alte Testament stecke Begeisterung, nicht Betrug (II 341).

„Ueber ihre Fähigkeit aber, ihren Meister zu verstehen, in das Innere seiner Ideen und Plane [sic] einzudringen, werden wir nicht ebenso vortheilhaft urtheilen können, und um so weniger, je höher wir Jesum selbst zu stellen Ursache finden.“ (L. J. für das deutsche Volk, 276)

Er begründet dies aber nicht mit Hilfe des vorösterlichen Jüngerunverständnisses, sondern mit ihrem nachösterlichen Festhalten an „weltlichen Messias Hoffnungen“ (Lk 24,21; Act 1,6), dem „starre[n] Vorurtheil“ gegenüber der Aufnahme von Heidenchristen (vgl. Paulusbriefe) und mit der wahrscheinlichen Verfasserschaft der Apokalypse durch den Apostel Johannes, in dem „von dem ächten Sinne Jesu nicht viel anzutreffen“ sei (alles a.a.O., 276). Allerdings könne man bei den Texten mit nachösterlichem Unverständnis aus den Evangelien und der Apostelgeschichte nicht sicher sein, ob nicht „das Bestreben, durch den Contrast mit dem Nichtverstehen der Zwölfe die Ueberlegenheit Jesu und der späteren Heidenapostel in's Licht zu stellen“ (ebd.) eine Rolle gespielt habe. Hinter dieser Vermutung steckt die Idee der Tübinger Tendenzkritik, dass im Jüngerunverständnis des Lk sich eine Polemik gegen die Zwölf als Vertreter eines partikularistisch-nationalen Judenchristentums äußere (F. Chr. Baur).³⁴⁵

Ein spezifisch mk Jüngerunverständnis kommt so bei Strauß noch nicht in den Blick, auch wenn er in der Besprechung des Jüngerunverständnisses gelegentlich auf Stellen des MkEv verweist. Seine forschungsgeschichtliche Bedeutung besteht vielmehr darin, die Historizität der Angaben zum Nichtverstehen der Jünger bei den Leidensankündigungen als erster ausdrücklich bezweifelt zu haben.³⁴⁶ Damit ebnet er nachfolgenden Forschern wie Gfrörer und Bauer (siehe nächsten Abschnitt) einen Weg, der später auch von Wrede begangen wird.

2. Zwischen Literar- und Tendenzkritik: Die erste Periode der Markushypothese (1838–1863)

Seit Ende des 18. Jh. verstärken sich die Bemühungen, das Problem der Entstehung und des literarischen Verhältnisses der Evangelien untereinander zu lösen. Anstelle der harmonistischen tritt die synoptische Betrachtungsweise.³⁴⁷ 1838 argumentieren Wilke und Weiße unabhängig voneinander für die Priorität des Markus. Erst durch Heinrich Julius Holtzmanns „Die synoptischen Evangelien“ von 1863 kommt die Markus-Hypothese zur fast allgemeinen Anerkennung. Die von Albert Schweitzer so genannte „erste Periode der Markushypothese“³⁴⁸ ist im Allgemeinen noch von einem eifrigen Suchen, Experimentieren und Wettstreifen der verschiedensten Lösungen für das synoptische Problem gekennzeichnet. Durch die mittlerweile allgemein anerkannte Benutzungshypothese wird es notwendig, die Abweichungen der einzelnen Evangelien auch in den Details erklären zu können, um für die Priorität des einen oder anderen Partei zu ergreifen.

³⁴⁵ Siehe unten S.184.

³⁴⁶ Vgl. auch sein Urteil zu den johanneischen Missverständnissen als „Kunstgriff“ des Evangelisten in: L. J. f. d. deutsche Volk, 1864, 144.

³⁴⁷ Vgl. hierzu z. B. Schmithals, Einleitung, 22 und zu dem Folgenden ebd. 152ff.

³⁴⁸ Vgl. Schweitzer, Geschichte, 202.

Prägend wirkt dabei die von Ferdinand Christian Baur begründete Tübinger Schule. Mit Hilfe ihrer Methode der Tendenzkritik soll der dogmengeschichtliche Ort des einzelnen Evangelisten bestimmt und von hier aus der literarische Befund erklärt werden. Auf diese Weise werden die Abweichungen der einzelnen Evangelisten in eine schon fertige Gesamtanschauung eingefügt. Fast zwangsweise musste es dabei zu ingeniosen als auch gewaltsamen Textumdeutungen kommen, wie sie sich in dieser Forschungsphase allerorts beobachten lassen.³⁴⁹

a) Die Entdeckung des Jüngerunverständnisses im MkEv (1838–1850)

Im Rahmen des synoptischen Vergleichs gelangen auch die Angaben zum Nichtverstehen der Jünger in das Visier der Untersuchungen. Anfänglich werden die entsprechenden Mk-Texte noch unzusammenhängend betrachtet, jede Stelle für sich im Verhältnis zu ihren vorhandenen oder nicht vorhandenen Parallelen in den Seitenevangelien, wie sich besonders bei August Friedrich Gfrörer und Bruno Bauer beobachten lässt.

Diesen beiden Forschern ist gemeinsam, dass sie sich auf der einen Seite angestoßen durch Weiße und Wilke rigoros dem Versuch, die synoptische Frage zu einer Lösung zu bringen, widmen, dass sie auf der anderen Seite wesentliche Impulse durch David Friedrich Strauß empfangen, dessen umstrittene mythologische Erklärung der Evangelien sie bereitwillig aufgreifen. Was das Jüngerunverständnis betrifft, gehen beide sogar über Strauß hinaus, indem sie die Historizität der Angaben zum Nichtverstehen der Leidensankündigungen durch die Jünger in den Evangelien erstmals ausdrücklich bestreiten (während Strauß dies nur bezweifelt hatte). Ansonsten liegen ihre Positionen sehr weit auseinander. Gfrörer verteidigt Griesbach, Bauer die Mk-Hypothese.

Gfrörer ist es auch, der im Rahmen des Vergleichs von Mt und Mk zum Entdecker eines spezifisch mk Jüngerunverständnisses wird, was aber unbeachtet bleibt. Erst dadurch, dass Hilgenfeld 1850, wohl unabhängig von Gfrörer, ebenfalls auf das Jüngerunverständnis als ein Charakteristikum des Mk aufmerksam macht, und Ritschl dies in einem viel beachteten Aufsatz bereits 1851 als einen Hauptpunkt seiner Argumentation aufgreift, zieht das mk Jüngerunverständnis dauerhaft das Interesse der Gelehrten auf sich.

AUGUST FRIEDRICH GFRÖRER (1803–1861), Bibliothekar in Stuttgart und später Professor für Geschichte in Freiburg, behauptet 1838 im zweiten Band seines Opus „Kritische Geschichte des Urchristentums“, dass die synoptischen Evangelien aus der „Sage“ entstanden seien und daher notwendig vieles in den Evangelien unhistorisch sei.³⁵⁰ Dennoch zeige sich der historische Wert der Evangelien darin, dass sich gerade an diesen sagenhaften Stoff Spuren des historischen Zweifels gehaftet und auf diese Weise überlebt hätten.³⁵¹ Als einen solchen

³⁴⁹ Besonders deutlich tritt dies m. E. bei denjenigen, die die Mt-Priorität verteidigten (wie Gfrörer, Baur, Hilgenfeld) zu Tage, was darauf hinweisen kann, dass sich die Benutzung des Mk durch Mt zwangloser erklären lässt als umgekehrt die Benutzung des Mt durch Mk.

³⁵⁰ Vgl. Gfrörer, Heilige Sage, II/225.

³⁵¹ Ebd., II/277f.

„Glanzpunkt“ betrachtet der spätere Abgeordnete der Frankfurter Nationalversammlung das Jüngerunverständnis bei den Leidensankündigungen Lk 9,45; 18,34.³⁵² Historisch sei es unmöglich, dass die Jünger den Wortsinn der Prophezeiung nicht verstanden hätten. Es handele sich vielmehr um die Befriedigung eines berechtigten Zweifels an der Geschichtlichkeit der Leidens- und Auferstehungsankündigungen: Die Sage erdichtete, Christus habe seinen Tod und seine Auferstehung vorausgesagt; andere erhoben den Einwand, wie das sein könne, da die Apostel offensichtlich von Jesu Schicksal nichts gewusst haben; daraufhin haben die, die das erstere behaupteten, hinzugefügt, er habe es vorausgesagt, sie aber hätten es nicht verstanden.³⁵³

Anders äußert er sich im dritten Band („Das Heiligthum und die Wahrheit“, ebenfalls 1838) über die johanneischen Missverständnisse, denen er das synoptische Gleichnisverständnis (die Jünger hätten nach Mt 13 kein einziges der Gleichnisse verstanden!)³⁵⁴ als auch das Unverständnis der Eltern Jesu (Lk 2,50) zur Seite stellt. Auf diese alle hätte der Grundsatz „Christi Reden und Thaten seyen zu hoch gewesen für seine Zeitgenossen“³⁵⁵ eingewirkt. Weil die christliche Sage aber keinen Grund gehabt hätte, etwas Derartiges wie „jene Mißverständnisse der Jünger des Herrn aus eigenem Vorrathe“ zu erschaffen – zu hoch sei das Ansehen der Apostel schon Mitte des 1. Jh. gewesen – müsse dahinter eine historische Tatsache stecken, die dann allerdings – einmal zum Grundsatz gestempelt – auch an unpassende Stellen eingefügt worden sei.³⁵⁶ Während die Synoptiker aber „nur die Thatsache des Mißverstehens bezeugen“, erfahre man aus Jh den wahren Grund, dass Jesus nämlich aus Weisheit und Liebe selbst einem Johannes damals noch nicht alles offenbaren wollte.³⁵⁷

Wenn Gfrörer daher in konkreten Einzelfällen die Geschichtlichkeit der Äußerungen der Evangelien zum Nichtverstehen der Jünger bestreitet (wie z. B. bei den Leidensankündigungen), zeugen diese ihm in ihrer Gesamtheit doch für die „Thatsache“, dass die Jünger nicht richtig verstehen konnten.

Bei seinem Gang durch das MkEv erklärt er 4,13, das ja keine Parallele bei Mt oder Lk hat, als eine umständliche Ausmalerei der Antwort Jesu durch den Evangelisten selbst, vergleichbar derjenigen in 2,19.³⁵⁸

In 6,52 hingegen konnte Mk den Mt-Schluss der Seewandel-Perikope (Mt 14,33) nicht übernehmen, weil er die Sohn-Gottes-Akklamation als Konsequenz der von ihm als unhistorisch ausgeschiedenen Legende vom Seewandel des Petrus (Mt 14,28–31) ansah: Das eine fiel mit dem anderen. Dass Mk nun aber in 6,52 geradewegs das Gegenteil behauptete, erkläre sich nicht nur daraus, dass der Umschwung von dem Glauben an ein „Gespenst“ (Mk

³⁵² Ebd., II/278f.

³⁵³ A. a. O. Wrede (Messiasgeheimnis, 230 FN 2) hat diese geschichtliche Herleitung des Nichtverstehens der Leidensankündigungen ohne Angabe näherer Gründe als „[s]ehr unwahrscheinlich“ zurückgewiesen.

³⁵⁴ Ders., Heiligthum, 75.

³⁵⁵ Ebd., 76.

³⁵⁶ Ebd., 77.

³⁵⁷ A. a. O.

³⁵⁸ Gfrörer, Heilige Sage, II/2, 143.

6,49) zur Huldigung als Sohn Gottes ohne Mittelteil „zu unnatürlich“ sei, sondern vor allem aus einer Schlussfolgerung, die Mk aus Mt selbst gezogen habe: Aus Mt 16,9, dem Tadel nach dem Sauerteig-Logion „Versteht ihr *noch* nicht?“ (οὐπω) habe Mk gefolgert, dass die Jünger auch schon vorher die Bedeutung der Speisungen nicht verstanden hätten, was auch ζῆτι in Mk 8,17 bestätige³⁵⁹. So müssen die Jünger nach dem Seewandel verstockt gewesen sein, sonst hätte Christus sie ja in 8,17–21 nicht so tadeln können (II/2, 154ff). Bei dieser teilweise ingeniosen, teilweise gezwungenen Erklärung für den Gegensatz zwischen Mk 6,52 und Mt 14,33 ist zuzugeben, dass Gfrörer eine glänzende Beobachtung gelungen ist, nämlich dass man aus Mt 16,8ff leicht schließen kann, dass die Jünger schon vorher den Sinn der Speisungen nicht verstanden haben. Das hat Mt zuvor aber mit keinem Wort erwähnt. Daher ist οὐπω in Mt 16,9 auffällig. Die literarische Abhängigkeit zwischen Mk und Mt ist hier mit den Händen zu greifen, nur dass es wesentlich einfacher ist anzunehmen, dass οὐπω bei Mt aus der Mk-Vorlage stehen geblieben ist und nicht umgekehrt, wie Gfrörer meint, Markus die Verstockung 6,52 aus Mt 16,9 herausgesponnen hat.³⁶⁰

Schließlich muss Gfrörer dazu auch bei Mk 8,17–21 zu einer weiteren Hypothese greifen, um sein Konstrukt aufrechtzuerhalten, denn es bedarf noch der Erklärung, warum Mk die Erklärung Mt 16,11f wegfallen ließ. Wiederum zeigt sich der Württemberger Gelehrte nicht um eine originelle Antwort verlegen: Die Perikope ende offen aus Rücksicht auf den Leser, damit es nicht „den Schein hätte, als traue er ihnen [den Lesern] dieselbe tadelnswerte Unkenntniß zu“ wie den Jüngern (II/2, 164)! Wie in Mt 17,13, was Mk ebenfalls weglässt, verstehe sich die Deutung des Sauerteigwortes von selbst (II/2, 167).

Zu Mk 8,27–33 stellt sich aus seiner Voraussetzung der Mt-Priorität heraus das Problem, weshalb Mk den Lobpreis Mt 16,17–19 übergang, den Tadel Mt 16,23 in 8,33 aber übernahm. Während sich dies mit der Annahme, dass Mk ein Petruschüler gewesen sei, nicht gut zusammenreimen lasse, passe dies „vortrefflich“ auf seine Sicht des Mk als eines kritischen Epitomators (II/2, 165), dem vor allem daran gelegen war, die Widersprüche zwischen Mt und Lk und ggf. seinen übrigen Quellen (Johannes, Sondergut) aufzulösen und historisch Zweifelhafte (wie z. B. die sich widersprechenden Erzählungen zur Geburt und Kindheit Mt 1–3 und Lk 1–3) auszulassen (vgl. II/2, 126f): Aus letzterem Grund ließ er den Lobpreis Petri weg, weil er ihn für eine „judenchristliche Übertreibung“ (II/2, 165) hielt, den Tadel behielt er hingegen bei,

³⁵⁹ Gfrörer liest hier den Mehrheitstext, der abweichend von den modernen Textausgaben ζῆτι hinter οὐδὲ συνίετε bietet. Der Zusatz ist mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit sekundär.

³⁶⁰ Der Vergleich von Mk 6,52; 8,17–17 mit Mt 14,33; 16,8–12 ist ein sehr starkes Indiz, dass das MkEv unserem heutigen MtEv als Vorlage zur Verfügung stand. Gfrörers Hypothese der mk Übernahme des Unverständnisses aus Mt 16,9 erklärt nicht, wie Mk dazu kam, die Jünger nicht nur als unverständlich, sondern auch ihr Herz als verstockt (πεπωρωμένη 6,52; vgl. 8,18) zu bezeichnen. Mk müsste nicht nur die Idee des Nichtverstehens der Speisungen aus Mt herausgelesen haben – was der Text genau genommen ja gar nicht hergibt –, sondern diese Idee auch noch radikalisiert und Mt 14,33 bewusst ins Gegenteil verdreht haben. Da ist die gegenteilige Annahme die einfachere Lösung, dass Mt die anstößigen mk Verstockungsaussagen in Bezug auf die Jünger getilgt, ihr Nichtverstehen in 14,33 ebenfalls gestrichen und in 16,9 durch 16,11f temporär begrenzt und somit entschärft hat, dabei aber οὐπω νοεῖτε aus Mk 8,17 stehen ließ, was sich nun aber nicht mehr so flüssig liest wie bei Mk.

„weil er, wie man aus vielen Stellen ersieht, der Ansicht huldigte, dass die Jünger vor Christi Hingang in den tiefern Sinn der Lehren und Beispiele des Herrn nicht eingedrungen seyen.“ (ebd.; Herv. von mir)

Die Beibehaltung des Tadels des Petrus aus der Matthäusvorlage in Mk 8,33 verdanke sich also einer „Ansicht“ des Mk, dass die Jünger zu Jesu Lebzeiten die Worte und Zeichenhandlungen Jesu nicht völlig verstanden hätten. Damit ist Gfrörer der erste, der ausdrücklich ein Interesse des Mk an dem vorösterlichen Nichtverstehen der Jünger konstatiert. Somit kann er als Entdecker des Jüngerunverständnisses im MkEv gelten.

Die Äußerung kommt an dieser Stelle völlig überraschend, denn zu 4,13; 6,52 und 8,17–21 hatte er jeweils unterschiedliche Erklärungen gegeben. Inwieweit er diese nun auch zu den „vielen Stellen“ (siehe Zitat oben) rechnet, muss dahingestellt bleiben. Von 8,32 an nimmt er hingegen regelmäßig auf diese Idee des Jüngerunverständnisses Bezug und will mit ihr die redaktionellen Eingriffe des Epitomators Mk verständlich machen. Gfrörer argumentiert nicht synchron, sondern diachron, und insofern interessiert ihn das Jüngerunverständnis weniger als ein Motiv des Textes, als ein Konzept des Autors, das an verschiedenen Stellen Spuren im Text hinterlassen hat und mit dem er seine Theorie von der Genese des MkEv plausibilisieren kann. Die Ansicht über das vorösterliche Nichtverstehen der Jünger übernahm Mk demzufolge aus Lk (vgl. Lk 9,45; 18,34)³⁶¹ und von dieser Anschauung her bearbeitete er den Text des Mt, um ihn mit Lk auszugleichen:

In 8,32a sei „sonnenklar“ (II/2, 165), dass Mk mit dem Zusatz *καὶ παρησία τὸν λόγον ἐλάλει* einen Ausgleich zwischen Mt und Lk schaffen wolle: Mit dem Zusatz erkläre Mk, warum Petrus an dieser Stelle einen Hinweis auf Jesu Tod ausnahmsweise begriff, obwohl die Jünger diese nach Lk 9,45; 18,34 nicht verstanden haben. Jesus habe dieses eine Mal offen geredet, ansonsten aber nur „versteckt“ (ebd.). Angesichts dieser Erklärung mag man sich als Leser der Ausführungen Gfrörers fragen, was an der Ankündigung in 8,31 offener als an der in 9,31 bzw. was überhaupt an den sonstigen so verborgen gewesen sein soll, dass die Jünger sie im Unterschied zu 8,31 nicht verstehen konnten. – Entsprechend erkläre sich nach Gfrörer aber auch die Einfügung von 9,10 in die Vorlage Mt 17,9–13 als Ausgleich zwischen Mt und Lk, weil die Jünger die Terminierung des Schweigegebots Mt 17,9 par Mk 9,9 gemäß Lk 9,45 natürlich noch nicht verstehen konnten (II/2, 167).

Selbstverständlich durfte er die Nachricht aus Lk 9,45, die „er schon zuvor so vielfach benutzt“ hatte, in 9,32 „nicht übergehen“ (II/2, 169). Dass er dies dann bei der dritten Leidensankündigung 10,32–34 doch konnte (vgl. Lk 18,34), erklärt Gfrörer dann damit, dass Mk dies in 9,32 ja schon ein für allemal gesagt habe (II/2, 176). Dennoch finde sich auch in der dritten Leidensankündigung ein Hinweis auf ihr Nichtverstehen. Zu 10,24 führt er nämlich aus:

„Denn gemäß der Ansicht, daß die Apostel den Herrn vor seinem Hingange nicht verstanden hätten, läßt er sie gar gerne seine Reden und Handlungen mit einem, aus Staunen und Furcht gemischten Gefühle aufnehmen, wovon wir Marc. X, 32 ein neues Beispiel finden werden.“

³⁶¹ Zur Idee, dass Mk 9,32 von Lk 9,45 abhängig ist, siehe unten S. 181 FN 363.

(II/2, 175).

Die emotionalen Reaktionen der Jünger auf Jesu Worte und Taten seien also ebenfalls Ausdruck der mk Anschauung vom Jüngerunverständnis. Spätestens mit dieser Bemerkung wird deutlich, dass Gfrörer das Jüngerunverständnis des Mk nicht als eine rein mechanische Übernahme aus Lk verstand, sondern dass Mk diese Idee, die er im LkEv vorgefunden habe, auch mit neuen Ausdrucksmitteln wie den emotionalen Reaktionen der Jünger erzählerisch veranschaulicht habe. Gleichzeitig ist Gfrörer aber wohl auch der Ansicht, dass Mk dem Jüngerunverständnis gegenüber Lk keine grundsätzliche neue Bedeutung gegeben habe. Vielmehr habe er die Idee aus Lk aufgegriffen, davon dann auch Spuren in Mt entdeckt und sie deshalb für sein Projekt, das Gfrörer sich als eine Art Evangelienharmonie aus Mt und Lk vorstellt,³⁶² als nützlich betrachtet. Dabei habe er das Jüngerunverständnis dann in Texte eingefügt, in denen es vorher nicht deutlich enthalten war, um einen Ausgleich zwischen Mt und Lk zu schaffen, und dafür neue Ausdrucksformen des Jüngerunverständnisses – sozusagen das Showing zum Telling – geschaffen.

Insofern ist das obige Urteil über Gfröfers Verdienst als Entdecker eines mk Jüngerunverständnisses zu modifizieren: Er kann zwar als Entdecker einer spezifischen *Behandlung* des Jüngerunverständnisses durch Mk gelten, nicht aber als Entdecker eines spezifischen mk Jüngerunverständnis-*Konzepts*, da Mk dieses von Lk übernommen habe.

BRUNO BAUER kann hingegen nicht als Entdecker eines spezifisch mk Jüngerunverständnisses gelten, obwohl er den entsprechenden Texten durchaus Beachtung schenkt und bereits 1841 die Markus-Hypothese mit Emphase vertritt.

In seiner radikalen Kritik erklärt er das Markusevangelium als unhistorisches Produkt eines schöpferischen Schriftstellers. Die Angaben zum Nichtverstehen der Jünger gelten ihm zum Teil als Schöpfung des Markus (so zu 4,13; 6,52; 8,14ff), zum Teil stammen sie auch aus der Hand eines Bearbeiters (9,32 sei eine nach Lukas 9,45 gebildete Glosse)³⁶³.

4,13 erkläre sich aus dem Kontext:

„Marcus als der Erste hat gewußt, daß dieser Übergang zur Auslegung der Parabel unumgänglich nothwendig sey“, da doch den Jüngern das Geheimnis gegeben war; Mt und Lk zeigen durch ihre Auslassung des Tadels daher ihren sekundären Charakter.³⁶⁴

³⁶² In seiner Erklärung zum Mk-Schluss treibt Gfrörer diese Position auf die Spitze: Seine verblüffende Lösung für den abrupten, ursprünglichen Schluss in 16,8 lautet: Mk habe angesichts der Unmöglichkeit, die Erscheinungsberichte des Mt und Lk miteinander zu harmonisieren, „[v]erzweifelnd, aus diesem Irrsale einen Ausweg zu finden [...] am Schlusse des 8ten Verses die Feder aus der Hand“ geworfen (a.a.O. II/206).

³⁶³ Bauer übernimmt hier das literarkritische Urteil Wilkes (Urevangelist, 504), der nicht weniger als fünf Gründe geben kann, warum es sich bei Mk 9,32 um eine spätere Interpolation handle. Einer der Gründe ist, dass, wenn V.32 ursprünglich von Mk sei, dann würde er mit V.32 das Benehmen der Jünger auf dem Weg zusammenfassen. Das könne aber nicht die Meinung des Mk sein, denn dann hätte er V.34 anders formuliert. V.34 stoße sich mit V.32 (ebd.).

³⁶⁴ Bauer, Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker, Leipzig 1841/42, II 318.

Die Verstocktheit 6,52 sei hingegen durch das Petrusbekenntnis motiviert, das Objekt des Nichtverstehens stelle die Identität Jesu als des Messias dar. Bauer erkennt hier als erster Autor der Neuzeit einen Zusammenhang zwischen diesem Jüngerunverständnis und der bis dahin verborgenen Messiaserkenntnis:

„Marcus weiß von allen diesen Dingen [die Mt 16,18 weiß] noch Nichts und in seinem Werke hat die Frage Jesu nach der Volksmeinung, nach der Meinung der Jünger und die Antwort des Petrus allein ihre richtige Stellung und Bedeutung, da noch Niemand Jesum als den Messias erkannt hatte und selbst nicht lange vorher, wie Marcus zu bemerken nicht unterlassen hatte, das Herz der Jünger noch verschlossen war (C. 6, 51. 52). Wenn aber der Bericht des Marcus ästhetisch richtig motiviert ist, so ist damit noch nicht notwendig verbunden, daß er geschichtlich richtig ist.“³⁶⁵

und:

„ ... wenn Marcus sagt, die Jünger hätten sich deshalb über das Wandeln Jesu auf dem See so übermäßig entsetzt, weil sie aus der wunderbaren Brotvermehrung noch nicht erkannt hätten, **wer Jesus sey** [eig. Herv.], denn ihr Herz sey noch verschlossen und dickhäutig gewesen, so ist auch das ein enormes Wunder, aber ein Wunder, welches nur der Evangelist geschaffen hat. Marcus hat das Herz der Jünger mit dieser dicken Haut umgeben.“³⁶⁶

Den Schlüssel für 6,45-52 findet Bauer in 8,14.³⁶⁷ Hier erläutere Jesus die wahre Bedeutung der Speisungen. Das Missverständnis im johanneischen Stil 8,16 bilde einen Kontrast zwischen der Weisheit Jesu und der Beschränktheit der Jünger:

„Markus hat ein Mißverständnis, einen Contrast zwischen der Weisheit Jesu und der Beschränktheit der Jünger gebildet, der so abentheuerlich und haltlos ist, wie nur irgend einer, den der vierte Evangelist gebildet hat. Zwei Interessen bestimmten und beschäftigten ihn: er wollte in evangelischer Weise die Jünger als beschränkt erscheinen lassen und vermittelt ihrer beschränkten Aeußerung dem Herrn Gelegenheit geben, der wunderbaren Speisung zu gedenken.“³⁶⁸

Das Missverständnis gibt dem Evangelisten also die doppelte Gelegenheit, erstens die Jünger als beschränkt zu charakterisieren als auch zweitens eine Belehrung Jesu folgen zu lassen. Bauer erkennt hier also ausdrücklich ein Interesse des Mk, „die Jünger als beschränkt erscheinen zu lassen“. Indem er „in evangelischer Weise“ hinzufügt, gibt er allerdings auch zu verstehen, dass er ähnlich wie Gfrörer das Jüngerunverständnis-Konzept nicht für ein Konstrukt des Mk hält. Vielmehr sei diese Tendenz nicht nur dem Mk, sondern der Evangelienschreibung insgesamt zueigen gewesen.³⁶⁹ Für Mk typisch sei nur die Bildung von

³⁶⁵ A.a.O., III 9f.

³⁶⁶ A.a.O., III 11.

³⁶⁷ A.a.O., II 366.

³⁶⁸ A.a.O., II 368.

³⁶⁹ Siehe die Formulierungen im obigen Zitat (II, 368) „in evangelischer Weise“ und III,11: „in Betracht der in den Evangelien vorausgesetzten Dummheit und Beschränktheit der Jünger“. Diese Aussagen stehen in Widerspruch zu seiner radikalen Markus-Hypothese, denn die „evangelische Weise“ hätte es zur Zeit des

Kontrasten überhaupt.

Ein solch unmöglicher Kontrast erscheine regelmäßig nach den Leidensweissagungen, bei denen Bauer das Schema entdeckt: Weissagung – kontrastreiches Ereignis [Rede des Petrus / Streit der Jünger / Bitte der Zebedaiden] – Tadel – Belehrung:

„Jedesmal haben diese drei Weissagungen in der Schrift des Marcus eine innere Beziehung zu dem Vorhergehenden, jedesmal folgt ihnen ein Ereignis, welches zu ihnen im Contraste steht, Jesu zu einem Tadel Anlaß gibt, worauf Jesus noch einmal Anlaß erhält, in einer allgemeineren Form die Seinigen zu belehren.“³⁷⁰

Bei Markus habe sich der Tadel ursprünglich nicht auf die „Intelligenz der Jünger“³⁷¹ bezogen, sondern auf ihre „Unfähigkeit zur Selbstverleugnung“ angesichts der geforderten Leidensnachfolge.³⁷² Denn 9,32 sei Interpolation eines späteren Bearbeiters, der Markus „mit der Reflexion des Lukas beschenkt“³⁷³ habe.

1851 modifiziert Bauer seine Sichtweise dahingehend, dass es sich bei unserem heutigen Mk-Ev um die Überarbeitung eines antigesetzlichen Urevangelisten handle. Zusätzlich zu 9,32 würden demnach auch Textstellen wie 6,52; 8,14-21; 9,6. 10. 32 und 14,40 auf das Konto des von den drei anderen Evangelien abhängigen Überarbeiters gehen.³⁷⁴ Das Auftreten von Jüngerunverständnis im Markusevangelium wird daher nicht als ein spezifisch mk Thema angesehen. Denn es verdanke sich im Wesentlichen dem Einfluss des Lukas.

Bei Bauer finden sich bereits eine Reihe von Gedanken zu den Jüngerunverständnistexten, die erst viel später neu formuliert werden, wie besonders bemerkenswert z. B. der Bezug von 6,52 zur bis 8,29 verborgenen Messianität Jesu und das Kontrastschema im Anschluss an die Leidensankündigungen. Diese Entdeckungen wurden sicherlich durch sein Insistieren auf den schriftstellerischen und damit fiktiven Charakter des Markusevangeliums begünstigt, welches er allerdings mit seinem daraus abgeleiteten „Beweis“, die gesamte Jesus-Tradition sei fiktiv und der historische Jesus habe nie existiert, völlig überzog. Gleichzeitig hinderte ihn seine Überzeugung, dass der uns vorliegende kanonische Markus bereits eine von den anderen Evangelien abhängige Überarbeitung sei, daran, das Jüngerunverständnis als eine besondere Eigenheit des Markus zu betrachten. Die Jüngerunverständnistexte erhalten wegen ihres leicht aufzuweisenden schriftstellerischen Charakters eine erhöhte Aufmerksamkeit, aber es wird ihnen – mit Ausnahme von 6,52; 8,17–21 (6,52 bereite 8,17–21 vor) keine einheitliche Auslegung zuteil.

schöpferischen Urevangelisten Markus ja noch gar nicht geben dürfen. 1851 löst Bauer diesen Widerspruch mit Hilfe der Urmarkus-Theorie auf (siehe Text).

³⁷⁰ A.a.O., III 24. Er ist damit Vorläufer von E. Schweizer und N. Perrin, die als Entdecker des Schemas: Weissagung – Unverständnis – Belehrung gelten, nur dass er dem Unverständnis im Mk-Ev noch nicht dieselbe Bedeutung zumaß.

³⁷¹ Ebd., III 27.

³⁷² Ebd., III 24.27f; ders., Kritik der Evangelien (1851), III 46-53.

³⁷³ Ebd., III 29.

³⁷⁴ Bauer, Kritik der Evangelien (1851), III 19f; 62f; 330; 332. – Mit 6,52 bereite der Endredaktor die spätere, von ihm vorgenommene Einfügung 8,14–21 vor (ebd., III 19f).

Ferdinand Christian Baur betrachtet das Unverständnis der Jünger als Teil einer paulinischen, antijudenchristlichen Polemik – bei Lukas.³⁷⁵ Sein Schüler ADOLF HILGENFELD korrigiert ihn an diesem Punkt. In seiner Monographie zum Markusevangelium³⁷⁶ begründet er die Abhängigkeit des Lukas von Markus. Die Matthäuspriorität behält er bei, schreibt Mk aber als Vertreter eines universalistischen Judenchristentums petrinischer Richtung eine eigenständige, nicht nur neutrale Tendenz zu. Er entdeckt, wie ansatzweise schon andere vor ihm (vgl. z. B. Bruno Bauer), in Markus einen planmäßig durchgeführten Pragmatismus, eine von Fortschritt bestimmte Darstellung der Erkenntnis der Identität Jesu:

„Besonders planmäßig ist die Erkenntniß der höheren Würde Jesu als des Messias und Gottessohnes dargestellt. Von Anfang an wissen die Dämonen, was Jesus ist, und Jesus verbietet ihnen, dasselbe weiter zu verbreiten (1, 24 f.; 3, 12; 5, 7). Aber auch nur diese übermenschlichen Wesen kennen Jesum, welcher öfter absichtlich genug glänzende Erfolge seiner Wunderkraft vor den Menschen zu verbergen sucht (1, 44; 5, 43; 7, 36). **Namentlich werden die Apostel deutlich als Solche dargestellt, welche dieses Wissen anfangs noch nicht erreicht haben, und welche daher auch nicht in den tieferen Sinn und die Bedeutung der Reden und Wunderthaten Jesu einzudringen vermögen (4, 11 f.; 6, 52; 7, 17 f.; 8, 17 f.).** Wie 7, 17 f. schon darin ein besonderes Interesse für Petrus hervortritt, daß nicht er allein, wie Matth. 15, 15, fragt, sondern die Gesamtheit der Jünger, denen dann der harte Tadel gilt, - **so ist bei Markus durch diesen Contrast des Vorhergehenden das Bekenntniß des Petrus 8, 29 glänzender hervorgehoben**, obgleich wir hier in der kanonischen Form die Seligpreisung und Benennung dieses Apostels nicht mehr finden. Wie dieses Bekenntniß überhaupt in eine Zeit der allgemeiner hervorgetretenen Unempfänglichkeit und Verwerfung fällt, so verbietet auch Jesus 8, 30, das Erkannte weiter bekannt zu machen.“ (119; eig. Herv.)

Die Messiaserkenntnis der Dämonen, die Schweigegebote und das Jüngerunverständnis werden als Besonderheiten des Markus erkannt und als organische Bestandteile eines schriftstellerischen Plans gedeutet. Hilgenfeld darf in diesem Sinne nach Gfrörer als der zweite Entdecker des Jüngerunverständnismotivs im Markusevangelium betrachtet werden. Denn mehreren Jüngerunverständnistexten wird ein gemeinsamer Inhalt und eine gemeinsame Funktion zugeschrieben: Aus den verschiedenen Exempeln für das Unvermögen, „in den tieferen Sinn und die Bedeutung der Reden und Wunderthaten Jesu einzudringen“, wird auf eine gemeinsame Ursache geschlossen, nämlich dass die Apostel „anfangs“ noch nichts von dem „übermenschlichen Wesen“ Jesu wussten und „daher“ die Reden und Taten nicht verstanden. Diesem Inhalt weist er des Weiteren im Plot des Markusevangeliums gemeinsam mit den Schweigegeboten die Funktion zu, per Kontrast das Bekenntnis des Petrus als der ersten Erkenntnis Jesu als des Messias hervorzuheben. Dies verdanke sich, wie auch der Vergleich von Mk 7,17 mit Mt 15,15 zeige, einem „besondere[n] Interesse für Petrus“. Sein Argument, dass in Mt 15,15 nur Petrus, in Mk 7,17 aber alle Jünger fragen und ihnen daher der harte Tadel gelte, steht aber auf wackligen Füßen, denn auch in Mt 15,16f tadelt Jesus alle

³⁷⁵ Baur, Kritische Untersuchungen (1847); ders., Marcusevangelium (1851). Siehe außerdem seine Antwort auf Hilgenfeld und Ritschl in ders., Rückblick (1853). Zu seiner Erklärung von Mk 4,13 siehe unten ...

³⁷⁶ Hilgenfeld, Das Markus-Evangelium, nach seiner Composition, seiner Stellung in der Evangelien-Literatur, seinem Ursprung und Charakter, Leipzig 1850.

Jünger. Eher verrät sich hier wie auch 14,28-31; 16,17-19 das Interesse des Matthäus, Petrus hervorzuheben. Dies kann der Tendenzkritiker aber aufgrund seiner Hauptthese, dass das petrinische Markusevangelium die Mittelstellung zwischen dem streng judenchristlichen Matthäus und dem paulinischen Lukas einnehme, nicht zugeben.

Ihm entgeht nicht, dass das Jüngerunverständnis mit dem Petrusbekenntnis nicht endet:

„Auch nach dieser Erkenntniß haben die Jünger freilich noch immer nicht die volle Stärke des Glaubens (9, 18 f.) und die vollkommene Einsicht (9,32); aber Markus hat diese Erzählungen nur aus Matthäus aufgenommen.“ (119f)

Hilgenfeld deutet zunächst ein Stufenschema in der Jüngererkenntnis an: Nach der Erkenntnis der Messianität fehle noch „die vollkommene Einsicht“. Aber das relativiert er sofort aufgrund der angeblichen Aufnahme der Stoffe aus Matthäus – eine im Ganzen unmögliche Lösung angesichts der Tatsache, dass das Unverständnis nach der zweiten Leidensweissagung 9,32 bei Matthäus gar keine Parallele hat.

Hier zeigt sich die etwas gewaltsame Art, die ja auch schon die Tendenzkritik seines Lehrers Baur gekennzeichnet hatte, den Befund in die eigene These hineinzuzwängen. Das Jüngerunverständnis nach dem Petrusbekenntnis passt nicht gut zu seiner These, dass das Jüngerunverständnis für Markus die Funktion habe, mit dem Petrusbekenntnis als erster Erkenntnis der Messianität Jesu die Bedeutung des Petrus herauszustellen.

Trotz dieser offensichtlichen Unzulänglichkeit bleibt es unzweifelhaft sein Verdienst, als erster nach Gfrörer – und wohl unabhängig von diesem – auf das Jüngerunverständnis als einer Besonderheit des MkEv hingewiesen zu haben, und, über Gfrörer hinausgehend, dieses auch als erster als ein eigenständiges Konzept des Mk aufgefasst zu haben. Denn er hat mehreren Jüngerunverständnistexten eine einheitliche und von den anderen Evangelien unabhängige schriftstellerische Funktion im MkEv zugewiesen. Schließlich hat er in Fortführung der Bauer'schen Linie dieses Jüngerunverständnismotiv auch bereits im Zusammenhang mit der Messiaserkenntnis der Dämonen und den Schweigegeboten, also der Sache nach im Rahmen eines Messiasgeheimnisses, gedeutet, nur dass er die Pragmatik dieses Zusammenhangs wohl verzeichnet hat.

b) Die unmitttelbaren Konsequenzen dieser Entdeckung (1851–1863)

Die Entdeckung Hilgenfelds bleibt nicht ohne Folgen: Schon im darauffolgenden Jahr veröffentlicht ALBRECHT RITSCHL (1851) einen Aufsatz, bei dem er die Beobachtungen Hilgenfelds zur Rolle der Messiaserkenntnis und des Jüngerunverständnisses aufgreift und für die synoptische Frage fruchtbar macht. Für die Verhältnisbestimmung zwischen Mt und Mk gilt ihm dabei

„als kritischer Grundsatz (...), daß wenn Elemente, welche der einen Gesamtanschauung dienen, in dem Contexte der anderen Darstellung sich finden, und zwar so, daß sie in sich, oder mit Eigenheiten der anderen Darstellung widersprechend sind, hierin ein Merkmal der Abhängigkeit dieser von jener vorliegt.“ (31).

In diesem Sinne untersucht er folgende „hervorspringende Merkmale“ (29) des Mk:

1. „die Art, wie Jesus der Erkenntniß seiner Messianität durch die Dämonen und der Verbreitung des Rufes seiner Wunderkraft gegenüber sich verhält“ (30) =

Geheimhaltung der Messianität vor dem Petrusbekenntnis u. a. durch Schweigegebote,

2. „Mit großer Konsequenz werden die Jünger von Markus als unfähig dargestellt, die Reden und Thaten des Herrn zu begreifen (4, 13. 40. 41; 6, 52; 7, 18; 8, 17. 18. 33; 9, 6. 19. 32. 34; 10, 24. 32. 35; 14, 40).“ (33) = durchgängiges Jüngerunverständnis;

3. „Citate (...) aus dem A. T.“ (35) gingen (mit Ausnahme von 1,2) stets auf die LXX zurück.

Zu Punkt 1 stellt er u. a. fest, dass bei Mk das Petrusbekenntnis tatsächlich die erste Äußerung der „Einsicht in das Wesen des Meisters“ darstelle, wohingegen Mt 14,33 die Jünger Jesus schon vorher als Sohn Gottes bekennen.³⁷⁷

Die Jünger (Punkt 2) sind bei Mt „auf einer wirklich bedeutenden, auch von Jesus anerkannten Höhe der Einsicht in den Zweck ihres Meisters und in ihre eigene Aufgabe“ (34). Aber diese „Gesamtanschauung des Matthäus [...] wird durch Proben ihres Unverständes durchkreuzt, welche mit der Darstellung des Markus übereinstimmen.“ So „zeigen sich die Jünger zweimal [trotz Mt 13, 11.12] durchaus unfähig, parabolische Reden zu verstehen (15, 15. 16; 16, 5-12 [...])“ (ebd.). Außerdem beweise die Inkongruenz in Mt 20,20ff (Bitte der Mutter V.20 – Antwort an die Söhne V.22) die Abhängigkeit des Mt von Mk (35).

Ritschl zieht also aus den Inkongruenzen, die er im MtEv u. a. in Bezug auf die Geheimhaltung der Messianität und das Jüngerunverständnis entdeckt, den Schluss, dass Mk das ältere Evangelium sein muss. Im Rahmen seiner literarkritischen Untersuchung geht er auf die Frage nach dem Sinn dieser beiden Motive im MkEv nur ganz beiläufig ein, indem er feststellt, dass sie sich nicht einem dogmatischen Interesse, sondern dem „historischen Pragmatismus“ des Markus (30; vgl. auch 39) verdanken würden.

Die Bedeutung dieses Aufsatzes für den weiteren Verlauf der neutestamentlichen Forschung dürfte recht hoch zu veranschlagen sein – und zwar nicht nur, weil er geholfen hat, die Mk-Priorität durchzusetzen, sondern vor allem auch, weil Ritschl – indem er hier die entsprechenden Beobachtungen Hilgenfelds aufgriff und diese ins Zentrum einer Untersuchung rückte – die Bedeutung von Geheimhaltung der Messianität und Jüngerunverständnis für das MkEv einer breiteren theologischen Öffentlichkeit ins Bewusstsein brachte. Damit hat er auch Wrede beeinflusst, der urteilte, dass Ritschls Aufsatz besonderen Eindruck gemacht und das „Bild des messianischen Lebens Jesu, das die herrschende kritische Ansicht im Markusevangelium gezeichnet findet“ geprägt habe.³⁷⁸ Nur unterscheidet sich Wrede natürlich von Ritschl darin, dass er Messiasgeheimnis und Jüngerunverständnis nicht auf „historischen Pragmatismus“ (Ritschl, 30), sondern auf ein dogmatisches Interesse zurückführt.

³⁷⁷ Ebd., 31. Des Weiteren bemerkt Ritschl zu den Schweigegeboten an die Geheilten, dass bei Mk „jenes Verbot, ein Wunder zu verbreiten, nur in solchen Fällen eintritt, wo es vor wenigen oder gar keinen Zeugen verrichtet wurde“ (30), hingegen geschieht es in Mt 8,4 und 12,15f in der Öffentlichkeit, was wenig sinnvoll erscheint.

³⁷⁸ Wrede, Messiasgeheimnis, 10f.

Darin hat er allerdings, wie Wrede selbst bemerkt³⁷⁹, in GUSTAV VOLKMAR (1857; 1870) einen Vorgänger gehabt. Was das Jüngerunverständnis betrifft, gilt es Volkmar anders als Wrede als Ausdrucksmittel einer scharfen, paulinisch-christlichen Polemik gegen das partikularistische Judenchristentum. Die Jünger repräsentieren an diesen Stellen des Evangeliums die von Mk für „blödsinnig“ gehaltenen Judenchristen:

„Die Jünger Israel's selbst sind noch so unverständlich und geistlos, daß sie auch das geringste und klarste Sinnbild, wie eine Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer, nicht sofort verstehen. Der Evangelist hat dabei etwas sehr stark zu der schwarzen Farbe gegriffen (V. 15–21). Aber in der That war ja das Judenchristentum trotz aller Wunder des Geistes, welche die ewige Größe Jesu zeigen, so blöden Auges, daß er ihm mit dem Blinden (in der Stille von Bethsaida) erst unmittelbar das Augenlicht geben muß, und selbst dabei erst allmähig, daß sie begreifen und erkennen möchten, was nun sofort im Beginne des zweiten Haupttheils folgt (V. 22–26): das Resultat von aller vorausgegangenen Offenbarung, daß der unscheinbare Menschensohn [...] doch nicht ein bloßer Prophet ist, sondern [...] der Christus (V. 27fg.).“ (Religion Jesu, 236)

Volkmar ist damit nicht nur der erste Exeget der Neuzeit, der in dem Jüngerunverständnis des MkEv eine Polemik erkennt, sondern er sieht auch als erster in der Blindenheilung von Bethsaida ein Sinnbild für die Heilung der Blindheit der Jünger:

„Die Jünger waren [8,]14 – 21 noch geradezu als blödsinnig gezeichnet, sogar carikiert als unfähig erklärt, Geistiges zu verstehen: und alsbald nachher 27 – 29 haben sie das höchste Geheimniss ausgesprochen, das Verborgenste erfasst? Es muss also in der Heilung der Blinden 22 – 26 die Heilung i h r e r Blindheit gezeichnet sein!“ (Evangelien, 409; Herv. orig)

Sind ihnen nun die Augen für die Messianität Jesu geöffnet worden, so bleiben sie im Folgenden aber unverständlich gegenüber dem Kreuz, genauer gesagt gegenüber der paulinischen Kreuzestheologie, die der Evangelist von 8,31 an in Form der Unterweisung Jesu in sein Evangelien eingefügt habe (vg. Evangelien. 448f). Damit ist Volkmar wohl auch der erste, der eine Stufenlösung zum Jüngerunverständnis vertritt: bis Cäsarea Philippi Unverständnis der messianischen Identität, danach Unverständnis der Leiden.

Methodisch nimmt Volkmar in der Textanalyse durch die Beobachtung des Verhältnisses von „Erzählerton“ und „Darstellung“ auch schon die narratologische Unterscheidung zwischen „Telling“ und „Showing“ vorweg. So notiert er in Bezug auf das Jüngerunverständnis (und darüber hinaus) das literarische Verfahren,

„daß der Verfasser über seine eigenen Darstellungen Reflexionen macht und sie dann von den dazu gehörigen Personen aussprechen lässt, wie hier die drei [zu 9,10, eig. Anm.] [...] Aber auch sonst hat unser Darsteller solche Reflexionen auf seine eigenen Glaubensbilder eingeflochten, Sie verstehen es nicht, sagt er (Marc.6,52), wenn hier die wunderbare Speisung erfolgt, nicht einmal (Cap.8,19–21), wenn sie sich wiederholt, verlangen in die Augen fallendere Zeichen (Cap.6,43fg., Cap.8,10–13), so verstockten Herzens (Cap.6,52) so

³⁷⁹ Vgl. ebd., 280. Wrede adelt Volkmars Kommentar von 1870 sogar mit folgendem Lob: „Unzweifelhaft ist Volkmars Buch das geistreichste und scharfsinnigste und m. E. überhaupt das bedeutendste, das wir über Markus besitzen“ (ebd., 283).

unverständlich, so fast unerträglich blödsinnig (Cap.8,18) sind diese – christlichen Juden, denkt er und sagt er auch im Erzählerton.“ (Religion Jesu, 242)

Unerträglich ist allerdings auch der bei Volkmar zum Ausdruck kommende Antijudaismus, denn seine Darstellung erweckt phasenweise den Eindruck, dass er die Position, die er dem Evangelisten zuschreibt, auch persönlich teilt.³⁸⁰ Originalität und Verstandesschärfe wird man diesem Gelehrten aber wohl nicht absprechen können.³⁸¹

In seinem Kommentar (1870) hat er seine früheren Positionen im Wesentlichen bestätigt: Beim MkEv handele es sich um eine allegorische Lehrerzählung des Paulinismus, die gegen ein partikularistisches Judenchristentum polemisiere, das sich in der ApkJh einen einflussreichen literarischen Ausdruck verliehen habe. Demgegenüber betone Mk, dass Jesus nicht nur der Messias, sondern darüber hinaus der Sohn Gottes und damit der Retter aller Menschen sei. Die Jünger als der „alte[] Israel-Jüngerkreis[]“ (340) repräsentieren das Judenchristentum, die Zwölf bzw. die Drei deren Anführer (vgl. 464 zu 9,35; 575 zu 14,37.40f). In der der Einzelauslegung vorgeschalteten dogmengeschichtlichen Einordnung zeigt sich methodisch der Einfluss der Tübinger Schule, zu der Volkmar noch zu zählen ist.

Die Ideen Volkmars zum Jüngerunverständnis sind ohne direkte Nachfolger geblieben. Die wirkungsgeschichtliche Bedeutung Volkmars besteht denn auch nicht in seiner symbolisch-allegorischen Deutung des MkEv, in deren Rahmen sich auch die symbolisch-allegorischen Deutungen zum Jüngerunverständnis einfügen, sondern darin, dass er Wrede den Weg zu seiner Messiasgeheimnis-Theorie gewiesen hat (vgl. Wrede, Messiasgeheimnis, 280ff).

3. Jüngererkenntnis als Resultat der Erziehung durch Jesus: Die Hochphase der liberalen Leben Jesu-Forschung (1863–1899)

HEINRICH JULIUS HOLTZMANN begründet 1863³⁸² ausführlich die Zwei-Quellen-Theorie, allerdings nicht in der heute allgemein bekannten Version: Nicht Mk, sondern ein Urevangelium A bildet bei ihm neben der Spruchquelle Λ die zweite Quelle der synoptischen Schriften. Mt, Mk und Lk seien abhängig von A, Mt und Lk darüber hinaus von Λ . Da er A und Mk aber zu weiten Teilen für identisch hält, spielt die Differenzierung zwischen beiden letztlich für seine weiteren Ausführungen zum MkEv nur eine untergeordnete Rolle. Seine auf dieser Zwei-Quellen-Theorie basierenden Gedanken über den geschichtlichen Wert des MkEv sind im weiteren Verlauf der Forschung sehr wirkmächtig geworden. Nur im zweiten Evangelium fänden sich noch die „Umriss[e] des] äußere[n] Verlauf[s] [...] [des] öffentlichen Auftretens“ Jesu (478):

„Es waltet in diesem äußerlichsten Theil der Darstellung derselbe Fortschritt, wie in der innern Entwicklung und dem allmähigem Hervortreten des Messiasgedankens. (479)

³⁸⁰ Vgl. z. B. ders., Religion Jesu, 452. Volkmars Polemik richtet sich dabei in erster Linie aber gegen den Katholizismus (vgl. ebd., 555–557).

³⁸¹ Vgl. das Urteil Wredes, Messiasgeheimnis, 283, der sich an anderer Stelle aber auch von der antijüdischen Terminologie Volkmars distanziert hat (a.a.O., 104).

³⁸² Holtzmann, Die synoptischen Evangelien: Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter, 1863.

Mit Hilgenfeld geht Holtzmann von einer „sich entwickelnden Empfänglichkeit des Jüngerkreises“ aus.³⁸³ Anhand der mk Darstellung der galiläischen Tätigkeit Jesu entdeckt Holtzmann in dem von ihm rekonstruierten Ur-Markus „sieben Stufen des öffentlichen Lebens Jesu“ (485).³⁸⁴ Der Blick auf diese bestätige

„... das Resultat, dass nur allmählig, und klar erst fast ganz am Ende, die Jünger mit aller Entschiedenheit in Jesu, der ihnen diese Ueberzeugung nicht aufnötigte, den Messias erkannt haben.“ (485)

Das historisch zuverlässige Messiasbekenntnis des Petrus gegen Ende der galiläischen Tätigkeit impliziert eine relativ späte Messiaserkenntnis der Jünger, und diese wiederum, dass Jesus seine Würde ihnen nicht von vornherein mitgeteilt habe. Das Verschweigen der Messianität den Jüngern gegenüber sieht Holtzmann in der Pädagogik Jesu motiviert. Überhaupt kann Holtzmann aus der Schilderung der Menschlichkeit Jesu im Mk-Ev einige „Charakter- und Temperamentseigenthümlichkeiten“ (487) Jesu erkennen:

„Wie er selbst verständige Antworten liebt (12,34), dagegen der geistigen Unlust und der Trägheit der Auffassung gegenüber eine sittliche Erregung hervortreten lässt (Mr. 8, 17. 21), so sind seine eigenen Erklärungen stets überraschend auch in ihrer Form.“³⁸⁵ (487f; vgl. auch 496 zu Mk 8,33)

Der Unverständnis-Tadel Mk 8.17.21 wird hier also für eine Persönlichkeitsbeschreibung Jesu ausgewertet. Wie Mk 4,24f zeige, habe sich Jesus bei den Jüngern – im Gegensatz zum Volk – auch darum gekümmert,

„ob seine Rede von ihnen verstanden worden ist, oder nicht (Mr. 4, 24. 25, wornach Matthäus sachlich richtig die Frage 13, 51 bildet; vgl. auch Mr. 7, 14 [!])“³⁸⁶ (495).

Bei aller berechtigten Kritik an Holtzmanns gelegentlich allzu rascher Übertragung von Daten des MkEv auf das Leben Jesu sollte nicht vergessen werden, dass die hauptsächliche Leistung dieses Werks darin bestand, die Zwei-Quellen-Theorie und damit die Markus-Priorität zur allgemeinen Anerkennung zu bringen. Ob dies allerdings primär aufgrund der Überzeugungskraft seiner Argumente geschah oder vielmehr, weil die historischen

³⁸³ Ebd., 472. Vgl. Hilgenfeld, Evangelien (1854), 145.

³⁸⁴ Die Stufen entsprechen: **1.** Mk 1; **2.** Mk 2,1 – 3,6; **3.** Mk 3,7–19; Bergpredigt u.a. (Auslassung durch den römischen Bearbeiter); **4.** Mk 3,19 – 4,34; **5.** Mk 4,35 – 6,6; **6.** Mk 6,7 – 7,37; **7.** 8,1 – 9,50 (ebd., 479–484). – Es ist aus heutiger Sicht kaum mehr begreiflich, wie von Holtzmann aus diesen z. T. doch deutlich literarischen Abschnittsgrenzen innerhalb des Mk-Ev auf entsprechende historische Phasen in der öffentlichen Tätigkeit Jesu geschlossen wurde – und dass ihm dabei eine ganze Forschergeneration gefolgt ist (wenn auch mit Modifikationen: von den sieben Phasen blieben im Wesentlichen zwei bestehen, vgl. Schweitzer, Geschichte, 203) bzw. diese ihn als „Bürge[n] und Garant[en]“ für „jene apriorische, durch den Zeitgeist der sechziger Jahre [des 19. Jh.] bedingte Auffassung“ vom Leben Jesu gebraucht haben (Schweitzer, ebd.).

³⁸⁵ Vgl. auch ebd., 496 zu 8,33.

³⁸⁶ Holtzmann 1863, 495. Dagegen ist geltend zu machen, dass in Mk 7,14 die Aufforderung zu verstehen an das Volk und nicht speziell an die Jünger ergeht.

Konsequenzen der liberalen Leben-Jesu-Forschung attraktiv erschienen³⁸⁷, steht auf einem anderen Blatt und kann hier nicht weiter untersucht werden.

In seinem späteren „Hand-Commentar“ zu den Synoptikern (1889) bietet Holtzmann eine relativ anschauliche historische Erklärung zu dem Missverständnis der Jünger in 8,16:

„Aber für das Verständnis solcher Klage [über die Geistesart der Pharisäer und des Herodes, vgl. 8,15] mangelt es bei den Jüngern an allen Voraussetzungen. Sie überlegen und besprechen sich [...] und beziehen das Wort vom Sauerteig [...], darauf dass [...] sie ohne ausreichenden Vorrath für den Aufenthalt am meist unwirthlichen Ostufer ausgezogen sind. Da dasselbe theils überhaupt öd und kahl, theils aber von zumeist halbheidnischer Bevölkerung bewohnt war, erschienen sie, gerade wenn pharisäischer, überhaupt jüdischer Sauerteig zu vermeiden war, in der Zwangslage, bei Heiden Brod kaufen, unreine Speise geniessen zu müssen: allerdings ein grobes Missverständniss von der Art der im 4. Evglm regelmässig begegnenden.“ (190)

Während er dieses Missverständnis und den Tadel in 8,17 trotz des notierten johanneischen Zugs somit möglicherweise für historisch hält, sieht er in der Steigerung des Unverständnisses der Jünger ein literarisches Mittel, mit dem der Autor auf das völlige Unverständnis bei den Leidensankündigungen hinarbeite:

„Den demgemäss erfolgenden Tadel [...] führt Mc [Vers] **18** weiter in einem Worte, welches den Inhalt von 6 52 und 7 18 (= 15 16) combinirt und insofern den Superlativ zu beiden vorangehenden Parallelen darstellt, namentlich aber mit 6 52 gemein hat, dass die Jünger jetzt geradezu auf derjenigen Stufe der Unempfänglichkeit erscheinen, die 4 12 da Volk einnahm: Vorbereitung auf ihren gänzlichen Mangel an Verständnis für die Leidensweissagungen von 8 31 an.“ (190f)

Unhistorisch sei die Erinnerung an die früheren Speisungen in 8,19f, bei der Holtzmann eine rhetorische Funktion entdeckt:

„Da mithin diese Verse weder als Bestätigung der eigentlichen Speisungswunder, noch als Hindeutung auf dessen etwaigen geschichtlichen Kern verständlich werden, dürften sie dem Zwecke der Lehrbildung dienen und die darin enthaltene Klage denjenigen Lesern und Hörern gelten, welche nicht über die buchstäbliche Deutung und Fassung der Speisungsberichte hinauskommen können. [...] Daher der auf den Fingerzeig 19 20 bezügliche Schlussruf **21** οὐπω συνίετε (NCL) eine direct an die Leser (vgl. 13 14 27) gerichtete Frage [...]“ (191).

Über seine 1863 gegebene historisch-psychologische Auslegung von Mk 8,21 ist Holtzmann also hinausgekommen und äußert 1887 nun eine geradezu modern anmutende Ansicht, die 8,21 als Anrede an den Leser begreift.

Nachdem die synoptische Frage zur allgemeinen Zufriedenheit gelöst erschien, konnte die Forschung zum einen auf diesem Ergebnis aufbauen. Schon im darauffolgenden Jahr 1864

³⁸⁷ Letzteres behauptet Stoldt im Rahmen seiner Kritik an der Wissenschaftlichkeit der Markus-Hypothese (ders., Markus-Hypothese, 206ff); dag. Schmithals, Einleitung 196f.

erscheint mit den „Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung“ von CARL HEINRICH VON WEIZSÄCKER (1864), eines der klassischen Leben Jesu der liberalen Leben-Jesu-Forschung, das sich im Unterschied zu seinen Vorgängern nun auf die Markuspriorität stützt. Das Jüngerunverständnis wird in die Entwicklung des Lebens Jesu eingelesen, wie sie Holtzmann in ihren Grundzügen bereits dargelegt hatte. Weizsäcker betont hierbei die Mühen, die Jesus dabei hatte, den Jüngern das neue, geistliche Verständnis von der Messianität und dem Reich Gottes zu vermitteln:

„Die Umwälzung der Denkweise, welche diese Erklärungen Jesu forderten, gieng bei aller Macht, die er über seine Jünger hatte, doch nicht so leicht von sich.“(480).

Daneben entwickelte sich aber auch eine Spezialliteratur, die sich stärker der Konzeption der einzelnen Evangelien annahm. Dabei finden sich in Bezug auf das Jüngerunverständnis des MkEv bereits verschiedene Positionen, die im 20. Jh. erst in der Redaktionskritik wieder zum Leben erwachen. Auf die polemische Interpretation Volkmars, die er auch 1870 und später weiter vertrat, wurde oben schon hingewiesen. Wesentlich beliebter ist die pädagogische Interpretation: So entdeckt z. B. AUGUST KLOSTERMANN (1867)³⁸⁸ nicht nur auf der Ebene des historischen Jesus, sondern auch im „Plan des Markus“ das Motiv von Jesu Erziehung seiner Jünger und ihrem langsamen und allmählichen Verstehen. Die pädagogische Deutung findet z. B. mit THEODOR ZAHN (1899) auch Anhänger im konservativ-pietistischen Lager.³⁸⁹ Die sich mehr an den Wortlaut der Schrift gebunden wissende konservativ-pietistische Forschung zeigte sich gegenüber den Versuchen, eine Vita Jesu nach modern-historischen Maßstäben zu schreiben, reserviert. Sie übernahm aber dankbar die Idee einer Entwicklung in der Erkenntnis der Jünger sowohl auf der literarischen als auch auf der historischen Ebene. Das Porträt der nur langsam verstehenden Jünger diene im Plan des Markus der Absicht, die Pädagogik des Lehrers Jesu hervorzuheben, der die richtige Erkenntnis seiner Person in den Jüngern von innen reifen lasse.³⁹⁰ Wie ihre liberalen Kollegen waren auch diese Forscher von der allgemeinen historischen Zuverlässigkeit des Markusevangeliums überzeugt. Hand in Hand mit der historischen Auslegung im Rahmen der Leben-Jesu-Forschung wird die pädagogische Interpretation des Jüngerunverständnisses somit zur Standardauslegung des Jüngerunverständnisses im letzten Drittel des 19. Jh.

³⁸⁸ A. Klostermann, Markusevangelium.

³⁸⁹ Vgl. Zahn, Einleitung, 225: „Was zwischen der Wahl und der ersten Aussendung der Apostel berichtet wird, zeigt, wie Jesus die Zwölf zu der für ihren Beruf erforderlichen Selbständigkeit des Urteils und der Erkenntnis erzogen hat.“ – Gegen die Idee, dass Jesus im MkEv als Erzieher der Jünger gezeichnet werde, hat sich vor allem Wrede gewandt: Wrede, Messiasgeheimnis 42.93.260-263; ebenso auch gegen die Idee, eines langsamen, allmählichen Verstehens der Jünger, Messiasgeheimnis 93.

³⁹⁰ Aus pädagogischen Gründen Jesu erklären sich für diese Forscher ebenso die Schweigegebote und die verhüllende Rede in Gleichnissen, so dass hier eigentlich ein relativ geschlossener Gegenentwurf zu Wrede schon vorgelegen hätte. Leider versäumten es die konservativen Forscher in der Folgezeit, diesen Ansatz in einen konstruktiven Dialog mit den Ideen Wredes zu bringen.

Dass die zu Unrecht etwas vernachlässigte Forschung der 2. Hälfte des 19. Jh. vielschichtiger war, als es aufgrund der zweifellos berechtigten Kritik Albert Schweitzers an der Gleichförmigkeit der Leben Jesu³⁹¹ den Anschein haben könnte, vermag z. B. das Kapitel „Der Zweck der Gleichnisreden Jesu“ in dem einflussreichen Werk ADOLF JÜLICHERS über die „Die Gleichnisreden Jesu“ (1. Band 1886, im folgenden zitiert nach der 2. Aufl. von 1888) zu belegen. Darin setzt Jülicher sich mit früheren Auslegungen von Mk 4,10–13 auseinander (125–145) referiert und kritisiert dabei auch verschiedene Interpretationen von Mk 4,13, so vor allem diejenigen von Bernhard Weiß³⁹² (128) und J. J. Prins³⁹³ (134), ferner von Ferdinand Christian Baur³⁹⁴ (129 FN 1) und Carl Wittichen³⁹⁵ (135). Jülicher selbst gibt den Inhalt von Mk 4,13 folgendermaßen an:

„Jesus gibt hier seiner Betroffenheit Ausdruck darüber, dass die Jünger jene Parabel nicht erkennen; geringe Aussichten habe er dann für die Zukunft.“ (129)

Dabei enthalte V.13 „einen Vorwurf gegen die Jünger, ganz in der Art, die wir bei Mc. auch sonst antreffen, z. B. 8,17. 21“ (129). Dies ergebe nur Sinn, wenn man die Bedeutung von 4,11f nicht abmildere:

„gerade weil die Frager so bevorzugt worden sind, dass ihnen das Geheimnis des Reichs schon gegeben worden ist, hat Jesus Ursache zu klagen, dass ihre Fähigkeit zu βλέπειν und συνιέναι noch so gering ist. Beides schliesst einander nicht aus; Mc. 8,17. 18 wendet ganz unverkennbar dieselbe Jesaja-Stelle fast drohend auf die Zwölf an, die hier v. 12 herbeigezogen wird, um die Behandlung der Volksmenge zu rechtfertigen.“

³⁹¹ Vgl. z. B. Schweitzer, Geschichte, 200: „Im Grunde sind die Werke von Renan, Strauß, Schenkel, Weizsäcker und Keim nur verschiedene Ausführungen eines in den Grundzügen feststehenden Schemas. Wenn man sie nacheinander liest, ist man durch die Gleichförmigkeit der Gedankenwelt geradezu erschreckt. Man hat alles, fast mit denselben Wendungen, schon beim anderen gelesen.“

³⁹² B. Weiß (Marcusevangelium, 146; Handbuch, ⁶1878, 61) hat aus inhaltlichen Gründen im Anschluss an H. Ewald und unter Verweis auf 1.Tim 3,15 πὼς als eine subordinierende Konjunktion aufgefasst, die einen von οἴδατε abhängigen Objektsatz einleite, so dass sich für Mk 4,13bc eine einzige Frage mit zwei von οἴδατε abhängigen Objekten ergibt:

4,13bc οὐκ οἴδατε
 τὴν παραβολὴν ταύτην,
 καὶ πὼς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε;

Jesus wolle die Jünger mit der Frage nicht tadeln, sondern „nur an das Eingeständnis ihrer Unwissenheit (v. 10) erinnern“ (ders., Vier Evangelien, 190).

³⁹³ Nach Prins, Matth. XIII 10b, habe V. 13 keinerlei Tadel enthalten. Vielmehr habe Jesus hier zu erkennen gegeben, „warum er vorzüglich dies Gleichnis den Jüngern erklären wird: Weil es der Schlüssel ist zum Verständnis aller übrigen. 13a und 13b sind wie protasis und apodosis eines Beweisverfahrens“ (so Jülicher, Gleichnisreden, 134). Jülicher hält diese Exegese für „ungeheuerlich“ (ebd.).

³⁹⁴ Baur, Kritische Untersuchungen, 549, behauptete, der Tadel in Mk 4,13 sei aus einem Missverständnis des Mk entstanden: „Indem er meint, die Jünger werden 4,11f deßwegen gelobt, daß sie den Andern verborgenen Sinn der Parabeln verstehen, und doch damit nicht vereinigen kann, daß ihnen Jesus V. 14.f. den Sinn der Parabel erst erklärt, läßt er Jesum die Erklärung mit dem tadelnden Worte einleiten V. 13.“ (ebd.).

³⁹⁵ Wittichen, Zur Marcusfrage, 374f, hält Mk 4,13 „für das Werk des paulinisch gesinnten Ueberarbeiters [des Urmarkus], der auch sonst das Verständnis der Zwölf möglichst herabzusetzen liebe“ (so Jülicher, Gleichnisreden, 413).

Somit stützt Jülicher seine Deutung der Parabeltheorie mit Hilfe des daran anschließenden Jüngerunverständnisses. Was Mk damit bezweckt habe, im Anschluss an 4,11 die geringe Verständnisfähigkeit der Jünger in Analogie zu der des Volkes zu betonen, darauf geht Jülicher im Folgenden allerdings nicht ein. Denn für seine Zwecke reicht es zu zeigen, dass die Parabeln nach Mk nur dem Volk, nicht den Jüngern gegolten hätten (vgl. 129), weil ihm deren Charakter als „Bildreden voll tieferen, geheimnisvollen Sinnes, als Rätselreden“ (148) bereits festgestanden habe, was durch das anschließende Unverständnis der Jünger nicht aufgehoben, sondern vielmehr bestätigt werde. Historisch sei die synoptische Parabeltheorie Jesus abzusprechen (146ff); entstanden sei sie als Kombination aus der Vorstellung über die Parabeln als Rätselrede und dem Wissen um die Ablehnung des Messias durch die Juden (148). Mk habe das Resultat des Misserfolgs Jesu unter den Juden dann auf Jesu eigenen Willen zurückgeführt (149).

Schon vor Wrede finden sich also verschiedene Ansätze zur Interpretation des Nichtverstehens der Jünger, die sich in Anlehnung an die Terminologie späterer Klassifizierungen zur Rolle der Jünger im MkEv³⁹⁶ als historisch (Holtzmann 1863; Weizsäcker), pädagogisch (Holtzmann 1887; A. Klostermann; Th. Zahn) und polemisch (Volkmar) bezeichnen lassen.

³⁹⁶ Vgl. dazu über ein Dreivierteljahrhundert später die Kategorien historisch, paränetisch und polemisch in Hinblick auf die verschiedenen Deutungen der Jünger im MkEv bei Klauck (Rolle, 1f), wobei die pädagogische Interpretation des 19. Jh. von dem „paränetischen“ Auslegungstyp Klaucks als „Anrede an die gegenwärtige Gemeinde“ (ebd. 2) in der Regel zu unterscheiden ist.

II. Die erste Hälfte des 20. Jh.

Die Veröffentlichung von William Wredes „Das Messiasgeheimnis in den Evangelien“ (1901) (siehe II.1) bedeutete nicht nur für die Erforschung des Jüngerunverständnisses im MkEv, sondern für die wissenschaftliche Behandlung der Evangelien insgesamt einen tiefen Einschnitt, indem es das Vertrauen in die historische Zuverlässigkeit der messianischen Geschichte Jesu, wie die Leben-Jesu-Forschung sie im Markusevangelium gefunden hatte, erschütterte und zudem ein dickes Fragezeichen hinter ein Messiasbewusstsein Jesu überhaupt setzte.³⁹⁷

Nach einer Zeit des Übergangs, in der man sich hauptsächlich gegen Wredes Angriff auf lang gehegte Gewissheiten zu wehren suchte (II.2), kommt es nach dem ersten Weltkrieg mit der sog. Formgeschichte (II.3) zu einem Neuansatz in der Erforschung der Evangelien. Dabei werden nun die Konsequenzen aus der Kritik Wredes, Schweitzers u. a. an der bisherigen Leben-Jesu-Forschung gezogen. Der Aufriss des MkEv wird als gänzlich sekundärer Rahmen der Geschichte Jesu fallengelassen. An dessen Stelle tritt die Untersuchung der Einzelperikopen, aus deren Form, Gattung und „Sitz im Leben“ man Rückschlüsse auf die Geschichte der Tradition vor ihrer Verschriftlichung und Eingliederung in die Evangelien zieht.

Durch die formgeschichtliche Adaption der Position Wredes geriet das Jüngerunverständnis, das dieser in seinem Buch nur als einen begleitenden Gedanken zum Messiasgeheimnis behandelte, in das Schlepptau des Messiasgeheimnisses und verblieb in der deutschsprachigen Forschung dort während dieses gesamten Zeitraums. Erst durch das Aufkommen der redaktionsgeschichtlichen Forschung Mitte der 50er-Jahre, die verstärkt nach der theologischen Konzeption des einzelnen Evangelisten fragte, änderte sich dies (siehe Kap. III).

Aufgrund der überragenden Bedeutung von Wredes „Messiasgeheimnis“ wird auf sein Werk im Folgenden ausführlich eingegangen und über die Darstellung der Position Wredes hinaus auch eine Ausführung über die häufigsten Irrtümer über seine Theorie und eine grundsätzliche Kritik seiner Hauptthese und seiner Behandlung des Jüngerunverständnisses gegeben.

1. William Wredes Messiasgeheimnis-Theorie

Mit der Veröffentlichung von Wredes „Messiasgeheimnis“ (1901) beginnt für die Rezeption und Interpretation des Jüngerunverständnisses eine neue Zeitrechnung. Bis heute kann es sich im Prinzip keine Untersuchung zum Jüngerunverständnis leisten, Wrede nicht wenigstens zu

³⁹⁷ Siehe z. B. W. Boussets Vorwort zur 2. Auflage von Wredes Paulusbuch. Die epochale Bedeutung von Wredes Werk wurde schon 1906 von A. Schweitzer erkannt. Seine „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ (Titel der Erstauflage „Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“) gab der liberalen Leben-Jesu-Forschung, wie sie das 19. Jh. betrieben hatte, den Todesstoß, nachdem ihm Wredes „Messiasgeheimnis“ bereits die tödliche Wunde zugefügt hatte. In der angelsächsischen Forschung blieb Wredes Buch hingegen lange weniger einflussreich: Hier entfaltete in Bezug auf die Frage nach dem Messiasbewusstsein Jesu das konkurrierende „konsequent-eschatologische“ Modell von A. Schweitzer zunächst die breitere Wirkung (vgl. hierzu z. B. Ebeling, Messiasgeheimnis, 27f und die Tatsache, dass Wredes „Messiasgeheimnis“ erst 1971 ins Englische übersetzt wurde).

erwähnen. An die Jüngerunverständnis-Interpretationen vor ihm denkt hingegen schon bald so gut wie niemand mehr. Sie geraten sogar so sehr in Vergessenheit, dass sich das Vorurteil bilden konnte, Wrede sei der Entdecker des Jüngerunverständnis-Motivs im MkEv. Dies war aber, wie bereits gezeigt, das Verdienst der Forschung des 19. Jh., was auch aus Wredes Werk selbst eindeutig hervorgeht. In dieser Hinsicht war Wredes Beitrag vielmehr, die Aufmerksamkeit der breiten theologischen Öffentlichkeit auf diese Texte gelenkt, Probleme der bisherigen Lösungen dargelegt und einen neuen Lösungsweg aufgezeigt zu haben, der sich in der Folge als einflussreich erwies.

Die wesentlichen Inhalte seines Buchs sind allgemein bekannt und so häufig dargestellt worden, dass es müßig ist, sie an dieser Stelle noch einmal zu referieren – sollte man meinen. Tatsächlich aber wurde seine Position häufig ungenau wiedergegeben, und entsprechend wurden problematische oder falsche Schlüsse gezogen (vgl. Abschnitt c). Im Folgenden wird zunächst das Thema (a) und die Argumentationsstruktur samt den Kernthesen seines Werks bestimmt (b). Anschließend werden von diesen Einsichten her einige der einflussreichsten Irrtümer und Missverständnisse über ihn dargelegt (c) und eine Kritik seiner Hauptthesen in konziser Form geboten (d). Schließlich wird seine Darstellung des Jüngerunverständs detailliert geschildert (e) und ebenfalls einer grundsätzlichen Kritik unterzogen (f).

a) Haupt- und Nebenthema des Werks

Das Hauptthema des Buches bildet die Frage nach dem historischen Wert³⁹⁸ eines einzigen Aspekts der „evangelischen Überlieferung von Jesus als dem Messias“ (S. V). Dieser Aspekt sind die vor allem bei Mk auffälligen Angaben, nach denen Jesus „seine messianische Würde streng und geflissentlich geheim gehalten“ (22) habe. Wrede bezeichnet dies als die „Selbstverhüllung des Messias“ (22; vgl. 65) oder einfach „Messiasgeheimnis“ (z. B. 66). Als bedeutendes Nebenthema der Studie gibt der Autor darüber hinaus „das Verständnis des Markusevangeliums“³⁹⁹ an, wobei neben Inhalt und Aufriss⁴⁰⁰ auch hier die Frage nach dem Verhältnis zur Historie breiten Raum einnimmt.⁴⁰¹

b) Die logische Struktur des Hauptarguments

Zwei fundamentale Differenzierungen sind notwendig, um die logische Struktur des Hauptarguments zu erfassen. Zu unterscheiden ist:

methodisch: zwischen (A) primär werkzentrierter und (B) primär historischer Analyse

sachlich: zwischen (a) Messiasgeheimnis und (b) Jüngerunverständnis.

Beide finden ihren exakten Widerhall in der formalen Gliederung des Werks:

³⁹⁸ Dass ihn vor allem die *historische* Beurteilung des Messiasgeheimnis-Stoffes und seine Verwertbarkeit für die Frage nach dem messianischen Bewusstsein und Anspruch Jesu interessiert, geht z. B. aus dem Vorwort eindeutig hervor (Wrede, Messiasgeheimnis, V).

³⁹⁹ Entsprechend lautet der Untertitel des Werks „Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums“; siehe dazu Vorwort, V. Ursprünglich wollte Wrede sogar eine eigene Arbeit über den Plan des Markus schreiben, doch die beiden Themen berührten sich zu stark (ebd.).

⁴⁰⁰ Vgl. die (traditionelle) Rede vom „Plan des Markus“ (ebd.).

⁴⁰¹ Vgl. dazu vor allem a. a. O., 129–145.

Die werkzentrierte Analyse (A) führt Wrede in den ersten beiden Hauptabschnitten „Markus“ und „Die späteren Evangelien“ durch, die historische Analyse (B) in dem dritten Hauptabschnitt „Geschichtliche Beleuchtung“.

Die sachliche Differenzierung spiegelt sich in Teilen der Unterstruktur wider: Mit dem Messiasgeheimnis (a) beschäftigt sich Wrede in I.2 „Selbstverhüllung des Messias“ und III.1 „Das Verbergen der Messianität bis zur Auferstehung“, mit dem Jüngerunverständnis (b) in I.3 „Die Verborgenheit trotz der Offenbarung“ und III.2 „Die Verständnislosigkeit der Jünger vor der Auferstehung“.

Die weitere Untergliederung auf der formalen Ebene verdankt sich einem chronologischen Aufbau: So schreitet er innerhalb der literarischen Analyse (A) von I. „Markus“ (9–149) zu II. den „späteren Evangelien“ (150–206) und innerhalb der geschichtlichen Beleuchtung von der Ebene der vormarkinischen Tradition in III.1 und 2 (209–235) zu „3. nochmals Markus und Lukas“ (235–242) und „4. Zur weiteren Geschichte der Vorstellungen“ (242–251).

M. E. stimmt diese formale Struktur bei Wrede mit seiner argumentativen sehr gut überein (was natürlich noch nichts über den Wahrheitsgehalt seiner Argumentation aussagt). Mit anderen Worten: Es ist, um den Sinn von Wredes Argumentation zu erfassen, von konstitutiver Bedeutung, zwischen Jüngerunverständnis und Messiasgeheimnis *zu unterscheiden*.

Die Kombination der methodischen und sachlichen Differenzierung führt zu vier Kernthesen als Ergebnisse der jeweiligen Analyseschritte:

A. Werkzentrierte Analyse von

a. (= Abschnitt I.2; Appendix zu I.4) führt zu

These *a1*: Es existiert im MkEv eine „Idee des Messiasgeheimnisses“ (66; im Orig. gesperrt), die besagt: „Jesus hält seine Messianität, so lange er auf Erden ist, geheim“ (114, im Orig. gesperrt); „mit der Auferstehung aber erfolgt die Entschleierung“ (67; ebenfalls gesperrt). Diese Idee ist dem Ursprung nach vormk (146f).

b. (= Abschnitt I.3) führt zu

These *b1*: Es existiert im MkEv eine „Vorstellung“ (103) von dem „Verständnis der Jünger“ (101), die besagt: „Den Jüngern [...] bleibt er in seinen Offenbarungen einstweilen unverständlich“ (114; im Orig. gesperrt), wobei hinzuzudenken ist: „bis zur Auferstehung“ (113).

Zusätzlich zu diesen ersten beiden Kernthesen fügt er am Ende der werkzentrierten Analyse zum MkEv (Hauptteil I) eine These über die Gemeinsamkeit dieser beiden Vorstellungen an:

Schlussbehauptung *s1*: Sowohl Messiasgeheimnis als auch Jüngerunverständnis basieren auf der „Anschauung [...], dass die wirkliche Erkenntnis dessen, wer er [= Jesus] ist, erst mit seiner Auferstehung beginnt“ (114).

Für die weitere Argumentation spielt diese Behauptung allerdings keine Rolle, denn Wrede nimmt die „geschichtliche Beleuchtung“ (Hauptteil III) für Messiasgeheimnis und Jüngerunverständnis getrennt vor (siehe 208).

B. Historische Analyse von

a. (= Abschnitt III.1) führt zu

These a2: Die Idee der „geheimen Messianität“ ist „eine Übergangsvorstellung“ (228) zwischen der älteren Idee der „künftigen“* (214ff.227) und der jüngeren Idee der irdisch-unverhüllten** Messianität (vgl. 227f).

Anmerkungen:

*Die Idee der künftigen Messianität bezeichnet die Vorstellung, dass Jesus erst mit der Auferstehung Messias wurde (vgl. 214ff).

** Mit dem Begriff „irdisch-unverhüllte Messianität“ interpretiere ich die Art der Messianität, die Wrede impliziert, wenn er von einem „sachlich [...] mit messianischem Gehalte erfüllt[en] [Leben Jesu]“ (228) ohne Geheimnismotive spricht.

Diese These erschließt sich in dieser generalisierten Weise aus der Tatsache, dass Wrede S. 228 zwei leicht unterschiedliche Erklärungen für die Entstehung des Messiasgeheimnisses bietet. These a2 stellt insofern den kleinsten gemeinsamen Nenner der beiden folgenden Szenarien dar:

Konkretisierung These a2: Die Idee der geheimen Messianität ist entweder

[Szenario 1] aus der der „künftigen“ entstanden*** (227; vgl. 214ff) und deren „Nachwirkung [...], zu einer Zeit, wo man sachlich das Leben Jesu bereits mit messianischem Gehalte erfüllt“ (228, im Orig. gesperrt).

„Oder sie ist

[Szenario 2] hervorgegangen aus dem Triebe, das irdische Leben Jesu messianisch zu machen, aber aus dem durch die ältere, noch kräftige Anschauung [=von der künftigen Messianität, die impliziert, dass die Auferstehung der Anfang der Messianität sei] gehemmten Triebe.“ (228)

***Die Entstehung der geheimen *aus* der künftigen Messianität impliziert, dass man zu diesem Zeitpunkt „als den Beginn der Messianität die Auferstehung dachte“ (227).

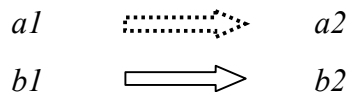
b. (= Abschnitt III.2) führt zu

These b2: Die Idee des Jüngerunverständnisses basiert auf der „wirkliche[n] Erfahrung der Jünger“, „dass die Erscheinungen des Auferstandenen einen plötzlichen Umschwung in ihrem Verständnisse Jesu hervorgerufen hatten.“ (233)

Ergänzt wird diese Kernthese zur Entstehung der Idee auf der vormk Ebene noch durch eine zusätzliche Erklärung zur Entstehung des „Bilder der verständnislosen Jünger“ (ebd.) in den Evangelien:

These b2 erweitert: Das „Bild der verständnislosen Jünger“ (233) bei Mk und Jh basiert auf der Erfahrung eines veränderten Verständnisses Jesu bei den Jüngern durch die Auferstehungserscheinungen (= These b2) und einem besonderen „Interesse[] [an] jene[m] Erlebnis in der kirchlichen Tradition“ (ebd.)

Bis hierhin (S.235 oben) hat die Hauptargumentation die Struktur

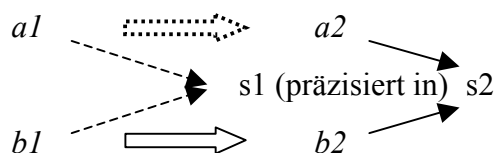


Die Thesen *a2* und *b2* der historischen Analyse basieren jeweils auf den Thesen *a1* und *b1* der werkzentrierten, literarischen Analyse. Zu *a2* ist allerdings noch anzumerken, dass Wrede diese geschichtliche Herleitung des Messiasgeheimnisses nur als einen „Versuch“, nicht als „Beweis“ gewertet wissen wollte, der aber „eine gute, solide Grundlage“ habe (229) (weshalb in der obigen Grafik für die Schlussfolgerung von *a1* auf *a2* ein gepunkteter Pfeil verwendet wird).

Zwischen Argumentationsfaden a und Argumentationsfaden b wurde bis dahin im Prinzip nur in der Schlussbemerkung des ersten Hauptteils *s1* eine Verbindung hergestellt. Dasselbe geschieht am Schluss von Abschnitt III.2. Nach der Bekräftigung, dass **a** und **b** tatsächlich „dem Ursprunge nach auseinander zu halten sind“ (235), wird aus *a2* und *b2* doch noch auf einen „einheitlich[en]“ „Ausgangspunkt“ von a und b geschlossen:

Schlussbehauptung *s2* (= Endpunkt von Abschnitt III.2): Sowohl Messiasgeheimnis als auch Jüngerunverständnis beruhen auf folgenden Voraussetzungen: (1) Die „Auferstehung ist für die Messianität das entscheidende Ereignis“ und (2) Das irdische Leben Jesu wird „zuerst nicht als messianisch gedacht.“ (235)

Mit dieser Schlussbehauptung als dem eigentlichen Hauptergebnis der Untersuchung ergibt sich folgende Argumentationsstruktur:



Man beachte, dass durch die Formulierungen in *s2*, welche das eigentliche Ergebnis der Untersuchung darstellt, **weder** die Idee eines proleptischen Messiasbewusstseins Jesu, also dass sich der irdische Jesus für den zukünftigen Messias hielt, **noch** der Glaube an eine solche zukünftige Messianität schon während seines Erdenlebens, ausgeschlossen sind. Dem entspricht, dass Wrede in seiner Argumentation zu These *a2* ausdrücklich erklärt, dass er „hier die Anschauung Jesu selbst nicht in Ansatz bringe“ (222). Auch wenn er gegen die Idee eines proleptischen Messiasbewusstseins Jesu einige Einwände formuliert (221), schließt er diese nicht völlig aus und lässt die Frage nach dem Messiasbewusstsein Jesu in seiner Argumentation bewusst außen vor (vgl. 222). Wohl formuliert er aber am Schluss von Abschnitt III.1 einen hypothesenartigen Ausblick:

Schlussbemerkung/Hypothese *h1* (Ende Abschnitt III.1): Die Richtigkeit von These *a2* vorausgesetzt, „scheinen wir **in ihr** [= der „Anschauung“ vom Messiasgeheimnis] **ein positives geschichtliches Zeugnis dafür zu haben, dass sich Jesus tatsächlich nicht für den Messias ausgegeben hat.** Diese Frage ist hier jedoch nicht zum Abschluss zu bringen.“ (229; Herv. Orig.)

Selbst in dieser Formulierung ist die Möglichkeit eines proleptischen *Bewusstseins* nicht völlig ausgeschlossen. Entscheidend aber ist, dass es sich hierbei nur um eine Hypothese im

Anschluss an das bedeutende Teilergebnis *a2* handelt. Dieser Hypothese *h1* kann man eine weitere Erwägung Wredes in Anschluss an These *b2* zur Seite stellen:

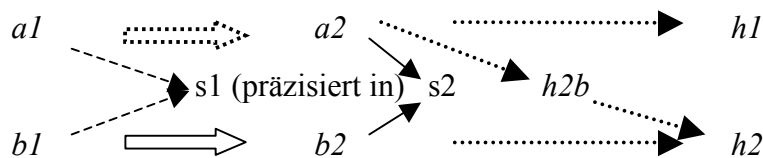
Hypothese *h2* (gegen Ende Abschnitt III.2): Die „Erkenntnis der Messiaswürde“ (und nicht etwa nur ein neues Verständnis über den Sinn seines Todes, vgl. 234) war „der Inhalt der Erleuchtung“ bei den Auferstehungserscheinungen (235).

Diese Hypothese stützt er u. a. mit einer Unterhypothese:

Hypothese *h2b*: „Ist die Messianität ursprünglich von der Auferstehung datiert worden, so liegt der Gedanke sehr nahe, dass nun auch erst der Glaube entstand, Jesus sei der Messias“ (235)

Hier zieht Wrede nun also doch den Schluss von *a2* (dem zeitlichen Prae der von der Auferstehung datierenden Messianität vor der geheimen) darauf, dass auch der Glaube an die Messianität erst mit den Auferstehungserscheinungen entstand. Allerdings handelt es sich hier für Wrede – anders als von *a2* zu *s2* – nicht um einen sicheren, sondern nur um einen wahrscheinlichen Schluss.

Ergänzt man die Thesenstruktur der Hauptargumentation noch um diese ausblicksartigen Hypothesen ergibt sich folgende Grafik:



Nimmt man *h1* (= Jesus habe sich nicht [evtl. zu ergänzen: öffentlich] als Messias ausgegeben) und *h2* (= vor Ostern hat man [also auch die Jünger] nicht geglaubt, dass Jesus der Messias ist) zusammen, dann sieht man, dass Wredes Mutmaßungen im Anschluss an die Ergebnisse der Untersuchung darauf hinauslaufen, dass Jesus sich nicht für den Messias gehalten hat. Man sollte aber nicht übersehen, dass Wrede dies stets nur mit Vorbehalten und nicht als Ergebnis seiner Untersuchung ausgesprochen hat.

Bevor ich zu einer Kritik dieser Thesen fortschreite, soll zur weiteren Klärung eine Reihe von Irrtümern und Missverständnissen in Bezug auf Wrede ausgeräumt werden.

c) Häufige Irrtümer und Missverständnisse über Wredes Messiasgeheimnis-Theorie

Im Verlauf der letzten hundert Jahre haben zahlreiche Vor- und Fehltritte die Wrede-Kritik bei Gegnern wie Freunden überschattet. Aufgrund der Tragweite seiner Thesen und der historischen Skepsis seiner Ergebnisse war es von Anfang an äußerst schwierig, dieses Buch unvoreingenommen zu würdigen.

Einer der hartnäckigsten Irrtümer, der sich bis heute erhalten hat, ist, Wrede habe behauptet, dass Jesus sich nicht für den Messias gehalten oder ausgegeben habe.⁴⁰² Unter b) habe ich

⁴⁰² Vgl. stellvertretend für viele z. B. Schmithals, Evangelium nach Markus I, ²1986, 27; richtig hingegen Räsänen, Messiasgeheimnis, 25f.

versucht, zu zeigen, dass Wrede dies nur in Form der Hypothese (*h1*) geäußert hat, dass das Messiasgeheimnis auf diese Erklärung zu deuten scheine (vgl. 229). In seinem Buch behandle er nur eins von vielen Problemen, die die „evangelische Überlieferung von Jesus als dem Messias“ (Vorwort, V) umgäben, und selbst wenn „die ausgesprochen messianischen Data der Evangelien sehr ungünstig beurteilt[]“ würden, wäre u. U. „die Frage nach dem Messiasbewusstsein Jesu doch noch nicht zur Entscheidung“ [gebracht]“ (ebd.). Das Anliegen des Buches äußert er viel bescheidener: „einige neue Gesichtspunkte in die Diskussion einzuführen“ (ebd.). „Weitere Studien“ zu dem Thema beabsichtige er „folgen zu lassen“ (ebd.) – ein Unternehmen, das er wegen seines frühen Todes am 23.11.1906 nicht mehr einlösen konnte.⁴⁰³

Dem entspricht, dass er im „Messiasgeheimnis“ die Möglichkeit eines proleptischen Messiasbewusstseins Jesu⁴⁰⁴ zwar skeptisch beurteilte (221), aber keineswegs völlig ausschloss.⁴⁰⁵ Vielmehr erklärte Wrede auch in diesem Zusammenhang, dass

„nicht etwa nebenbei entschieden werden [soll], ob Jesus sich wirklich für den Messias gehalten hat. [...] Meine Absicht bei diesen Erörterungen war, ein Fragezeichen zu machen und damit anzudeuten, weshalb ich hier die Anschauung Jesu selbst nicht in Anschlag bringe.“ (221f)

Wredes Theorie hängt nicht an einer Leugnung des Messiasanspruchs Jesu, sondern daran, dass der Idee der geheimen Messianität die der zukünftigen voranging. Von dieser wiederum gelte:

„Sie [*sc.* die mit der Auferstehung beginnende Messianität] **schließt nicht notwendig aus, dass Jesus sich auf Erden den Messias nannte**, noch weniger aber, dass der irdische Jesus einfach nicht als Messias galt.“ (226; eig. Herv.)

Unzutreffend ist daher die folgende Meinung eines frühen Rezensenten:

„Die Theorie W's [*sc.* zur Entstehung der Anschauung vom geheimen Messias] [...] steht und fällt mit der Bejahung und Verneinung der Frage, ob Jesus zu Lebzeiten messianischen Selbstanspruch erhoben hat oder nicht.“⁴⁰⁶

Wenn man dies beachtet, braucht es nicht zu verwundern, dass Wrede in einem Brief an Adolf Harnack vom 2. Januar 1905 schrieb: „Ich bin geneigter als früher zu glauben, daß

⁴⁰³ Noch am 18. Februar 1906 äußerte Wrede in einem Brief an Gustav und Wilhelm Ruprecht die Absicht, ein weiteres Buch zur Messiasfrage folgen zu lassen. Vgl. Rollmann/Zager, Briefe, 33f. Siehe auch Hengel/Schwemer, Anspruch, Vorwort, S. X FN 9).

⁴⁰⁴ Ein proleptisches Messiasbewusstsein Jesu hatte Wrede bereits in Vorträgen im Jahr 1894 vertreten (nach Rollmann/Zager, a.a.O., 29).

⁴⁰⁵ So auch Rollmann/Zager, a.a.O.

⁴⁰⁶ W. Bousset, Messiasgeheimnis, 355; ähnlich W. Baldensperger, Rez. zu Wrede, ThLZ 27 (1902), 399: „der Grundpfeiler seiner ganzen Theorie“. Gegen H. Rollmann / W. Zager, Briefe, 28, die Boussets Urteil zustimmen. Dies gilt ungeachtet des von Wrede im Anschluss an das obige Zitat (Wrede, Messiasgeheimnis, 226) Gesagten, dass er nicht „wüsste [...] wie er [*sc.* der Gedanke der geheimen Messianität] [erst nach dem Leben Jesu] aufgekommen sein sollte, wenn bereits alle Welt wüsste und erzählte, dass Jesus sich offen für den Messias ausgegeben habe“ (ebd.). Denn dass ein offener Messiasanspruch Jesu unwahrscheinlich sei, falls seine These stimme, stellt eine Folgerung, aber mitnichten eine Präsupposition seiner Theorie dar.

Jesus selbst sich als zum Messias ausersehen betrachtet hat.⁴⁰⁷ Die Formulierung „ausersehen“ weist darauf hin, dass er sich seiner früheren Position eines proleptischen Messiasbewusstseins wieder angenähert hat, ohne dass dies einen Widerruf seiner Position von 1901 darstellt.⁴⁰⁸ Über die Gründe für seine nunmehr optimistischere Einschätzung ist nichts bekannt. Vielleicht ist Wrede zwischenzeitlich zu der Auffassung gelangt, dass sich das Messiasgeheimnis alternativ auch aus einer apologetischen Tendenz des Evangelisten heraus erklären lasse. In diesem Fall wäre sein aus der geheimen Messianität hergeleitetes Argument gegen einen offenen Messiasanspruch Jesu hinfällig.⁴⁰⁹ Aber selbst in diesem eher unwahrscheinlichen Fall hätte es immer noch weitere Gründe bedurft, um die von ihm früher (Messiasgeheimnis, 221) gegebenen Einwände gegen ein proleptisches Messiasbewusstsein Jesu zu entkräften.

Die meisten anderen Irrtümer hängen mit der Wrede-Interpretation Rudolf Bultmanns zusammen. Dieser hatte vielleicht als erster Exeget überhaupt sich voll und ganz zur Lösung Wredes bekannt. Dabei hatte er aber dessen Position nicht korrekt wiedergegeben:

„Ob man die Theorie des Messiasgeheimnisses als eine apologetische erklärt [...] oder als **eine Verschleierung der Tatsache, daß der Glaube an Jesu Messianität erst seit dem Glauben an seine Auferstehung datiert**, kann hier auf sich beruhen. Ich halte die zweite Annahme, die Wrede vertreten hat, für die richtige.“⁴¹⁰ (eig. Herv.)

Dabei war bei Wrede weder von „Verschleierung“ die Rede gewesen, noch hatte er es für eine Tatsache gehalten, dass „der Glaube an Jesu Messianität erst seit dem Glauben an seine Auferstehung datiert“, denn, wie wir schon sahen, hatte er die Möglichkeit, dass der Glaube an Jesu Messianität in einem futurischen Sinne schon vorösterlich existierte, nicht völlig ausgeschlossen. Vielmehr hatte Wrede das Messiasgeheimnis als „**Nachwirkung der Anschauung, dass die Auferstehung der Anfang der Messianität ist**“ (Messiasgeheimnis, 228, im Orig. gesperrt), erläutert – ganz unabhängig davon, ob Jesus sich für den Messias gehalten hat oder nicht. Zum Zeitpunkt, als die Vorstellung vom Messiasgeheimnis ausgebildet wurde, habe man geglaubt, dass Jesus mit der Auferstehung Messias geworden sei, was eher einschließt, dass man geglaubt hat, dass Jesus sich schon vorösterlich für den Messias gehalten oder dies erhofft hat, aber eben nur in einem proleptischen Sinne als den futurischen.⁴¹¹ In der Zwischenzeit hätte sich nun aber auch schon eine Tradition gebildet, in der „im Leben Jesu bereits Hinweise auf seine künftige Stellung, Kennzeichen und Äußerungen seiner Messianität gefunden wurden“ (227), d. h. in der Merkmale der künftigen, von der Auferstehung anhebenden Messianität bereits in das vorösterliche Leben Jesu zurückgetragen worden seien, so dass sie als bereits präsent erscheinen konnte. Dies sei ein „sehr natürlicher Vorgang“ gewesen: „Jesus musste doch [...] in seinem Wirken schon etwas

⁴⁰⁷ Dokumentiert bei Rollmann/Zager, 81.

⁴⁰⁸ So völlig zu Recht Rollmann/Zager, Briefe, 32.

⁴⁰⁹ Zu den Indizien, die für diese Vermutung sprechen könnten, siehe unten S.225f.

⁴¹⁰ R. Bultmann, Geschichte, ²1931, 371.

⁴¹¹ „In diesem Momente muss dann allerdings der Titel Messias wirklich noch einen – vom Leben Jesu aus gerechnet – futurischen Sinn gehabt haben. Sonst könnte die geheime Messianität nicht aus der künftigen hervorgegangen sein. Und das ist sie.“ (Wrede, Messiasgeheimnis, 227).

von der künftigen Größe verraten haben, in gewissem Sinne also der Messias gewesen sein“ (227f). Nicht um zu verschleiern, sondern gerade, um dem Glauben an die Messianität von der Auferstehung an – von der man noch wusste, dass dies die ältere Vorstellung gewesen war (228) – weiterhin Geltung zu verschaffen, habe man die messianisierten Züge in der Tradition wieder „halb zurück[genommen]“ (ebd.), indem man sagte:

„er war es zwar eigentlich schon auf Erden, er wusste es natürlich auch, aber er sagte es noch nicht, er wollte es noch nicht sein; und wenn sein Handeln ganz dazu angethan war, den Glauben an seine Messianität zu wecken, so that er doch alles, um sich nicht zu verraten. Denn die Offenbarung sollte nun einmal erst die Zukunft bringen.“ (ebd.)

Dies ist, wie Wrede sich „den Ursprung der Idee“, die er „bei Markus nachgewiesen“ habe, denkt. Die präsentisch-geheime Messianität ist für ihn „eine Übergangsvorstellung“ (alles ebd.) zwischen der futurischen auf der einen und der präsentisch-offenen Messianität auf der anderen Seite.

Neben der oben skizzierten Hypothese, dass die präsentisch-geheime Messianität aus einem kurzzeitigen Nebeneinander von futurischer und präsentisch-offener Messianität entstanden sei, präsentiert Wrede am Schluss dieser Darlegungen etwas überraschend noch einen zweiten möglichen Entwicklungsgang.⁴¹² Demnach könnte die präsentisch-geheime Messianität auch ohne vorherige Existenz einer Tradition mit präsentisch-offener Messianität entstanden sein, und zwar in dem Moment, als man die Messianität in das Leben Jesu zurückdatierte, dabei aber noch durch die ältere Anschauung von der futurischen Messianität gehemmt war. Die präsentisch-offene Messianität wäre in diesem Fall also erst nach der präsentisch-geheimen entstanden.

Dieses Szenario kommt der Vorstellung Bultmanns schon näher, da man hier das Motiv oder Resultat einer „Verschleierung“ bei der Rückdatierung der Messianität in Anschlag bringen könnte. Freilich wird dies auch hier nicht die Intention Wredes treffen, der ja innerhalb des anderen Szenarios von einem „sehr natürliche[n] Vorgang“ der Rückübertragung gesprochen hatte, und der „gehemmte Trieb“ nähme im zweiten Szenario ja gerade Rücksicht auf die ältere Vorstellung, verschleiert sie also nicht wirklich, sondern gibt den Bezügen zur Auferstehung noch Raum – kein wirklich probates Mittel, um zu verschleiern, „daß der Glaube an Jesu Messianität erst seit dem Glauben an seine Auferstehung datiert“.

Aber Bultmann hat nicht nur Wredes Position falsch wiedergegeben, er hat auch, indem er sich wiederholt auf Wrede berief, ohne die Unterschiede zwischen seiner und Wredes Erklärung zu benennen, dem Fehlurteil Vorschub geleistet, dass seine Erklärung mit der von Wrede identisch sei. Zumindest ist Wrede in der Folgezeit fast allgemein durch die Bultmannsche Brille gelesen worden. Besonders deutlich lässt sich das bei Hans Conzelmann erkennen, wenn er schreibt:

„Die Erklärung der Geheimnistheorie durch WREDE und BULTMANN kann als bekannt vorausgesetzt werden: auf der einen Seite ist der Christusglaube da, auf der anderen ein Überlieferungsstoff, in dem das irdische Leben Jesu noch nicht als messianisches erscheint.

⁴¹² Siehe oben (S. 197) das „Szenario 2“ mit dem Zitat aus Wrede, Messiasgeheimnis, 228.

Der Ausgleich wird durch die genannte „Theorie“ gefunden [...]“⁴¹³.

Damit wird die Position Wredes aber einseitig und verkürzt wiedergegeben, denn sie entspricht nur einem der beiden Szenarien. Wenn Conzelmann fortfährt:

„Aber die Formgeschichte selbst dürfte diese Erklärung widerlegen. Zugegeben, daß die messianologische Verarbeitung des Überlieferungstoffes durch die Gemeinde erfolgte; jedenfalls geschah das zunächst ohne die Geheimnistheorie. Als diese entworfen wurde [...], da war wiederum der überlieferte Stoff bereits durch und durch christologisch verstanden und bedurfte in dieser Hinsicht [zur Messianisierung, eig. Anm.] nicht mehr jener Theorie“⁴¹⁴,

trifft dies Wrede überhaupt nicht, sondern entspricht in etwa dem, wie dieser sich die Entwicklung in dem anderen, von ihm ausführlich dargestellten Szenario vorgestellt hat. Von der Frage, ob die Tradition bei der Entstehung der Idee des Messiasgeheimnisses bereits messianisiert war oder nicht, hängt Wredes Erklärung nicht ab; für beide Fälle liefert er ein Szenario. Anders als Conzelmann⁴¹⁵ rechnet er allerdings mit der Entstehung des Messiasgeheimnisses auf der vormk Ebene (dazu mehr unten). Dass es vor Mk bereits messianische Überlieferung gegeben habe, ist für Wrede selbstverständlich (vgl. 237). Eine unsachgemäße Alternative ist es daher auch, wenn Conzelmann Wredes Theorie als eine „historische Hilfskonstruktion“ bezeichnet und dem gegenüberstellt, dass es sich beim Messiasgeheimnis um eine „*theologische* Konzeption“ handele, die Mk „vorgegeben“ gewesen sei (ebd.). Wrede hätte sicherlich keine Probleme damit gehabt, dass Messiasgeheimnis ebenso zu benennen.

Ein weiteres durch die formgeschichtliche Betrachtung des Messiasgeheimnisses entstandenes Fehlurteil findet sich etwa bei Eduard Schweizer, wenn er bemerkt:

„Schon 1901 hat W. Wrede erwiesen, daß das Messiasgeheimnis redaktionelle Konstruktion des Markus ist“⁴¹⁶.

Das haben natürlich erst Dibelius und Bultmann „erwiesen“, Wrede hat so etwas nie behauptet. Vielmehr hat er die Möglichkeit eines Versuchs, Tradition und Redaktion zu scheiden, bereits erwogen, aber für undurchführbar gehalten:

„Wie sich Traditionelles und Eigenes im Einzelnen verteilt, wird auch eine besondere Untersuchung nicht durchweg feststellen können. Man muss es vermischt lassen, wie es ist.“ (146).

⁴¹³ Conzelmann, Gegenwart, 293f (Herv. im Org.). Dieselbe Verzeichnung der Position Wredes findet sich auch in ders., Grundriss, 159.

⁴¹⁴ A.a.O., 294.

⁴¹⁵ Conzelmann hielt die Geheimnistheorie für „den persönlichen Entwurf des Evangelisten“ (a.a.O., 294). Bultmann war diesbezüglich etwas zurückhaltender und sprach lediglich von einer „Theorie des Evangelisten“ (Theologie, 33), was die Möglichkeit offen lässt, dass Mk die *Idee* bereits im Glauben der christlich-hellenistischen Gemeinden vorgefunden haben könnte. Gleichzeitig hielt Bultmann Mk für die Einfügung des Messiasgeheimnisses in bis dato unmessianische Traditionsstoffe, die er auf diese Weise messianisierte, für verantwortlich. Dies stand in klarem Widerspruch zu Wrede, der es erstens für unmöglich hielt, dass Mk den Gedanken des Messiasgeheimnisses neu in eine Tradition eingeführt habe (145), und zweitens von der Existenz einer offen-messianischen vormk Tradition bereits ausging (237; siehe oben).

⁴¹⁶ Schweizer, Frage, 1.

Darüber hinaus hat Wrede die schöpferische Rolle des Mk in Bezug auf das Messiasgeheimnis viel geringer eingeschätzt, als es seit der Formgeschichte der Fall war. Die Idee, dass Mk das Messiasgeheimnis erfunden habe, sei „eine ganz unmögliche Vorstellung“ (145). Selbst die Vorstellung, dass erst Mk den Gedanken in die Tradition eingeführt habe, wird von Wrede verworfen:

„Wie käme Markus dazu, einen solchen Gedanken in eine Tradition einzuführen, die nichts von ihm wusste? Dafür lässt sich keine Erklärung ersinnen.“ (ebd.)

Wenn auch der weitere Gang der Forschung Wrede in dieser Hinsicht widerlegt hat, sollte nunmehr hinreichend klar geworden sein, dass es ein Irrtum ist, wenn man meint, nach Wrede gehe das Messiasgeheimnis auf den Evangelisten Mk zurück. Vielmehr ist der Gedanke des Messiasgeheimnisses ihm zufolge bereits vormarkinisch entstanden und Mk stand „unter seinem Zwange“ (145).⁴¹⁷

Für die vorliegende Arbeit besonders relevant ist ein weiteres verbreitetes Missverständnis, nämlich, Wrede habe behauptet, dass das Jüngerunverständnis ein Bestandteil des Messiasgeheimnisses sei. Vielmehr gilt:

„Ich habe durchweg zwei Gedanken auseinandergehalten: 1) Jesus hat bis zur Auferstehung seine Messianität und Gottessohnschaft verborgen; 2) von den Jüngern wurde er vor diesem Momente nicht begriffen.“ (208).

Wohl seien auf der Ebene des MkEv „die beiden Traditionen bis zu einem gewissen Grad zusammengefloßen“ (236), was er an der Koexistenz von Unverständnis und Geheimhaltung bei den Gleichnissen als auch bei den Leidens- und Auferstehungsweissagungen festmacht (ebd.). Inwieweit die beiden Ideen für Mk eine gedankliche Einheit gebildet hätten, lasse sich nicht eindeutig sagen:

„Man hat wohl den Eindruck, dass Markus die beiden Gedanken als eine Einheit gedacht, d. h., dass er auch bei der Zeichnung des Jüngerunverstandes empfunden hat, die Messianität müsse vor der Auferstehung ein Mysterium bleiben. Allein behaupten lässt sich das kaum.“ (236)

Die Differenzierung der beiden Gedanken von Jüngerunverstand und geheimer Messianität sei aber in Bezug auf die historische Erklärung der Phänomene „besonders wichtig“ (208). Denn:

„Es ist nämlich sofort klar, dass keiner der beiden Gedanken unmittelbar aus dem anderen folgt. [...] Hiernach entsteht die Vermutung, dass beide Gedanken irgendwie einen verschiedenen Ursprung haben. Gleichwohl ist ihre Verwandtschaft gross genug, um es wieder für unwahrscheinlich zu halten, dass sie ihrer Entstehung nach gar nichts mit einander zu thun haben sollten.“ (208f)

⁴¹⁷ Richtig wurde dies bereits von Strecker gesehen, der die Interpretation Wredes daher zu Recht als „traditionsgeschichtlich“ einordnet: „Die konsequente historische Fragestellung hatte durch den Rückgriff auf den urchristlichen Gemeindeglauben und die von ihm getragene Theologie das komplizierte Problem des Messiasgeheimnis einer neuen, traditionsgeschichtlichen Interpretation zugeführt und mit dem Hinweis auf das bisher ungenutzte Gebiet der vorkanonischen Gemeindeüberlieferung der neutestamentlichen Forschung neue Wege geöffnet“ (ders., William Wrede, 77); vgl. auch ders., Geheimnistheorie, 33.

und diese Vermutung wird durch die anschließende Analyse bestätigt (vgl. 235).

„Unsere Untersuchung hat bestätigt, dass die beiden unterschiedenen Gedanken wirklich dem Ursprunge nach auseinander zu halten sind. [...] Der Ausgangspunkt aber erweist sich doch schließlich als einheitlich. Beide ruhen darauf, dass die Auferstehung für die Messianität das entscheidende Ereignis ist, und dass Jesu irdisches Leben zuerst nicht als messianisch gedacht wird.“ (235)

Das Jüngerunverständnis ist für Wrede also kein dem Messiasgeheimnis untergeordneter Bestandteil, auch nicht der „Messiasgeheimnis-Theorie“, wenn man darunter die historische Erklärung versteht, die Wrede dem Messiasgeheimnis als dem Gedanken der geheimen Messianität gegeben hat, denn der Ursprung des Jüngerunverständnisses ist ja ein verschiedener. Dass er dem Jüngerunverständnis in seinem Werk dennoch so viel Aufmerksamkeit entgegenbringt, liegt gerade an diesem unterschiedlichen Ursprung, weil es nach Wredes Erklärung ein zweites unabhängiges Zeugnis dafür liefert, dass der Glaube an Jesu Messianität wahrscheinlich erst mit der Auferstehung entstanden sei (235; vgl. 229).

d) Kritik der Hauptargumentation

Aus der Analyse der Struktur der Arbeit Wredes ergibt sich, dass Wredes historische Argumentation auf zwei Thesen aufbaut, eine für das Messiasgeheimnis, eine für das Jüngerunverständnis. M. E. muss eine Fundamentalkritik Wredes hier und nicht bei seinem historischen Ergebnis ansetzen, wie es in der Vergangenheit viel zu häufig geschehen ist. Denn seine ganze Argumentation steht oder fällt mit der Frage, ob sich im MkEv oder der ihm zugrundeliegenden Gemeindefradition überhaupt der Niederschlag einer Anschauung findet, nach dem die Messianität Jesu *bis zur Auferstehung* ein Geheimnis gewesen sei. D. h. es ist erst einmal zu klären, ob es ein Messiasgeheimnis in der von Wrede behaupteten Form für Mk oder in der vormk Tradition überhaupt gab. Erst wenn sich dies hinreichend begründen lässt, macht es Sinn, den nächsten Schritt zu gehen und Wredes Ansichten über die Entstehung dieser Idee im Urchristentum kritisch nachzuprüfen.

Nach Wrede handele es sich bei der Idee von der bis zur Auferstehung geheimen Messianität

„um eine allgemeine, beherrschende Ansicht von der Messianität, die dem Evangelisten so deutlich ausgesprochen scheint in seinen Angaben, die ihm selbst so selbstverständlich ist, dass er Auseinandersetzungen nicht zu geben braucht.“ (69)

Nun kann Wrede für seine These mit 9,9, der Terminierung des Schweigegebotes nach der Verklärung, nur einen einzigen Beleg auf seiner Haben-Seite verbuchen, in dem auf eine Geheimhaltung „bis zur Auferstehung“ explizit verwiesen wird (vgl. 66f). Zusätzlich kommen sehr viele Texte hinzu, in denen er den Gedanken implizit ausgedrückt findet: zunächst einmal in allen Schweigegeboten (68f) (wozu er im weiteren Sinne auch das „Beiseitenehmen der Kranken“ und die „Absicht, das Inkognito zu wahren“ in 7,24; 9,30f dazuzählt; vgl. 34f); dann in 4,21.22, von wo aus das Reden in Gleichnissen bis zur Zeit der Auferstehung begrenzt wird (69–71); schließlich mit Fragezeichen die „verwandten“ Züge der Reduzierung der Zahl der Anwesenden, des Rückzugs an bestimmte Orte etc. (51–53). Diese imposante Masse sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass das alles Texte sind, die den Gedanken der Geheimhaltung der Messianität bis zur Auferstehung nicht explizit enthalten. Selbst 9,9 sagt nicht, dass es die „Messianität“ ist, die bis zur Auferstehung geheim gehalten werden soll.

Dagegen stehen diejenigen Texte im MkEv, die seiner These zu widersprechen scheinen. Das sind logischerweise alle Stellen, an denen die Messianität Jesu anscheinend schon vor der Auferstehung offenbar wird oder an denen kein Geheimnis aus ihr gemacht wird. Wrede möchte diese

„in zwei Klassen teilen. Die einen ruhen auf dem Gedanken des übernatürlichen Wissens: dahin gehören die Gotteszeugnisse bei der Taufe und Verklärung, die Bekenntnisse der Dämonen und auch eigene Bekundungen Jesu. Hier verträgt sich das Bezeugen und Aussprechen mit dem Geheimnis natürlich aufs Beste. Die andern – man denke [...] an den Einzug, das Bekenntnis vor dem Hohepriester, auch die Anrede Davidssohn im Munde des Blinden u. a. – ruhen an sich nicht auf jener supranaturalen Voraussetzung, sie legen die Erkenntnis der Messianität gewöhnlichen Menschen bei und schließen demnach das Geheimnis einfach aus.“ (237)

Die Belege der ersten Kategorie, zu der er dann auch noch das Petrusbekenntnis zählt (237f), wären demnach so etwas wie die Ausnahmen von der Regel, ohne mit der Regel im Widerspruch zu stehen, weil sie auf ihr als Voraussetzung beruhen: Grundsätzlich ist die Messianität bis zur Auferstehung geheim, aber wenn Gott, Jesus oder die bösen Geister es wollen, offenbaren sie es schon vorher, wem sie wollen. Auf diese Weise kann Wrede die Offenbarungen und Belehrungen Jesu an die Jünger in seine Messiasgeheimnis-Theorie integrieren und somit die Zahl der Gegenbelege schon einmal kräftig reduzieren. Daneben gibt es, wie Wrede anerkennt, aber auch die Fälle, die sich nicht mit der Idee der geheimen Messianität vertragen.

„Anderes aber ist so geartet, dass man es einer Tradition zurechnen muss, die der Vorstellung des heimlichen Christus schon dem Ursprunge nach entgegengesetzt ist. [...] Diese Geschichten rechnen unbefangen mit der öffentlichen Messianität Jesu. Eine solche Tradition hat es also zur Zeit des Markus und vor Markus sicher schon gegeben.“ (237)

Leider gibt Wrede keine komplette Liste von den hierzu zählenden Stellen und bietet auch keine systematische Untersuchung, wie sich die seiner Theorie widersprechenden Texte jeweils konkret in seinem Sinne erklären ließen. Aber er nennt einige Stellen (vor allem 10,47f; 11,1–10; 14,61f; vgl. S. 69.237) und gibt drei Gründe für die Existenz dieser Stoffe im MkEv trotz der mk Auffassung vom geheimen Messias an, in steigender Bedeutung: 1. mangelhafte Durchführung der Anschauung (125; vgl. auch 69); 2. Übernahme traditioneller Stoffe, in denen der Gedanke der geheimen Messianität nicht lag (ebd.); 3. der innere Widerspruch, mit dem der Gedanke innerhalb eines Lebens Jesu behaftet sei (125f); 4. letztlich aber im Charakter des Schriftstellers, „der gar nicht empfand, welche Folgerungen die Reflexion aus jedem der beiden [sich einander widersprechenden, e. A.] Gedanken für das Geschichtsbild ziehen muss“ (128). Anhand der Angaben zur Vereitelung von Jesu Geheimhaltungsabsicht in 7,24.36 und 1,45 schließt Wrede, dass für den Erzähler „immer beides von Bedeutung [sei]: das Aussprechen der grossen Wahrheit und das Verbot des Aussprechens. ... Der Evangelist hat zwei entgegengesetzte Motive, in seinem Bewusstsein aber stossen sie sich nicht.“ (ebd.)

Die Frage ist, ob Wrede mit seinem Bild von Markus als eines Schriftstellers, der nur geringe Fähigkeiten zur geschichtlichen Reflexion habe (133) und „etwas unbeholfen aus Gedanken Geschichte zu formen sucht“, den literarischen Befund trifft und die Probleme lösen kann, oder ob nicht die Unterstellung dieser „dogmatischen“ Idee in ihrer strikten Form viele der

genannten Schwierigkeiten erst provoziert. Aber selbst wenn Wredes Sicht des Evangelisten als jemand, der unbekümmert Texte wie 10,47f; 11,1–10; 14,61f in sein Evangelium integrieren und gleichzeitig an vielen anderer Stellen der Idee Ausdruck verleihen kann, dass die Messianität bis zur Auferstehung ein Geheimnis ist, zutreffend wäre, wäre damit noch nicht die Richtigkeit der Wrede'schen These, sondern höchstens ihre Möglichkeit beweisen. Denn damit entkräftet er lediglich das Gegenargument der zahlreichen Widersprüche zu dem Gedanken der geheimen Messianität, welcher laut Wrede ja „viele Worte Jesu, zahlreiche Wundergeschichten und überhaupt den gesamten Verlauf der Geschichtserzählung [beherrsche]“ (114).

Die Gegenbelege sprechen m. E. doch eher dafür, dass Mk die Idee der bis zur Auferstehung geheimen Messianität in der von Wrede behaupteten Gestalt gar nicht kannte oder zumindest in seinem Evangelium nicht vertritt. Im Rahmen einer synchronen Textanalyse, die das MkEv in seiner jetzigen Gestalt als eine literarische Einheit auffasst, lässt sich seine These jedenfalls nicht halten. Dagegen spricht vor allem der Plot der sukzessiven Ausweitung des Wissens um die Messianität und Gottessohnschaft Jesu – erst nur Gott, dann Jesus und die Geister, dann die Jünger, dann im Anschluss an Bartimäus die Volksmenge, dann das Synhedrium, schließlich der Hauptmann am Kreuz. Hier war die ältere Forschung Wrede gegenüber im Recht, dass es so etwas wie eine sukzessive Enthüllung der Messianität im Evangelium gibt. Die Gegner Jesu aber werden seine Messianität erst bei der Parusie erkennen (14,62). Insofern bietet die Auferstehung hier keine weitere Enthüllung der Messianität, so dass am Plot nicht erkennbar ist, inwieweit die Auferstehung das Ende des Messiasgeheimnisses sein soll. Zudem dürfte das Messiasbekenntnis des Petrus (8,29) im Gesamtaufbau des MkEv eine wesentlich bedeutendere Rolle zukommen, als Wrede ihm zugestehen wollte. Zumindest die Jünger kennen – trotz des darüber hinaus anhaltenden Jüngerunverständnisses – von nun an zumindest einen Teil der Identität Jesu.

Das Verbot in 9,9 lässt sich auch anders, als Wrede es möchte, erklären. Zunächst einmal sagt der Vers ja im Kontext nicht, dass die Messianität bis zur Auferstehung grundsätzlich und nur bis dahin ein Geheimnis sei, sondern dass die drei Jünger „niemandem, was sie sahen, erzählen sollen, bis der Menschensohn von den Toten auferstünde.“ Dabei deutet ἃ εἶδον zunächst einmal auf den konkreten Kontext der Verklärungsparikope. Einen Hinweis darauf, dass der Leser von hier aus eine Verallgemeinerung auf alle Schweigegebote geschweige denn auf ein Messiasgeheimnis tätigen sollte, gibt der Autor nicht. Alternativ könnte man z. B. vermuten, wie schon vor Wrede behauptet wurde, dass der Hinweis auf die Auferstehung des Menschensohns in Beziehung zum Inhalt des Gesehenen stünde: Die verklärte Auferstehungsgestalt des Menschensohns haben sie proleptisch auf dem Berg gesehen. Das Schweigegebot bedeute dann eventuell nur: Sie sollen nichts davon erzählen, bevor es eingetroffen ist.

Andererseits wird man von dem Inhalt des Gesehenen und Gehörten (V.7) doch auch darauf schließen dürfen, dass die Jünger nach der Auferstehung auch von seiner Messianität reden dürfen, somit das Schweigegebot von 8,30 ebenfalls spätestens mit der Auferstehung obsolet wird. Das heißt, dass die Zeit nach der Auferstehung, und das ist die Zeit der Gegenwart des Lesers, als eine Zeit qualifiziert wird, in der es geboten ist, nicht zu schweigen, sondern zu reden (vgl. auch 13,10). Dies könnte auch der Sinn des abrupten Evangelien schlusses 16,8 sein. Während den Frauen geboten wird, den Jüngern und Petrus zu sagen, dass Jesus ihnen

nach Galiläa vorgehe, sagen sie niemandem etwas (οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν). Nun könnte diese Nachricht, wenn schon nicht auf der Ebene der Erzählung, so für den Leser die Bedeutung haben, von diesem merkwürdigen Ende noch einmal in den Galiläa-Teil zu schauen. Sucht man darüber hinaus nach einer Parallele für das Schweigen der Frauen, so erinnert man sich an die Schweigegebote: Die größte terminologische Nähe zu 16,8 begegnet dabei in 1,44, relativ am Anfang des Galiläa-Teils mit der Formulierung μηδενὶ μηδὲν εἶπης. Ironischerweise aber geht dieser hin, verkündigt viel und verbreitet das Wort (1,45a: ὁ δὲ ἐξεληθὼν ἤρξατο κηρύσσειν πολλὰ καὶ διαφημίζειν τὸν λόγον). Dieser tut – entgegen der Vorschrift Jesu – genau das, was die Frauen nach der Auferstehung hätten tun sollen. Wird das Schweigen der Frauen trotz des Auftrags zu reden (16,8) im Kontrast zu der früheren Verkündigung trotz Schweigegebot gesehen, dann ergibt sich hieraus, dass übereinstimmend mit 9,9 die Zeit des Schweigen-Sollens für die Jünger und damit für den Leser tatsächlich mit der Auferstehung enden soll.

Diese Auffassung steht nicht notwendig in Widerspruch zu Wredes Hauptthese eines „Dogmas“ der bis zur Auferstehung geheimen Messianität, doch hat Markus diese Auffassung angesichts der zahlreichen Belege, an der die Messianität schon vorher bekannt wird, nicht vertreten. Diejenigen, die mit Wrede an der Existenz der Idee einer bis zur Auferstehung geheimen Messianität festhalten wollen, müssten sich somit auf ein vormk Verständnis von 9,9 oder einem der übrigen Textbelege beziehen. Solange die Vorstellung von der bis zur Auferstehung geheimen Messianität gar nicht nachweisbar ist, entfällt natürlich auch die historische Ableitung, unabhängig davon, ob die Existenz einer solchen Anschauung einen Messiasanspruch Jesu begünstigt oder torpediert.

Dass auch das Jüngerunverständnis jene Idee nicht beweisen, sondern höchstens bestätigen kann, hat schon Wrede selbst deutlich gemacht. Wir wenden uns nun seinen Ausführungen zum Jüngerunverständnis im Detail zu.

e) Wredes Behandlung des Jüngerunverständnisses (Näherbetrachtung)

aa) Zum Jüngerunverständnis im MkEv (81f; 93–114; 235f)

Mit einer Besprechung der Leidens-, Sterbens- und Auferstehungsweissagungen (Mk 8,31f; 9,31; 10,32–34 und 9,9)⁴¹⁸ beginnt Wrede nach der Untersuchung der „Selbstverhüllung des Messias“ (22–81) das dritte Kapitel des ersten Abschnitts „Die Verborgenheit trotz der Offenbarung“ (81–114). Denn die Notwendigkeit von Leiden, Sterben und Auferstehen sei ebenfalls als Geheimnis gedacht.⁴¹⁹ An diesen Texten sei nun aber auffällig, „dass **diese Weissagungen von den Jüngern nicht verstanden wurden**“ (81; Herv. im Orig. gesperrt).

⁴¹⁸ Vgl. a.a.O., 82–92: Bei diesen handele es sich um Gebilde altchristlicher Apologetik (90) ohne einen historischen Kern im Leben Jesu (90–92).

⁴¹⁹ Aus 9,30f gehe hervor, dass es sich bei der Notwendigkeit von Leiden, Sterben und Auferstehen ebenfalls um einen „Gegenstand der Geheimhaltung“, also um ein Geheimnis handele (80). Für Wrede ist also nicht nur die Identität Jesu im MkEv Geheimnis, sondern seine gesamte Lehre, „weil sie der Menge ganz verborgen wird“ (ebd.). Schon in Bezug auf Wredes eigene Interpretation des MkEv erweist sich „Messiasgeheimnis“ als

Dabei wendet er sich zunächst gegen die pädagogisch-psychologische Auslegung Weizsäckers und Zahns⁴²⁰, nach der Jesus sich besonders um das Verständnis der Jünger bemüht habe, diese die Weissagungen wegen der Anhänglichkeit an alte Vorstellungen aber nur langsam hätten begreifen können. Demgegenüber macht Wrede geltend, dass sich im Evangelium weder ein Bemühen Jesu noch ein Fortschritt im Begreifen der Jünger finden lasse (93). Die eigene Auslegung setzt bei 9,10 und 9,32 ein: 9,10 meine mit dem „Festhalten“ vermutlich nicht das Halten des Schweigegebotes, sondern das In-Erinnerung-Halten des Wortes von der Auferstehung (94). Dieses „halten sie [...] fest, man möchte hinzudenken, um es für eine Zeit zu bewahren, in der dann das Verständnis kam.“ (95). In der Zwischenzeit fehle ihnen hierzu sogar das bloße Wortverständnis: „Sie fragen sich: **Was ist und bedeutet** dies von Jesus eben gebrauchte Wort der Auferstehung?“ (95, Herv. im Orig.). Andere Erklärungen, mit denen man das Nichtverstehen zu verstehen sucht, entsprächen nicht dem Wortlaut der Frage in 9,10 (94f). In Lk 9,45 scheine das Nichtverstehen auf göttlicher Absicht zu beruhen, und so denke wohl auch Mk an „ein ganz eigentliches, krasses ἀγνοεῖν“ (95; vgl. Mk 9,32). Eine solche Darstellung sei nicht historisch (ebd.). Welchen Sinn hat sie dann?

„Der Gedanke an das Messiasgeheimnis liegt hier doch sehr nahe. Wir haben, wenn nicht ihn selbst, so doch einen nah verwandten Gedanken vor uns. Man kann es so ausdrücken: Jesus **macht** zwar seinen Jüngern gegenüber aus seinem Leiden und Auferstehen kein Geheimnis, aber es **bleibt** ihnen ein Geheimnis. Nachher, ist stillschweigends hinzugedacht, d. h. natürlich von der Auferstehung an, fälltts ihnen wie Schuppen von den Augen.“ (ebd.; Herv. im Orig. gesperrt).

In diesem Sinn interpretiert Wrede auch 10,32 (96–98) und 8,32f (98–101): An beiden Stellen verraten die Reaktionen der Jünger ihre Betroffenheit (10,32) bzw. das Auftreten des Petrus (8,32), dass sie den Sinn der Weissagungen zwar in gewisser Weise verstanden haben, in gewisser Weise aber auch nicht – und letzteres ist das Entscheidende. Denn sonst hätte sich Petrus gegen die Worte Jesu „nicht zur Wehr“ (99) gesetzt, und die Jünger wären Jesus „willig und leicht“ (97) nach Jerusalem gefolgt.

Es ergibt sich, dass die Jünger bei den vier Weissagungen stets

„als blind und unverständlich gegenüber dem göttlichen Geheimnis erscheinen. Das ist Schema.“ (101).

Somit handele es sich um „Gedanken des Autors oder seiner Zeit“, „nicht aber [um] wirkliche[] Geschichte“ (ebd.).

Das Nichtverstehen beschränkt sich aber nicht nur auf die Todes- und Auferstehungsweissagungen, sondern:

„Nach dem Markusevangelium zeigen sich die Jünger im ganzen Verlaufe der Geschichte

Oberbegriff für die mk Geheimniskonzeption daher als zu kurz gegriffen (siehe die Liste von Geheimnis-Inhalten ebd!).

⁴²⁰ Wrede (Messiasgeheimnis, 93 FN 1) verweist auf Weizsäcker, Untersuchungen, 476.478.480.486.507.546 und Zahn, Einleitung, 226.

unfähig, Jesus zu begreifen“ (ebd.),

wozu er auf 4,13; 4,40f; 6,50–52; 7,18; 8,16–21; 9,5f; 9,19; 10,24 und 14,37–41 verweist (101–103). Diese Liste ist nicht erschöpfend, sondern beschränkt sich auf „denjenigen Stoff, der ebenso sichtlich die Anschauung des Markus ausprägt, wie er ungeschichtlich ist.“ (106). Hinzufügen könnte man 10,13; 10,38; 14,29ff; 14,50:⁴²¹

„Sicher hat Markus in der Flucht der Jünger (14,50) bei der Gefangennahme Jesu dieselbe Haltung wiedergefunden, die er in seinem ganzen Evangelium gezeichnet hat.“ (106)

In 14,29 „liegt nicht das Motiv des Unverstandes vor, aber auch diese Stelle ist den Jüngern nicht günstig.“ (ebd.)

Die deutlichen Texte enthalten alle „eine feste Vorstellung von der Haltung der Jünger“ (103), und zwar eine des Unverstandes gegenüber den Worten und noch deutlicher, „wenn eine mächtige That des Herrn ihnen die Augen öffnen könnte“ (ebd.). „Mangel an Einsicht, [...] Mangel an Glauben, [...] Staunen, [...] Furcht“ sind für Wrede „[l]eicht verständliche Varianten der Vorstellung“ (ebd.); denn:

„Erkenntnis und Glauben fallen für Markus nahezu zusammen. Die Furcht setzt das Fehlen der Erkenntnis voraus, ebenso das Staunen.“

Diese Texte seien mit denen bei den Weissagungen so verwandt, dass sie als genauso unhistorisch gewertet werden müssen wie jene (104). Als ein besonders deutliches Beispiel hebt er die beiden Stellen 6,50–52 und 8,16–21 hervor: In 6,52

„legt er ihnen [...] ausdrücklich den Unverstand bei, sie hätten nach der vorangegangenen Speisung noch nicht gemerkt, dass Jesus Wunderkraft besitze. [...] Ebenso stark ist es, wenn sie beim Sauerteig der Pharisäer und des Herodes meinen, Jesus hätte ihren Mangel an Brot im Auge. Man denke sich das Bild der wirklichen Jünger und lege ihnen die Vorstellung bei, Jesus wolle sie warnen, von „den“ Pharisäern oder von Herodes Sauerteig zu holen!“ (104f)

6,52 und 8,19f stammen überdies vom Evangelisten und nicht aus der Überlieferung (105).

Aber verträgt sich diese „ungünstig[e]“ Zeichnung der Jünger (106) mit ihrer schon damaligen Hochschätzung? „[D]urchaus“ (107), sagt Wrede:

„Denn diese gilt eben, sofern es sich um die Personen handelt, den späteren Aposteln, den Aposteln, die nach der Auferstehung Jesu keine Stumpfheit und keine Blindheit mehr kennen. Eben das, was sie nachher geworden sind, tritt in das hellste Licht durch das, was sie vorher waren. Daneben spielt eine andere Kontrastwirkung mit: ihr Unverstand bildet eine Folie für Jesu Höhe und Grösse.“ (ebd.)

Es handele sich auch auf keinen Fall um eine Polemik:

„Wer einen Augenblick auf den Gedanken käme, dass Markus den Jüngern abgeneigt sei, wird ihn doch sofort wieder fallen lassen. Im Gedanken des Evangelisten verunehrt es die Jünger gar nicht eigentlich, dass sie sich so benehmen; denn während des Lebens Jesu, sagen

⁴²¹ In einer Fußnote (104 FN 3) weist er auch noch auf 8,4 hin.

wir: während der Zeit des Geheimnisses, ist das ganz natürlich. (106f)

Dies erhärtet er mit Barn 5,9, wo sich der Tadel der Apostel auch nicht auf die Zeit ihrer Apostelschaft beziehe (108).

Aus all dem solle deutlich geworden sein, dass es „prinzipiell verkehrt“ sei, „einen Fortschritt in der Erkenntnis der Jünger [...] zu suchen“ (108; Text im Orig. teilweise herv.). Von hier aus wendet er sich noch einmal gegen alle Auslegungen, die die Möglichkeit einer Entwicklung im Jünger(un)verständnis konstatieren (108–110): Gegen die Meinung, dass οὐπω in 8,17 eine Steigerung des Tadels gegenüber 7,18 darstelle, „da sie ja inzwischen immer neue Gelegenheit gehabt haben, sich im Verstehen seiner Lehrweise zu üben“ (so B. Weiss⁴²²), macht Wrede geltend, dass es schon in 4,40 οὐπω hieß (vgl. 108):

„In Wahrheit heißt es immer οὐπω; während des Zusammenlebens der Jünger mit Jesus. Das Wort könnte auch schon im ersten Kapitel des Evangeliums stehen. Es drückt sich darin aus, dass die Jünger nach dem, was sie von Jesus sehen und hören, durchaus zur Erkenntnis kommen müssten, wenn nicht eben ihre Augen gehalten wären.“ (109)

Dementsprechend kann er auch die Idee einer durch 8,17f motivierten „Vorbereitung“ weder negativ – das Unverständnis steigernd – „auf ihren gänzlichen Mangel an Verständnis für die Leidensweissagungen“ hin (so Holtzmann⁴²³) noch positiv – zum Verstehen fortschreitend – als Kontrast zum Petrusbekenntnis (so Hilgenfeld⁴²⁴) gelten lassen (108 Anm. 2). Ferner wird der „Gedanke[] einer Erziehung der Jünger bei Markus“ (so vor allem A. Klostermann und Zahn⁴²⁵) ein weiteres Mal abgewiesen (109).⁴²⁶ Schließlich verwirft er auch die Idee einer

„Stufenfolge [...]: zuerst allgemeines Nichtverstehen, dann Verständnis der Messianität Jesu (827ff.), von da an nur noch Unfähigkeit, die Art dieser Messianität, d. h. den Leidensgedanken zu begreifen.“ (109)⁴²⁷

Denn in der zweiten Hälfte des Evangeliums begegne an „Stellen wie 9,5.6 und 9,19“ (110) ein Jüngerunverständnis auch außerhalb der Weissagungen. Außerdem unterscheide sich das Unverständnis bei den Weissagungen nicht von dem in den übrigen Texten:

„Die völlige Gleichartigkeit aller anderen Proben des Jüngerverständnisses [außerhalb der Weissagungen, e. A.] deutet nur auf eine einzige sich gleich bleibende Anschauung hin. Einen Wink, der dennoch auf jenen Fortschritt hindeutete, sucht man vergebens.“ (109; vgl. auch 110)

Dem fortgesetzten Unverständnis stehe als Korrelat die „fortgesetzte[] Offenbarung“ (111) an die Jünger gegenüber (111-113). Diese Idee finde sich ausgesprochen in 4,11a und zeige sich

⁴²² B. Weiss, Marcusevangelium, 275.

⁴²³ Holtzmann, Hand-Commentar, 191 zu Mk 8,17 (siehe oben).

⁴²⁴ Hilgenfeld, Markusevangelium, 56.

⁴²⁵ A. Klostermann, Markusevangelium; Zahn, Einleitung. Siehe dagegen bei Wrede auch 41ff

⁴²⁶ Vgl. Wrede, Messiasgeheimnis, 41ff.93 und den Exkurs III „Der Erziehungsgedanke bei Markus nach Klostermann und Zahn“, ebd., 260/263.

⁴²⁷ Das entspricht der Position Volkmar (siehe oben S. 187f). Wrede redet pauschal von einer Meinung der „Kritik“ (a.a.O., 109) ohne Verweis auf Namen oder Literaturangaben.

an den vielen Stellen, an denen die Jünger (oder einzelne von ihnen) in besonderer Weise Empfänger von Lehre und Vollmacht sowie Zeugen außergewöhnlicher Wunder werden (111f). Diese Offenbarungen bleiben ihnen zwar „ob ihres Unverständs verschleiert“ (112), sie werden ihnen aber doch zuteil und – Mk sagt es nicht ausdrücklich, seine Meinung könne aber nicht anders sein – „führen bei ihnen eine Art latenten Daseins, bis die Zeit kommt, wo die Binde von ihren Augen genommen wird, d. h. bis zur Auferstehung“ (113). Daneben findet sich auch der Gedanke, dass dem Volk die Offenbarung vorenthalten wird. Auf diesem liege aber mit Ausnahme von 4,12 kein Nachdruck, bilde also eher die negative Folie für die Jünger als Empfänger der Offenbarung (113f).

Abschließend fasst der Breslauer Gelehrte das bisherige Ergebnis wie folgt zusammen:

„Wir finden bei Markus zwei Gedanken:

- 1) Jesus hält seine Messianität, so lange er auf Erden ist, geheim.
- 2) Den Jüngern freilich offenbart er sich im Gegensatz zum Volke, aber auch ihnen bleibt er in seinen Offenbarungen einstweilen unverständlich. Beiden Gedanken, die vielfach ineinander übergehen, liegt die gemeinsame Anschauung zu Grunde, dass die wirkliche Erkenntnis dessen, was er ist, erst mit seiner Auferstehung beginnt.“ (114; im Original alles durch Sperrschrift hervorgehoben).

Gegen Ende seiner Untersuchung wendet sich Wrede noch einmal dem Jüngerunverständnis im MkEv zu, indem er fragt, wie sich „die Darstellung des Markus zu der *ursprünglichen* Gestalt der nachgewiesenen Anschauungen [gemeint sind die beiden Gedanken (s.o.): 1. Verbergen der Messianität bis zur Auferstehung (209); 2. Verständnislosigkeit der Jünger vor der Auferstehung (229)] [verhält]“ (235; Herv. im Orig. durch Sperrschrift).

„Man hat wohl den Eindruck, dass Markus die beiden Gedanken als eine Einheit gedacht, d. h. dass er auch bei der Zeichnung des Jüngerunverständes empfunden hat, die Messianität müsse vor der Auferstehung ein Mysterium bleiben. Allein behaupten lässt sich das kaum. Gewiss ist nur, dass die beiden Traditionen bis zu einem gewissen Grade bei ihm zusammengefloßen sind.“ (236)

Geheimhaltung und Jüngerunverstand berühren sich seiner Meinung nach bei den Parabeln und den Leidens- und Auferstehungsweissagungen, weil es sich bei beiden um „absichtlich geheime[] Belehrung“ handele, die von den Jüngern nicht ohne Weiteres verstanden werde.

bb) Zum Jüngerunverständnis in den übrigen Evangelien (Matthäus 157–163; Lukas 164–172; Johannes 182–198)

Im zweiten Abschnitt des Buchs „Die späteren Evangelien“ beschreibt Wrede die Anschauungen der übrigen Evangelien in Bezug auf die Jünger und ihr (Nicht-) Verstehen.

Bei *Matthäus* „lautet [das Urteil über die Jünger] [...] wesentlich anders als bei Markus“ (157). Sie seien „die wahrhaft Empfänglichen und Verständlichen“ (ebd.), was die Zusätze 13,16f und 13,51, die Auslassungen des Unverständnisses bzw. von Furcht und Staunen aus Mk 9,10 und 10,32 sowie die „offenbare[n] Korrektur[en]“ Mt 8,27 par Mk 4,41, Mt 14,33 par Mk 6,52 und Mt 17,23 par Mk 9,32 beweisen (157f). Entsprechend werde sich auch in der Zebedaidenbitte die Einführung der Mutter 20,20f daraus erklären, dass die Bitte „für die beiden Apostel selbst zu thöricht“ sei (158f).

Auf der anderen Seite finden sich auch Unverständnistadel (15,16; 16,9); Tadel von Furcht und Kleinglauben (8,26; 14,31) und die Anrede des Petrus als „Satan“ 16,23 im MtEv. Diese Stellen heben das obige Urteil aber nicht auf; sie erklären sich daraus,

„dass Matthaeus es nicht vermocht hat, die Beweise der Schwäche und Unfähigkeit der Jünger [...] ganz auszutilgen, er zeigt darin die Halbheit des Späteren. [...] So sind zwar einige momentane Schwächen der Erkenntnis im Bilde der Jünger zurückgeblieben. Aber diese belasten sie nicht allzu sehr.“ (159)

Die Änderungen des Mt lassen sich leicht mit der Hochschätzung der Apostel erklären, da er die „Scheidung der Jünger vor der Auferstehung und der späteren Jünger“ nicht mehr kenne (160) und ihm die Darstellung des Mk daher „bedenklich“ (ebd.) werden musste. Entsprechend werde auch die Kehrseite zum Mk Unverständnis, „ihre besondere Dignität als Offenbarungsempfänger und demnach ihre Scheidung von der Masse“ (ebd.), bei Mt beibehalten und verstärkt (160–162). So sei

„die Anschauung des Matthaeus von den Jüngern in ihrem Kerne nichts weiter [...] als die allgemeine kirchliche Anschauung, dass sie die massgebenden Zeugen des Lebens Jesu und die Urempfänger und legitimen Repräsentanten seiner Lehre sind.“ (163).

Hingegen bereite es bei *Lukas* mehr Schwierigkeiten, seine Auffassung genau zu bestimmen (163). Dankenswert sei, dass dieser nun erzählt, was sich bei Mk vielleicht in dem verlorengegangenen Schluss befunden haben könnte (164), nämlich „wie der auferstandene Jesus den Jüngern das einst Verschleierte durch ausdrückliche Belehrung förmlich aufdeckt“ (165; vgl. Lk 24,25f.44ff):

„Diese Belehrung dient also nicht der unmittelbaren Überführung von der Realität der Auferstehung, [...], sondern sie hat ihren Zweck in sich selbst. Sie ist das Gegenbild oder die einfache Ergänzung zu der früheren Haltung der Jünger. Dem Rätsel folgt die Lösung, das blinde Auge wird aufgethan.“ (ebd.)

Diese „Idee einer zweiten und höheren Periode der Jüngerbelehrung“ (166), die in der Folgezeit bedeutend wurde, begegne im 1k Doppelwerk zum ersten Mal, und Act 1,3 bestätige, dass sie „in unverkennbarem Zusammenhange mit der Anschauung“ vom Geheimnis stehe (165f). Bei diesem Geheimnis handele es sich an dieser Stelle für Lk um „die Notwendigkeit des Leidens und Sterbens“ (166). Daher kann Lk „bei den Leidensweissagungen die Erklärungen des älteren Evangelisten über die Jünger ungeschwächt“ übernehmen oder sogar überbieten (vgl. Lk 9,45 par Mk 9,32; Lk 18,34), wobei der „Gedanke der göttlichen Absicht des Nichtbegreifens“ deutlich hervorgehoben werde (Lk 9,45; 18,34) (alles ebd.). Dennoch sei – anders als bei Mk – die „Thorheit und Blindheit der Jünger [...] im Allgemeinen kein hervorstechender Zug der Schilderung“ (167): Das Unverständnis aus Mk 4,13; 6,52; 7,18; 8,16ff kehrt nicht wieder (167f), was aber nicht beweiskräftig ist, da die drei letztgenannten Stellen in die sog. „große Lücke“ (6,45–8,26) fallen (168), wiewohl Wrede glaubt, dass Lk auch diesen Teil des Mk kannte. Es fehlen auch das Widersetzen des Petrus gegenüber der Leidensankündigung inklusive der Satansanrede (Mk 8,32f) sowie die Notiz der Jüngerflucht (Mk 14,50) und deren Weissagung (Mk 14,27; vgl. 168: Lk 22,31f „klingt wesentlich milder“) (167f). Hingegen fügt er beim Schlafen der Jünger in Gethsemane (24,45) ἀπὸ τῆς λύπης hinzu, wodurch es „zu einer Äußerung

entschuldbarer und fast rührender menschlicher Schwäche zu werden [scheint]“ (167). Daher drücke auch der Schlaf in 9,32 keinen Tadel aus, sondern soll „[v]ielleicht die thörichte Rede des Petrus [9,33] erklären“ (ebd.). Auf der anderen Seite begegnen bei Lk ein Tadel in 8,25 (vgl. Mk 4,40), Furcht und die Frage „Wer ist denn dieser...“ in 8,26 (par Mk 4,41), das Unvermögen, einen Dämon auszutreiben (9,40 par Mk 9,18) und das Vorhandensein von φιλονεικία („Streit(sucht)“ 22,24) (168). Angesichts dieses Befunds fehlt dem Wissenschaftler zwar der Beweis, aber es ergebe sich „ein sehr starker Eindruck [...], dass Lukas die Anschauung des Markus von der Unfähigkeit der Jünger nicht mehr hat, und das Beibehalten mancher Züge bereitet dabei keine Schwierigkeit.“ (169).

Aus Lk 19,11; 24,21 und Act 1,6 ergebe sich, dass Lk die Jünger von ihren israelitischen Erwartungen her begriff, was erklärt, weshalb sie vor allem dem Leiden Jesu verständnislos gegenüber standen (169f). Im Vergleich mit Markus stellt seine Anschauung daher eine „halbe Historisierung“ (171) dar, denn auf der einen Seite denkt er sich die Jünger als Juden, die – ohne daraus einen moralischen Vorwurf zu erheben – geschichtlich bedingt einfach nicht wussten, dass vor der messianischen Herrlichkeit das Leiden steht (vgl. 170f); auf der anderen Seite bleibt aber auch der dogmatische Gedanke bestehen: „Sie sollten es nicht merken! Gott selbst verbarg es ihnen.“ (171) Daher sei „in der Vorstellung des Lukas zweierlei zusammengeschmolzen [...], nämlich eine allgemeine Anschauung über den jüdischen Horizont der Jünger und der dogmatische Gedanke vom Mysterium des Leidens.“ (172)

Eine dem MkEv ganz eng verwandte Vorstellung „hinsichtlich der Jüngererkenntnis“ (185) begegne im *Johannesevangelium*. Denn wie aus Jh 2,22; 12,16; 20,9 hervorgehe, beginne „mit der Auferstehung oder Verherrlichung Jesu für die Jünger eine Phase höherer Erkenntnis“ (183). Entsprechend lassen sich auch 13,7 und 13,28 verstehen. Diese Idee „beherrsch[e]“ sogar das Evangelium, was sich vor allem in den Abschiedsreden zeige (185): 14,20; 16,12 und 16,25 blicken auf den Moment der Verherrlichung Jesu voraus und kündigen den Jüngern „eine Periode des Wissens als das Widerspiel der früheren Zeit“ (ebd.) an, in der sie noch nicht „erkannt“ haben. Jesus bemerkt aber auch, „dass er den Jüngern in der Gegenwart nicht alles sagen **will**, oder dass er [seine Rede] in rätselhafte Bilder hüllt“ (186; Herv. im Orig. durch Sperrschrift; vgl. 16,12.25):

„Und doch erscheint dies Verbergen und Verschleiern nicht als der eigentliche Wille, als der Wunsch Jesu, [...]. Die Schwäche der Jünger ist zu groß, um alles aufnehmen zu können [...] Das Verschweigen oder Zurückhalten Jesu nimmt so die Form einer natürlichen und nötigen pädagogischen Maßregel an. Der eigentliche Grund liegt in dem Abstände zwischen der Fähigkeit der Jünger und dem transzendenten Charakter der Lehre Jesu.“ (186)

Den Aussagen Jesu entspreche in den Abschiedsreden die Schilderung der Jünger (190: 14,5.8; 16,17f). So zeige Philippus 14,8 „seinen völligen Unverstand“ (190), indem er in einer für die Missverständnisse des JhEv typischen Weise „alles sinnlich = eigentlich versteht“ (ebd.). Zwar scheinen sie am Schluss der Rede zu verstehen und zu glauben (16,29f; vgl. auch 17,7). Aber man dürfe daraus nicht

„schliessen, dass der Evangelist im Ernste mit einem Umschwunge der Jüngererkenntnis unmittelbar vor Jesu Tode rechnet. [...] Denn der Evangelist sagt ja zu deutlich, dass die Erleuchtung der Jünger erst nach dem Tode Jesu zu erwarten ist.“ (191)

Außerdem zeige schon 16,32, „dass sich die Ansicht über die Schwachheitsperiode der Jünger keineswegs ändert. Sie behält vielmehr das letzte Wort.“ (ebd.) Entsprechend lautet das Fazit:

„Der Evangelist schildert also bewusst den Erkenntnismangel der Jünger, und er gibt damit den Worten von dem künftigen Geistesunterrichte die Folie.“ (ebd.)

Der Inhalt dessen, was Jesus verhüllt und die Jünger entsprechend nicht verstehen, besteht trotz der Verweise auf eine künftige Offenbarung (185: 14,20; 16,12.25; vgl. 193) aus nichts anderem als aus dem von Jesus schon zu Lebzeiten Gesagten (191). Wrede schreibt „damit [...] dem Johannesevangelium einen offenen Widerspruch zu“ (192), der ähnlich wie der des MkEv einer höheren Notwendigkeit folgt:

„Markus muss seinen Christus sich verbergen lassen, und doch muss er überall nachweisen, wie er sich als solcher offenbart; denn sonst hätte er wenig zu erzählen gehabt. Johannes muss den seinen die Volloffenbarung vertagen lassen, und doch kann er nur immer dafür sorgen, dass er sie bis zum Letzten ausspricht, denn sonst brauchte er kein Evangelium zu schreiben.“ (ebd.)

Zu der Offenbarung gehören in erster Linie die Weissagungen „vom Sterben und Wiederaufleben oder vom Hingehen zum Vater“ (192: 14,5; 16,5f.16ff.28.(32)) – also „der Sache nach dasselbe wie bei Markus und Lukas“ (ebd.), aber auch andere Inhalte wie die „Einheit von Vater und Sohn“ (193; vgl. 14,7.8ff.20) bzw. damit zusammenhängend die „Erkenntnis des Vaters“ (14,7), letztlich sogar „alles“ (14,25f; ebd.).

Der Gedanke der späteren Jüngererkenntnis liege genau genommen in drei verschiedenen Fassungen vor (193): In 16,12 verschweige Jesus „**manches** ganz“; in 16,25 sage er „**alles**, aber [...] in Rätselrede“ und in 15,15 (vgl. auch 17,6) sage er „alles **deutlich** [...], aber die Jünger begreifen es in ihrer inhärenten Einsichtslosigkeit dennoch nicht“ (alles ebd.). Es handele sich aber „lediglich um Varianten“ (194) derselben Sache, keine Vorstellung dürfe man einseitig pressen, keiner füge sich alles (ebd.). Dasselbe gelte für den Gedanken, dass „eigentlich **alles** den Jüngern verschlossen bleibt“ (ebd.), dem 16,12 und 16,27 widersprechen. Es sei aber „begreiflich, dass der Evangelist die Vorstellung, die Jünger hätten gar nichts begriffen, nicht in ihrer vollen Härte vollzieht. [...] er behandelt ihre Mängel entschieden mit Milde, viel milder als Markus.“ (ebd.)

Nun sind die Jünger nicht die einzigen im JhEv, die Jesus nicht verstehen (vgl. 198–203). Auch in dem Missverstehen anderer solle wie bei dem der Jünger das „Geheimnisvolle seiner Lehre [ge]kennezeichne[t]“ werden, wenn auch bei ersterem das Motiv, „die Blindheit und Thorheit der Juden zu schildern“ überwiege (202). Trotz des Gemeinsamen sind für „Johannes bei den Gegnern Jesu, die ja in ihrer Haltung zugleich das christenhasende Judentum seiner Zeit repräsentieren, ganz andere Gründe für das Nichtverstehen Jesu wirksam [...] als bei den Jüngern oder sonstigen Anhängern.“ (201)

Als Ergebnis hält Wrede fest, dass das „Johannesevangelium [...] eine Anschauung [zeige], die sich mit der des Markus berührt, und [...] somit auch einige Bestätigung für unsere Interpretation des Markus [biete].“ (203) Das Ausmaß der „Übereinstimmung“ (204) sei aber noch näher zu bestimmen:

„Gemeinsam ist beiden Schriftstellern [...] der Gedanke, dass die Auferstehung für die Jünger zwei Zeiten scheidet, die Zeit der Blindheit und die der Vollerkenntnis. [...] [D]ie [...]

Vorstellung vom Reden Jesu in Parabeln [...] ist nun aber anders und enger mit der Vorstellung von der Unfähigkeit der Jünger verbunden als bei Markus.“ (204)

Im JhEv bedinge sich beides, Rätselrede und Unverständnis der Jünger wechselseitig:

„Dass Jesus einstweilen nicht begriffen wird, ist naturgemäß; denn er hat dunkle Rede gebraucht. Die „offene“ Rede wird später Verständnis finden. Freilich das Umgekehrte ist auch richtig: Jesus unterlässt die offene Belehrung, weil er liebe- und nachsichtvolle Rücksicht auf die Schwachheit der Jünger nimmt.“ (ebd.)

Sehe man aber

„von den Besonderheiten des Johannes ab, so ergibt sich, dass er in seiner Anschauung von den Jüngern dem Markus teilweise näher steht als Matthaeus, der die Auffassung des Markus verwischt, und selbst als Lukas, der sie wesentlich einschränkt. Dies Zusammentreffen ist gerade darum wertvoll, weil Markus und Johannes zwei ziemlich weit auseinander liegende Zeugen sind, und weil die Charakteristik der Jünger bei Johannes aus Markus nicht verständlich wird, jedenfalls nicht aus Markus allein.“ (206)

cc) Zur Entstehung des Jüngerunverständnisses (229–235)

Wenn die gefundene Anschauung weder historisch im Leben Jesu verankert ist noch eine Erfindung des Mk darstellt (vgl. 145; 208), dann bleibt noch die Frage nach der *Entstehung* der Gedanken zu klären. Geheimhaltung und Jüngerunverstand bedürfen zweier unterschiedlicher Erklärungen, das eine lasse sich nicht aus dem anderen ableiten (208f; auch 230). Die Erklärung von Strauß⁴²⁸ sei unzureichend: Zwar spiele der Kontrast zwischen Jesus und den Zwölfen im MkEv eine gewisse Rolle, aber der konkrete Gedanke des Nichtverstehens erkläre sich so nicht (230). Wredes eigene Erklärung setzt bei einer parallelen Anschauung zu dem positiven Gegenstück des Unverstands, dem „Gedanken, dass mit der Auferstehung die Erkenntnis der Jünger eine Neugeburt erfährt“ (231), ein: Das ist „die Idee der Geistesmitteilung an die Jünger“ (ebd., im Orig. herv.). In Act 2 erhalten die Apostel die Befähigung zu predigen, auch ihr Zungenreden und Weissagen verdanke sich dem Geistempfang; von einer „Erleuchtung [...] über das früher von Jesus Gehörte“ ist allerdings keine Rede (ebd.; vgl. hingegen Lk 24). Die Kombination Geistempfang und Erkenntnis der Jünger bei der Erscheinung des Auferstandenen liefere aber das JhEv in 20,22. Mit der Übertragung des Geistes, müsse der Leser folgern, „schwindet die alte Schwäche, der Tag ist da, wo sie nichts mehr zu fragen brauchen. [...] Ostern und Pfingsten fallen also für Johannes zusammen“ (232). Diese Anschauung sei aber älter als die des Lk (ebd.), und das Jüngerunverständnis stünde mit ihr „im engsten Zusammenhange“ (233).

Naheliegend sei nämlich, dass sich die Idee des Jüngerunverständnisses der wirklichen und besonderen Erfahrung der Jünger verdanke, „dass die Erscheinungen des Auferstandenen einen plötzlichen Umschwung in ihrem Verständnis Jesu hervorgerufen hatten.“ (ebd.) Aus der grundlegenden Bedeutung der Ostererscheinungen für den Glauben, den die Jünger verkündigten, als auch aus deren baldiger Hochschätzung als „Bürgen und Autoritäten des

⁴²⁸ Strauß, L. J. f. d. deutsche Volk, 276 (siehe oben S. 95).

Glaubens“ (ebd.) ergab sich ein besonderes Interesse an diesem Moment ihres Lebens, und so entstand als „Reflex dieses höheren Interesses und die Nachwirkung jenes Erlebnisses in der kirchlichen Tradition [...] das spätere Bild der verständnislosen Jünger“ (ebd.). Man müsse sich nicht wundern, dass

„hierbei die Farben nicht zart gewählt wurden, dass – nach geschichtlichem Massstabe – sogar eine Karrikatur der Jünger herauskam, wie uns Markus und Johannes jeder in seiner Weise zeigen. Die Wandlung, die mit der Auferstehung gegeben war, wurde um so fühlbarer, je greller die Blindheit der früheren Zeit ins Auge fiel; das Licht um so heller, je schwärzer der Schatten gemalt wurde. Natürlich ist die positive Anschauung vom Gewinn der neuen Erkenntnis das Erste gewesen, aber der komplementäre Gedanke über die vorhergehende Periode hat die schärfere Ausprägung in der Erzählung erfahren.“ (233f).

Die konkreten Züge, mit denen diese Anschauung in den Evangelien zum Ausdruck gebracht wurde, seien „frei erfunden“ (234). Zwar sei es „nur natürlich, dass schon die Jünger selbst ihre frühere Einsicht in einen Kontrast zu der erfahrenen Erleuchtung gestellt haben“ (ebd.). Aber in welcher Weise, darüber gebe „keine Überlieferung“ Auskunft (ebd.). Auch über den ursprünglichen Erkenntnisinhalt bei den Erscheinungen lasse sich nichts Sicheres sagen, aber:

„Ist die Messianität ursprünglich von der Auferstehung datiert worden, so liegt der Gedanke sehr nahe, dass nun auch erst der Glaube entstand, Jesus sei der Messias, und dass eben diese Erkenntnis der Messiaswürde als der Inhalt der Erleuchtung empfunden wurde. [...] Indessen sei dies mit Vorbehalt ausgesprochen.“ (235)

dd) Zur Nachgeschichte der Parabeltheorie und der nachösterlichen Jüngererkenntnis (242–250)

Die eigentliche Idee des Messiasgeheimnisses habe schon bei Lukas und Matthäus ihre ursprüngliche Bedeutung verloren und sei bei Johannes und auch sonst nicht mehr aufzufinden (242). Eine Nachgeschichte haben aber die Gedanken, dass Jesus seine Lehre durch Parabelrede verhüllt habe und „dass die Auferstehung zwei Zeiten der Jüngererkenntnis scheide“ (243). Bei Justin finde sich wiederholt die Aussage, „dass die Jünger nach der Auferstehung durch Jesu Belehrung zu einer neuen Einsicht gekommen sind“ (ebd.; vor allem Apol. I, 50, Dial. c. Tryph. 106; daneben Apol. I, 67, Dial. c. Tryph. 53). Als „Gegensatz der nachhergewonnenen Überzeugung“ werde der „Abfall der Jünger“ dargestellt, der somit als „Frucht des einstigen Unverstandes“ (244) erscheine. Im Kerygma Petri Fragm. 9⁴²⁹ (= Clem. v. Alex., Strom. VI.15.128) werde der nachösterliche Glaube der Jünger hingegen nicht auf die Belehrung des Auferstandenen über die Schriften, sondern auf ihr eigenes Schriftstudium zurückgeführt (245). Über Justin hinausgehend erscheine hier auch nicht nur die Notwendigkeit des Leidens, sondern, „alles, was in den Schriftbeweis hineinfällt, als Inhalt der neuen Erkenntnis“ (ebd.).

In der Gnosis habe der Gedanke der neuen Erkenntnis der Jünger nach der Auferstehung dann eine ganz bemerkenswerte Ausgestaltung erfahren. Nach dem „kirchliche[n] Gnostiker“ (246)

⁴²⁹ Nach der Zählung von Preuschen und von Dobschütz, die Wrede anführt; entspricht Fragm. 4a bei Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen.

Clemens von Alexandria habe Jesus den Aposteln nach der Auferstehung die γνῶσις überliefert (Hyp., in Euseb h. e. II 1). In der Zeitspanne des Erdenlebens Jesu nach der Auferstehung hatte entsprechend die geheime Belehrung der Apostel Platz, in der die Jünger diese Gnosis erhielten (ebd.). Wrede hält den gnostischen Gedanken aber für eine Umgestaltung, nicht für eine Konsequenz aus der Darstellung der Evangelien, denn dort gehe der Inhalt der erst nachösterlich verstandenen Lehre nie über das hinaus, was schon im Evangelium selbst angedeutet sei, während die Gnosis „von der Tendenz geleitet ist, eine neue Lehre neben einer überlieferten einzubürgern und sie ihr zugleich als das Höhere überzuordnen“ (247). In einer besonderen, den Gedanken des JhEv nahestehenden Weise werde schließlich in der Pistis Sophia die gesamte vorösterliche Belehrung zur Rätselrede ἐν παραβολῇ, die Belehrung nach der Auferstehung hingegen zur unverhüllten Redeweise ἐν παρρησίᾳ oder φανερώς. Derselbe „Gegensatz der verhüllten und offenen Rede Jesu“ (250) begegne auch in anderen koptisch-gnostischen Werken⁴³⁰:

„Die Lehrtätigkeit Jesu beschränkte sich während seines wirklichen Erdenwandels auf dunkle Mitteilungen, deren geheimen, pneumatischen Sinn die Jünger nicht erfassen konnten. Das Verständnis gewinnen sie erst, als sie nach der Auferstehung sich wieder um ihn schaaeren, um alles ἐν παρρησίᾳ zu vernehmen.“ (250)

f) Kritik der Jüngerunverständnis-Interpretation Wredes

Wredes Verdienst ist und bleibt es, eine neue Interpretation des Jüngerunverständnisses vorgelegt zu haben, nach welcher es sich beim Jüngerunverständnis um ein dogmatisches Motiv handele, dass seine primäre Funktion darin habe, den Kontrast zu der mit der Auferstehung anhebenden Zeit der Erkenntnis zu bilden.

Das Problem an dieser Deutung ist nur, dass es um die Textbasis für einen Auferstehungsbezug beim Jüngerunverständnis im Markusevangelium noch schlechter steht als bei den Schweigegeboten: Sie ist nämlich gar nicht vorhanden. Das gesteht Wrede auch selbst ein. So müsse man in 9,10 „hinzudenken, [die Jünger halten das Wort, e. A.], um es für eine Zeit zu bewahren, in der dann das Verständnis kam.“ Diese Interpretation wird dann mit der Parallele aus Lk 9,45 gestützt und postuliert, dass dies auch die Auffassung des Markus sei (95). Wrede ist glänzend darin, zu zeigen, dass die bisherigen Ausleger zu viel zwischen den Zeilen lesen. Aber letztlich gilt auch für seine Deutung:

„Markus hat diese Gedanken in seinem Evangelium, so viel ich sehe, nicht wirklich ausgesprochen.“ (113)

Dennoch fährt er fort: „Aber er kann keine andere Auffassung gehabt haben“ (113) als die, dass die Offenbarungen trotz ihres Unverständnisses in ihren Besitz gelangten und ein latentes Dasein führten, bis zur Auferstehung (ebd.). Immerhin kann er einige Hinweise aus dem MkEv selbst dafür namhaft machen:

⁴³⁰ Wrede verweist hier (Messiasgeheimnis, 250) auf die von C. Schmidt herausgegebenen gnostischen Werke des Codex Brucianus, d. h. im Wesentlichen auf die zwei Bücher Jeu und eine „titellose Schrift“ (Richter in AcA I/2 1299).

1. „Die Bevorzugung der Jünger vor der Menge, die esoterische Belehrung, die ihnen zu Teil wird, kann doch nichts Zweck- und Wirkungsloses sein. Und das wäre sie, wenn dabei der Blick nicht stets über die Periode der Blindheit hinausginge.“ (113)
2. „In dem Parabelabschnitt tritt abgesehen von 4₁₃ das Motiv des Verständnismangels zurück, die Jünger erhalten z. B. die Deutung des Gleichnisses, und es wird die direkte Weisung erteilt, einst das jetzt Geheime zu offenbaren (4_{21f.}).“ (ebd.)
3. „Auch das ‚festhalten‘ des unverstandenen Wortes vom Auferstehen (9₁₀) schien darauf zu deuten, dass die Vertrauten trotz aller momentanen Unfähigkeit den wertvollsten Besitz in sich aufnehmen“ (ebd.)

All das sind Vermutungen, keine Beweise, und selbst wenn das Jüngerunverständnis auf eine Zeit der Enthüllung zielt, dann wäre damit noch nicht notwendig die Auferstehung der Zeitpunkt des Erkenntnisumschwungs.

Letztendlich kommt es für Wrede auch gar nicht darauf an, ob Markus selbst „bei der Zeichnung des Jüngerunverständs empfunden hat, die Messianität müsse vor der Auferstehung ein Mysterium bleiben.“ (236) Für seine Zwecke genügt die Erkenntnis, dass „wir hier den Gedanken des Autors oder seiner Zeit gegenüberstehen, nicht aber der wirklichen Geschichte“ (101).

Bedeutsam ist für ihn daher auch, dass Johannes eine von Markus anscheinend unabhängige parallele Anschauung bietet.

Eine kritische Betrachtung seiner Vorgehensweise ergibt: Die Einzeltexte werden – wenn überhaupt – nur äußerst knapp behandelt (9,10: 94f; 9,32: 95; 10,32: 96-98; 8,32f: 98-101; von den Stellen außerhalb des Kontextes der Weissagungen nur 6,50-52 und 8,16-21: 104f) und mit deutlichem Schwerpunkt auf dem Erweis ihrer literarischen Komposition. Ausgehend von dem Nichtverstehen der Jünger bei den Weissagungen (93-101) wird eine Gemeinsamkeit dieser Stellen mit allen Texten, die den Jüngern „nicht günstig“ (106) sind, behauptet (vgl. 104; 109). Eine kritische Untersuchung anhand der Texte findet hierfür nicht statt.⁴³¹ Stattdessen setzt sich Wrede mit den bisherigen Erklärungen zum „Jüngerverständnis“ auseinander und lehnt sukzessive eine historische (95; 98f; 101; 104f), polemische (106ff) und pädagogische (bzw. genauer die „Fortschritts“-) Deutung (108ff) ab.

Wredes historische Konstruktion steht und fällt mit der Annahme, dass es bereits vormarkinisch ein bis zur Auferstehung befristetes Messiasgeheimnis und ergänzend dazu ein bis zur Auferstehung andauerndes Jüngerunverständnis gab. Nun ist aber Lk beim Jüngerunverständnis 9,45; 18,34 literarisch von Mk 9,32 abhängig, und die Befristung des Unverständnisses bezieht sich in Lk nur auf das Passionsunverständnis. Für die Interpretation des Jüngerunverständnisses im MkEv lässt sich hieraus also nichts beweisen. Allerdings ist es

⁴³¹ Rhetorisch kaschiert Wrede diesen Sprung mit der insinuirenden Fragestellung: „Muss ich nun noch darauf hinweisen, dass diese Stellen mit den Proben des Jüngerverständnisses nach den Leidensweissagungen so verwandt sind, dass sie notwendig ebenso gewertet werden müssen wie sie?“ (104). Dies bezieht sich zwar hauptsächlich auf die Wertung der Stellen als unhistorisch. Vgl. aber auch S.109, wo von der „völligen Gleichartigkeit aller Proben des Jüngerverständnisses“ auf eine dogmatische Einheit geschlossen wird.

gut möglich, dass es schon vormk ein Leidens- und Auferstehungsverständnis gab und dass dieses nur bis zu den Ereignissen selbst anhaltend gedacht wurde. Dieses ließe sich aber auch als ein apologetisches Konstrukt für das Verhalten der Jünger angesichts des Todes Jesu erklären und nicht als Reflex eines Erkenntnisumschwungs bei den Auferstehungserscheinungen. Selbst wenn letzteres zuträfe, bezöge sich dieser Erkenntnisumschwung nur auf sein Leiden, Sterben und Auferstehen und noch nicht auf die Messianität. Natürlich könnte dann theoretisch aus Jesu Auferstehung auch auf seine Messianität geschlossen worden sein – was eine gewisse Wahrscheinlichkeit an sich hat, wenn den Jüngern die Messianität nicht schon vorher feststand, was wiederum eine gewisse Wahrscheinlichkeit hat, da der Tod Jesu ihren Glauben an die Messianität Jesu geraubt oder zumindest infrage gestellt haben dürfte, wenn sie denn einen solchen Glauben vorher schon besessen hatten. Die Frage aber, ob die Jünger vorösterlich bereits einen Messiasglauben gegenüber Jesus gehabt hatten oder nicht, – diese Frage lässt sich m. E. nicht alleine von der Annahme eines nachösterlichen Erkenntnisumschwungs her klären. Der österlich angestoßene Erkenntnisumschwung könnte in Bezug auf die Messianität statt des erstmaligen Glaubens an diese auch den neugewonnenen, aber durch die Erfahrung des Leidens, Sterbens und Auferstehens veränderten Glauben an die Messianität Jesu zum Inhalt gehabt haben. Die Angaben in den Evangelien sprechen m. E. eher für letzteres. Selbst wenn Wredes Herleitung des Jüngerunverständnisses von den Ostererscheinungen her zutreffen sollte, würde dies m. E. eher für als gegen einen vorösterlichen auf Jesus gerichteten Messiasglauben der Jünger sprechen.

Für die Bestimmung der markinischen Intention der Jüngerunverständnisaussagen auf der synchronen Ebene des Markusevangeliums gilt hingegen, dass Wrede hierzu keine definitiven Aussagen macht und daher die Frage nach der Intention der markinischen Aussagen zum Nichtverstehen der Jünger keineswegs abschließend beantwortet hat. Wrede hat der Auslegung eine neue Möglichkeit gewiesen, die er von seiner Auslegung der Schweigegebote (vgl. 9,9) abgeleitet hat. An den Jüngerunverständnis-Texten des MkEv selbst hat diese aber so gut wie keinen Anhaltspunkt⁴³². Da das MkEv – vermutlich mit Absicht – bereits vor den Ostererscheinungen endet, stellt die Idee, dass das Jüngerunverständnis die nachösterliche Erkenntnis – oder den Zeitpunkt der Auferstehung als Wendepunkt – umso schärfer in Szene setzen soll, eine im Prinzip unbeweisbare und eher unwahrscheinliche Hypothese dar. Wenn überhaupt anhand des Jüngerunverständnisses ein Kontrast zu einem bestimmten Zeitpunkt oder -phase konstruiert werden soll, dann zumindest in Bezug auf 6,52; 8,17f.21 doch wohl eher mit Bezug zur Messiaserkenntnis in 8,29. Gestützt hat Wrede seine Idee letztlich auf Lk, doch hat dieser das mk Jüngerunverständnis nicht unbedeutend umgestaltet.⁴³³ Auch wenn Wrede Lk zum Beweis dafür heranziehen kann, dass dort die Auflösung des Unverständnisses im Rahmen einer Erscheinung des Auferstandenen erzählt wird, so bedeutet dies natürlich noch lange nicht, dass das Jüngerunverständnis im MkEv von hier her zu interpretieren ist.

⁴³² Es sei denn, man sieht mit Horstmann (siehe unten) in der Verbindung von 9,9 mit 9,10 den Schlüssel für die Interpretation des Jüngerunverständnisses. Aber auch dann bleibt zu bedenken, dass 9,10 nicht von der Auferstehung als *terminus ad quem*, sondern als Objekt des Unverständnisses spricht.

⁴³³ Siehe oben S. 47ff.

2. Die unmittelbaren Reaktionen auf Wrede (1901–1919)

Die Reaktionen der zeitgenössischen Forscher richteten sich primär auf die Konsequenzen aus Wredes Buch für die Geschichte des Lebens Jesu, in zweiter Linie auf die Interpretation und den geschichtlichen Wert des MkEv und des Messiasgeheimnisses im engeren Sinne (Schweigegebote, Parabeltheorie) und nur nebenbei auch auf die Interpretation und den geschichtlichen Wert des Jüngerunverständnisses.

a) In Bezug auf das Leben Jesu und den Geschichtswert des Aufrisses des MkEv

Wredes Buch löste zunächst vor allem in Deutschland „Bestürzung“⁴³⁴ und heftige Debatten⁴³⁵ aus. In den ersten Jahren nach seinem Erscheinen wurde es nach dem Urteil eines Zeitgenossen „lebhaft befehdet[]“⁴³⁶. Was die schriftlichen Reaktionen betrifft, waren diese aber nicht nur ablehnend:⁴³⁷ Wer schon anderwärtig Zweifel an der Richtigkeit des Geschichtsbilds der liberalen Leben-Jesu-Forschung bekommen hatte, nahm Wredes Kritik an diesem Punkt dankbar auf und spannte ihn wie Albert Schweitzer als Bundesgenossen vor seinen eigenen Karren.

Hingegen lehnten fast alle Autoren⁴³⁸ die Idee eines unmessianischen Lebens Jesu, zum Teil mit heftiger Polemik ab, wobei sie Wredes Position häufig verzeichneten, weil sich die Leugnung des Messiasbewusstseins Jesu bei ihm nur als eine mögliche Konsequenz aus seinen Überlegungen ergab. Die Diskussion über das Messiasbewusstsein Jesu überlagerte die Auseinandersetzung mit Wredes eigentlicher Theorie vom Messiasgeheimnis.

Was aber die von ihm eindrücklich gestellte Frage nach dem Geschichtswert des MkEv – und damit auch die nach der Stichhaltigkeit der herrschenden Auffassung vom Leben Jesu – anging, verfehlte sein Buch durchaus nicht seine Wirkung – zunächst allerdings nur bei Einzelnen. Erst Albert Schweitzers großes Opus „Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ (1906) brachte die Vorherrschaft der liberalen Auffassung von der geistig-innerlichen, ethischen und universalistischen Reichs- und Messiasvorstellung Jesu endgültig zu einem Ende, die schon durch J. Weiß' Nachweis des eschatologischen

⁴³⁴ Vgl. J. Weiss, *Älteste Evangelium*, VI (Vorwort): „Bei der Mehrzahl der Leser [von Wredes Buch] wird die Bestürzung überwiegen“.

⁴³⁵ Siehe z. B. Rollmann/Zager, *Unveröffentlichte Briefe*, 32f FN 24.

⁴³⁶ So Hollmann, *ThR* 4 (1904).

⁴³⁷ Beispiele für relativ freundliche Kommentare sind z. B. die Rezensionen von Bousset (v. a. *ThR* 5 (1902) 307.347.361f) und Weinel, *ThR* 5 (1902) 238–242, vgl. 242: „jedenfalls bedeutet das Buch einen grossen Fortschritt in der Behandlung des L. J., weil seine Kritik des Mc sehr gut begründet ist und das naive Vertrauen auf dieses Ev. ein für allemal erschüttern wird“; siehe auch die Bemerkungen von Clemen und J. Weiß in *ThLZ* (1902), 229.301f. Sehr ambivalent fällt das Urteil von J. Weiß hingegen schon ein Jahr später aus: Eine „ungesund kritische und skeptische Stimmung“ habe die „Schöpfung eines vollendeten Werkes verhindert“ (ders., *Älteste Evangelium*, VI). – Zu den unmittelbaren Reaktionen vgl. auch H. J. Ebeling, *Messiasgeheimnis*, 13f. Die Liste der von ihm angeführten Rezensionen (a.a.O., 13 FN 3) kann noch ergänzt werden durch: J. Felten, *ThRev* 1 (1902) 233–236.

⁴³⁸ Eine Ausnahme stellt z. B. Merx, *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte* (1902/5) dar, der aus einem anderen Grund als Wrede „das messianische Bewusstsein Jesu [leugnet]: das Schweigegebot ist ein schroffes Nein auf das Bekenntnis Petri“ (H. J. Ebeling, *Messiasgeheimnis*, 24).

Charakters des Reich-Gottes-Gedankens in der „Predigt Jesu“⁴³⁹ einen einflussreichen Konkurrenten erhalten hatte. Was die Frage des Geschichtswerts des MkEv betrifft, so setzte erst Karl Ludwig Schmidts „Der Rahmen der Geschichte Jesu“ (1919) jedem Versuch, aus dem Aufriss des MkEv direkt auf Entwicklungen im Leben Jesu schließen zu können, ein Ende.

Die Zeit zwischen Wrede und Schmidt lässt sich somit als Übergangszeit zwischen den alten, sich noch auf H. J. Holtzmann stützenden Vorstellungen der Leben-Jesu-Forschung und den zukünftigen der Formgeschichte begreifen. Das Neue ist dabei an der Oberfläche noch nicht offen sichtbar, primär ist es die Zeit der Destruktion des Alten.

Anhand der beiden Gesichtspunkte, die die Leben-Jesu-Forschung vor Wrede bestimmten – die Auffassung vom uneschatologischen Wesen der Messianität Jesu und die vom Geschichtswert des Mk-Aufrisses –, kann man die Positionen, die in den Reaktionen auf Wrede in Bezug auf die Leben-Jesu-Forschung eingenommen wurden, idealtypisch⁴⁴⁰ in vier Kategorien einteilen:

1. Festhalten (im Großen und Ganzen) am Geschichtswert des chronologischen Aufrisses des MkEv⁴⁴¹ und (im Wesentlichen) am Messias- und Reichsverständnis der liberalen Leben-Jesu-Forschung⁴⁴² (z. B. J. Felten 1902⁴⁴³; A. Meyer 1902, Fr. Barth ²1903/³1907; mit Zuhilfenahme der Ur-Markus-Hypothese: O. Schmiedel 1902/06, H. F. von Soden 1904; unklar in Bezug auf das Messiasbild: O. Holtzmann ZNW 1901⁴⁴⁴; W. Bousset 1902; E. Schürer 1903)

⁴³⁹ J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1892.

⁴⁴⁰ Die im Folgenden gegebene Zuordnung von Autoren zu den vier Kategorien lässt sich in Einzelfällen zweifellos auch anders vornehmen. Siehe aber die folgenden Fußnoten, um die Kriterien hierfür zu verobjektivieren. Die Literatur ist der Übersichtlichkeit halber nur mit Autor und Jahreszahl angegeben.

⁴⁴¹ Für die Zuordnung eines Autors zu diesem Kriterium wird im Folgenden als maßgeblich erachtet, ob ein Autor im Anschluss an den Aufriss des MkEv das Messiasbekenntnis des Petrus als ein epochemachendes Ereignis im Leben Jesu ansieht, durch das sich auf eine (oder mehrere) Phase(n) der Geheimhaltung der Messianität im Leben Jesu schließen lasse, oder nicht.

⁴⁴² Als maßgeblich hierfür schlage ich vor, ob ein Autor annimmt, dass Jesus letztendlich seine Messianität in einem Gegensatz zu den vorherrschenden zeitgenössischen jüdischen (eschatologischen und/oder partikularistischen) Vorstellungen verstand oder nicht. Anders als bei Chr. Hermann Weiße (vgl. Schweitzer, 137–140) und den klassischen Vertretern der liberalen Leben-Jesu-Forschung (referiert bei Schweitzer, 193–221) ist den genannten Autoren jener Zeit in der Regel zuzugestehen, dass sie unter dem Einfluss von J. Weiß den eschatologischen Charakter der Reich-Gottes-Predigt Jesu bereits zum Teil anerkannten, die alten Ideen von einer geistigen Messianität dennoch in gewandelter Form bei ihnen weiterlebten, indem sie annahmen, dass Jesus die rein jenseitige Eschatologie in eine *auch* diesseitige umgewandelt habe (so z. B. O. Holtzmann und von Soden, vgl. Schweitzer 323–339), eine Transformation, die J. Weiß erst den Aposteln zuschrieb.

⁴⁴³ Bei diesem Forscher steht sicherlich weniger die Verteidigung eines modern-liberalen als die eines traditionell katholischen Verständnisses im Vordergrund. Man kann ihn aber hier einreihen, weil auch er von der „Erziehung“ der Apostel durch Jesus spricht (ThR 8 [1902], 236).

⁴⁴⁴ Über das Wie der Messianität äußert sich O. Holtzmann in seiner Rezension nicht. Es mag daher offen bleiben, inwieweit er sich zu diesem Zeitpunkt bereits weiter von der liberalen Interpretation des Lebens Jesu entfernt hat als in seinem Leben Jesu von 1901, das Schweitzer als „das letzte große Leben-Jesu – das einzig vollständige, welches die Markushypothese hervorgebracht hat“ (Geschichte, 331), bezeichnet hat.

2. Festhalten (im Großen und Ganzen) am Geschichtswert des chronologischen Aufrisses des MkEv, *aber nicht* am Messias- und Reichsverständnis der liberalen Leben-Jesu-Forschung (A. Schweitzer 1901/06; W. Baldensperger 1902, A. Merx 1902/05, O. Pfeleiderer 1902/07; W. Sanday 1904/08; mit Zuhilfenahme der Ur-Markus-Hypothese: R. A. Hoffmann 1904)
3. Festhalten am Messias- und Reichsverständnis der liberalen Leben-Jesu-Forschung, *aber nicht* am Geschichtswert des chronologischen Aufrisses des MkEv (B. Weiß)
4. Fallenlassen der Chronologie des MkEv für die Rekonstruktion des Lebens Jesu *und* des Messias- und Reichsverständnisses der liberalen Leben-Jesu-Forschung (J. Weiß, J. Wellhausen, P. Wernle; W. Bousset 1913)

b) In Bezug auf Messiasgeheimnis und Jüngerunverständnis

Wredes Erklärung des *Messiasgeheimnisses* trifft während dieser zwei Dekaden auf vollständige Ablehnung. Oder besser gesagt: auf Ignoranz. Denn die Verwerfung der Position Wredes geschieht nicht, indem man sich ernsthaft mit seiner Erklärung der Entstehung der geheimen Messianität aus der zukünftig-eschatologischen auseinandersetzt. Gerade von Johannes Weiß hätte man doch eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Wrede an diesem Punkt erwartet. Die Ablehnung vollzieht sich vielmehr reflexhaft, weil man irrtümlich meint, dass seine Erklärung des Messiasgeheimnisses auf der Leugnung eines Messiasanspruchs Jesu *basiere* – und dies meint die große Mehrheit der Forscher dieser Epoche als nicht sachgerecht ablehnen zu müssen.

Es bedarf deshalb einer alternativen Erklärung für die Schweigegebote. Hier scheiden sich die Geister: Die einen verteidigen gegen Wrede (oder auch an ihm vorbei, sofern sie sich nicht mit seinen Argumenten auseinandersetzen) deren Historizität und sehen darin weiterhin nichts anderes als historische Angaben aus dem Leben Jesu.⁴⁴⁵ Andere sind hingegen bereit, mit Wrede die Ungeschichtlichkeit oder zumindest den „dogmatischen Schematismus“⁴⁴⁶ der mk Darstellung anzuerkennen, lehnen aber dessen Erklärung, dass es sich dabei um eine Nachwirkung der Idee von der zukünftigen, erst mit der Auferstehung anhebenden Messianität handele, ab. Häufig werden stattdessen apologetische Motive als Erklärung für die Geheimnistheorie geltend gemacht, wobei diese sehr unterschiedlich sein konnten. Vor Aufkommen der Formgeschichte existierten im Wesentlichen zwei Varianten der sog. „apologetischen Theorie“: In ihrer klassischen Form (P. Wernle; W. Bousset 1913) besagt sie,

Unverkennbar finden sich in der Rezension, Messiasglaube 274, ja schon Gedanken, die zu seinem Buch „War Jesus Ekstatiker?“ (Tübingen 1903) führen (laut Schweitzer „in Wirklichkeit ein neues ausgearbeitetes Leben-Jesu“, ebd., 331, in dem der präsentisch-eschatologische Gehalt nicht mehr in traditionellen Bahnen, sondern aus einem „ekstatischen“ Bewusstsein Jesu abgeleitet wird), nur dass sich diese hier noch nicht auf Jesus, sondern auf die nachösterliche Gemeinde beziehen. – Vergleichbares gilt für W. Bousset, der in der Rezension auf die Frage „In welchem Sinn hat Jesus sich als den Messias bekannt?“ „absichtlich nicht [...] ein[geht]“ (Messiasgeheimnis, 361).

⁴⁴⁵ So z. B. die Mehrheit der von Ebeling (Messiasgeheimnis, 19ff) unter der Überschrift „Die radikalen Historisierungsversuche“ referierten Autoren.

⁴⁴⁶ J. Weiß, Älteste Evangelium, 53.

dass das Messiasgeheimnis auf die Frage von Gegnern (oder der kritische Anfrage aus den eigenen Reihen): *Wie kann es sein, dass die Juden in ihrer Mehrzahl Jesus trotz seiner Wundertaten nicht als den Messias erkannt haben?*, antwortete: Jesus habe gar nicht gewollt, dass sie ihn als Messias erkannten, daher die Schweigegebote und das Reden zum Volk in Gleichnissen. Die andere Form einer apologetischen Erklärung wurde im Wesentlichen bereits von Wrede erwogen und verworfen (Messiasgeheimnis, 224f), später aber z. B. von Walther Haupt vertreten: Das Messiasgeheimnis erkläre, „weshalb die Tradition über Jesu Leben fast überhaupt nicht von seiner Messianität sprach“, wo die Gemeinde doch „des Glaubens lebte, Jesus ist der Christus“⁴⁴⁷. Nach Ebeling sei letztere Erklärung im Ausland bis in die 30er-Jahre des 20. Jh. „die vorherrschende Lösung“ gewesen.⁴⁴⁸

In der Folge hat man dann allerdings auch Autoren zu Vertretern der sog. „apologetischen Theorie“ gestempelt, die überhaupt keine apologetischen Motive im strengen Sinne für die Entstehung des Messiasgeheimnisses geltend gemacht haben, wie z. B. Martin Dibelius, der regelmäßig als Kronzeuge für die apologetischen Theorie zitiert wird – zu Unrecht (siehe dazu Kap. II.3). Die Bezeichnung „apologetisch“ wurde dadurch zu einer sachlich etwas ungenauen Sammelbezeichnung für eine Reihe von Erklärungen für das Messiasgeheimnis aus der Zeit vor dem Aufkommen der Redaktionskritik, die sowohl die historische als auch Wredes traditionsgeschichtliche Lösung ablehnten. Ganz unerfindlich ist aber, wie einige Exegeten später dazu kommen konnten, Wredes Theorie selbst als eine „apologetische“ zu deklarieren.⁴⁴⁹

Dagegen hatte Wrede sich selbst schon unmissverständlich geäußert:

„Die Art, wie Markus die verborgene Messianität Jesu schildert, erweckt an keinem Punkt den Eindruck, dass es sich dabei um eine apologetische Ausrede handelt. [...] Nein, so wenig für Jesus ein besonderer Beweggrund angenommen wird, wenn er sich so verbirgt, so wenig sieht die ganze Vorstellung nach einer Tendenzidee aus“ (Messiasgeheimnis, 225f).

Zwar erwägt Wrede an dieser Stelle eine apologetische Tendenz noch nicht in der Form, wie sie die apologetische Theorie in ihrer klassischen Form später vertreten hat, doch ist sein Argument hier von grundsätzlicher Natur. Im Zusammenhang mit dem Messiasgeheimnis kann Wrede auf der Ebene des MkEv keine Spuren einer Apologetik feststellen, und er hält dies auch auf der vormk Ebene für „unwahrscheinlich“ (ebd.). Darüber hinaus hat er – unabhängig von irgendwelchen apologetischen Motiven – die Idee, dass es sich bei der Parabeltheorie um „eine theologische Zurechtlegung des tatsächlichen Misserfolges“ (64, nach der Formulierung von H. J. Holtzmann, Handcommentar, zu Mk 4,11f) Jesu unter den

⁴⁴⁷ Zitate aus Ebeling, Messiasgeheimnis, 41 in Anschluss an Haupt, Worte Jesu, 188f.

⁴⁴⁸ Ebeling, Messiasgeheimnis, 42.

⁴⁴⁹ Tuckett, Messianic Secret, 26 FN 47 weist diesbezüglich auf Cullmann, Vielhauer und Kee hin. Vgl. dagegen Wrede, 225f: „Die Art, wie Markus die verborgene Messianität Jesu schildert, erweckt an keinem Punkt den Eindruck, dass es sich dabei um eine apologetische Ausrede handelt. [...] Nein, so wenig für Jesus ein besonderer Beweggrund angenommen wird, wenn er sich so verbirgt, so wenig sieht die ganze Vorstellung nach einer Tendenzidee aus“.

Juden handele⁴⁵⁰, abgewiesen. Nach Wrede erkläre sich die Parabeltheorie nämlich bereits aus der Kombination „der üblichen Ansicht vom Wesen des Gleichnisses“ als Rätselrede mit „der allgemeinen Anschauung vom Geheimnis im Leben Jesu und von der verschiedenen Stellung der Jünger und des Volkes zu diesem Geheimnis“ (ebd. 64), also aus der Messiasgeheimnis-Theorie. Einer besonderen Reflexion über das Verhalten des Volkes und damit auch über den Misserfolg Jesu unter den Juden habe es unter dieser Voraussetzung also gar nicht mehr gebraucht.⁴⁵¹ Gegen die Anwendung dieser Idee auf die Schweigegebote und somit auf das Messiasgeheimnis insgesamt hätte Wrede vermutlich dieselben Argumente angeführt.

Dabei erkennt Wrede apologetische Motive für andere Texte des MkEv, so z. B. für die Leidensweissagungen (ebd. 89f), ausdrücklich an. In einem Aufsatz von 1904 bezeichnet er den Evangelisten (oder unter Umständen dessen Vorgänger) aufgrund der apologetischen Tendenz von Mk 2,10 sogar als einen „Apologet[en] Jesu“⁴⁵². Zudem äußert er sich in einem Nachtrag zu diesem Aufsatz sehr positiv über Paul Wernles Buch „Die Quellen des Lebens Jesu“⁴⁵³, in dem eine konsequent apologetische Interpretation des Messiasgeheimnisses vermutlich erstmals vorgelegt wurde.⁴⁵⁴ Man wird deshalb nicht völlig ausschließen können,

⁴⁵⁰ Wrede (Messiasgeheimnis, 64 FN 2) verweist in diesem Zusammenhang auf H. J. Holtzmanns Handcommentar zur Stelle und Strauß' Leben Jesu für das deutsche Volk, 254 FN 1. Vgl. auch Jülicher, Gleichnisreden, 149. Man beachte, dass diese Autoren in diesem Zusammenhang keine apologetischen Motive bei der Entstehung der Parabeltheorie geltend gemacht haben: Strauß sah in ihr eine „hypochochrische Betrachtungsweise“ des Evangelisten und Holtzmann „eine theologische Zurechtlegung“. Letzteres entspricht auch in etwa der Position Jülichers, der historisierende und rationalisierende Erwägungen für die Entstehung der Parabeltheorie verantwortlich gemacht hat (vgl. jeweils ebd.). – Anders z. B. W. Baldensperger, der in einer Rezension zu Wrede ausdrücklich davon spricht, dass hier wohl „apologetische Tendenzen der Gemeinde“ (ThLZ 14 (1902), 397, Herv. im Orig.) mitgespielt haben.

⁴⁵¹ Damit modifiziert Wrede (Messiasgeheimnis 62 FN 1) ganz bewusst die Vorstellung Jülichers (Gleichnisreden, 148f) von der Entstehung der Parabeltheorie, der sie aus der Kombination der Vorstellung von den Parabeln als Rätselrede und dem Wissen um die Ablehnung des Messias durch die Juden herleitete. Letzteres wurde für Wrede aufgrund der Existenz einer Idee über die Jünger als Offenbarungsempfänger im Gegensatz zur Volksmenge überflüssig. Als Argument führt er u. a. an, dass im MkEv außer in Mk 4,12, was „aber nur Zitat“ ist (Messiasgeheimnis, 64 FN 1), „der Accent [...] auf den positiven Gedanken über die Jünger“ und nicht auf den über das Volk falle (ebd. 113; vgl. 114 FN 2) und dass „817 von der Verhärtung der Jünger, wenn natürlich auch nicht ganz ebenso, doch sehr ähnlich wie 412 vom Volke gesprochen“ werde (ebd. 64 FN 1). Diese Einwände treffen Jülichers Ausführungen aber nicht wirklich, denn zum einen erklärt Jülicher die Entstehung der Parabeltheorie zu einem Großteil auf der vormk Ebene, zum anderen kann er das Jüngerverständnis als einen zusätzlichen Gedanken auf der Grundlage der Parabeltheorie plausibilisieren (siehe oben Kap. I.3 zu Jülicher), während Wrede das Jüngerverständnis ebenfalls nur als einen zusätzlichen Gedanken begreifen kann, der zu der von ihm postulierten Idee von den Jüngern als Offenbarungsempfängern des Geheimnisses aber deutlich in Spannung – um nicht zu sagen: im Widerspruch – steht.

⁴⁵² Wrede, Heilung, 357: „Hier redet doch wohl nicht der Berichterstatter, [...], sondern der Apologet Jesu und christliche Lehrer. Daß man dem Evangelisten nicht zu nahe tritt, wenn man ihm – oder meinetwegen seinem Vorgänger – einen Anteil an der Geschichte zutraut, zeigen schließlich gut die Geschichten, die [...] folgen.“

⁴⁵³ Dazu siehe weiter unten.

⁴⁵⁴ Wrede, a.a.O., 358 FN 2: „Erst nach Einsendung [...] sehe ich bei der Lektüre des Schriftchens „Die Quellen des Lebens Jesu“, mit dem Wernle die Sammlung der „Religionsgeschichtlichen Volksbücher“ so glücklich eröffnet hat, daß er S. 68f. eine ganz ähnliche Auffassung der besprochenen Geschichte angedeutet hat, wie sie oben gegeben ist“.

dass Wrede einer apologetischen Erklärung des Messiasgeheimnisses 1904 offener gegenüberstand als noch 1901.

Wredes Auffassung vom *Jüngerunverstand* ist von all seinen Thesen noch eine der am wenigsten kontroversen. Die Historizität dieser Angaben war schon seit Strauß in Frage gestellt worden, und scheinbar hing auch nicht viel an ihr: Man konnte eine gewisse Übertreibung, womöglich aufgrund einer christologischen oder apologetischen Tendenz, bei diesen Angaben zugeben, ohne deshalb die bisherige Auffassung vom Leben Jesu (geschweige denn ein Messiasbewusstsein Jesu) fallen lassen zu müssen.

Dies ist z. B. die Ansicht von OSKAR HOLTZMANN (1901): Bezüglich des Jüngerunverständnisses stellt er zunächst fest, dass von den von Wrede gebotenen Stellen „nur vier wirklich einander gleichartig“ (272) sind: 4,13; 6,50–52; 7,18; 8,16–21. Von hier aus argumentiert er in Bezug auf deren Historizität: Der Tadel bei den Gleichnissen 4,13; 7,18 sei „geschichtlich sehr leicht verständlich“ (273). Dasselbe gelte im Prinzip vom Nichtverstehen „einer Gleichnisrede“ (272) in 8,16–21: Man müsse sich nur überlegen,

„dass die an das heidnische Ostufer zurückkehrenden Jünger sehr kräftig soeben daran erinnert worden sind, dass sie mit ihrer Heimat auch die Grundlage ihres Erwerbes aufgegeben haben. Dieser Gedanke beherrscht sie bei der Rückfahrt, wie Jesus von seinen andersartigen Gedanken bewegt wird.“ (273)

Dennoch rechnet der Gießener Theologe in 8,16–21 mit einer leicht unhistorischen Färbung „durch die spätere Messiaserkenntnis der Jünger“, insofern Jesus auf seine eigene und nicht auf Gottes Wundermacht hinzuweisen scheine. Unhistorisch sei hingegen die Erzählung vom Seewandel („als Allegorie zu verstehen“ ebd.); hinter 6,52 stehe aber wohl „geschichtlich richtig [...], dass die von der Höhe späterer Messiaserkenntnis zurückblickenden Jünger es nicht mehr begreifen konnten, wie sie so lange in Jesus den Messias nicht erkannt hatten.“ (ebd.). O. Holtzmann kann also in Einzelfällen Rückübertragung durch die spätere Erinnerung der Jünger an eine Zeit vor ihrer Messiaserkenntnis anerkennen, nur dass er die Messiaserkenntnis natürlich nicht wie Wrede erst mit den Auferstehungserscheinungen, sondern zu Cäsarea Philippi terminiert.

Anders als O. Holtzmann schließt sich WILHELM BOUSSET (1902) Wredes Deutung des Jüngerunverständnisses fast vollständig an: Es handele sich um eine

„durchgehende Anschauung, die an zahlreichen Stellen hervorbricht und deren tendenziöser [und d. h. unhistorischer, eig. Anm.] Charakter nur bald stärker, bald weniger greifbar und nur in einem grösseren Zusammenhang erkennbar, heraustritt.“ (353)

Von diesem Urteil nimmt er 8,31 und 10,32f aus:

„Hier **verstehen** die Jünger Jesus sehr wohl, [...] Diese Schilderungen heben sich scharf ab von den anderen wie z. B. Mk 9¹⁰ [...] oder 9³² [...] oder gar [...] 6^{50–52}, 8^{16–21}.“ (ebd.)

Dies sei bedeutsam für die Beurteilung der Szene von Cäsarea Philippi. Denn es sei möglich, dass hier „noch ursprüngliche Erinnerungen von dem Eindruck, den Jesu Todesahnungen auf die Jünger gemacht haben, vorliegen.“ (354)

Die Entstehung dieser „tendenziösen Schilderung des Unverstandes der Jünger“ (ebd.) erklärt er wie Wrede als Rückdatierung von der Auferstehung her:

„Von dem durch die Auferstehung Jesu gewonnenen Glauben musste sich den Jüngern Jesu die Ueberzeugung aufdrängen, wie blind sie doch zu Lebzeiten Jesu gewesen seien, wie sie an eklatanten Beweisen der Messianität Jesu vorübergegangen seien, wie sie namentlich die absolute Notwendigkeit des Kreuzestodes Christi als Voraussetzung seiner messianischen Herrlichkeit nicht hatten einsehen wollen. Sie werden selbst in harten und sagen wir einmal ungerechten Vorwürfen ihr einstiges Verhalten dargestellt haben (vgl. Lk 24 32). So wurde diese Darstellung des Verhaltens der Jünger Jesu Stil in der evangelischen Erzählung.“ (354)

Er konstatiert, dass Wrede in dem Jüngerunverstand „nur einen dem Gedanken vom Messiasgeheimnis parallel laufenden Gedanken des Markusevangeliums“ erblickte. Bousset geht weiter und behauptet, dass er „sogar in einem gewissen Widerspruch“ zu der „vorausgesetzten Gesamtanschauung“ stehe (ebd.):

„denn die Verständnislosigkeit der Jünger wird als ein immer wiederkehrender Vorwurf hervorgehoben, [...]. Man hört gleichsam die Jünger Jesu selbst reden: „So unverständlich waren wir“. Nach der von W. [= Wrede] postulierten Gesamtanschauung aber könnte hier gar kein Vorwurf erhoben werden. Denn nach ihr wäre es göttliche, von Jesus gewollte Fügung gewesen, dass die Jünger nicht verstanden.“ (354f)

und resümiert:

„So löst sich meines Erachtens der scheinbar geschlossene Zusammenhang der WREDESchen Beweisführung in eine Reihe richtiger Einzelbeobachtungen auf. Die Annahme W's aber, von einer durch das Markusevangelium sich hindurchziehenden Gesamtanschauung von dem „Messiasgeheimnis“, erweist sich als nicht stichhaltig.“ (355)

Bousset verteidigt die epochale Bedeutung von Cäsarea Philippi für das Leben Jesu (357–361) und somit den traditionellen Aufriss der Leben-Jesu-Forschung.

Obwohl er auch später noch an dem Messiasbekenntnis des Petrus als „geschichtlich“ festhält⁴⁵⁵, wendet er sich in „Kyrios Christos“ (1913) von der historischen Erklärung des Messiasgeheimnisses als Teil des Lebens Jesu ab und schließt sich stattdessen der sog. apologetischen Erklärung für die Entstehung der Messiasgeheimnis-Idee an.⁴⁵⁶ Bei Bousset bekommt sie die Gestalt einer schon vormk Antwort auf den Einwurf von Gegnern angesichts des schon mit wunderbaren und messianischen Zügen übermalten Lebensbilds Jesu:

„Wenn Jesus wirklich so offenkundig sich allem Volk als den von Gott gesandten Messias-Menschensohn dargetan, wenn er derartige Wunder getan hat, wie kommt es, daß dann das Volk [...] ihm keinen Glauben geschenkt hat? Wie erklärt sich der augenfällige Mißerfolg

⁴⁵⁵ Bousset, *Kyrios Christos*, 1921, 67.

⁴⁵⁶ A. a. O., 65ff.

seiner Predigt? Darauf antwortete man [...] mit der Theorie vom Messiasgeheimnis [...]: Jesus hat gar nicht gewollt, daß das jüdische Volk zum Glauben käme.“ (Kyrios, 65f)

Mit dieser klassischen Fassung der apologetischen Theorie kann man die Schweigegebote und die Parabeltheorie erklären, nicht aber – oder nicht unmittelbar – das Jüngerunverständnis, denn das Messiasgeheimnis soll ja eine Begründung für den Unglauben der Außenstehenden geben. So sieht er im „ständigen Jüngerunverstand“ „eine andere nicht identische, aber doch verwandte [Tendenz]“ (67):

„Der Tiefe des Geheimnisses, das die Person Jesu umgibt, entspricht es, daß auch die Jünger, obwohl sich ihnen seine Herrlichkeit offenbarte, nichts davon verstanden. Erst nach Tod und Erhöhung ist einer gläubigen Gemeinde dies Geheimnis aufgegangen.“ (ebd.)

Die Funktion des Jüngerunverständnisses bestehe also darin, die Größe des Personengeheimnisses Jesu zu betonen, das auch die Gemeinde erst nach Ostern verstanden habe. Damit deutet der Göttinger Professor eine literarische Funktion der Jüngerunverständnis-Texte im Rahmen des als Personengeheimnis aufgefassten Messiasgeheimnisses an,⁴⁵⁷ wie sie von Wrede noch nicht anvisiert wurde,⁴⁵⁸ aber später in ähnlicher Weise von Ebeling weitergeführt und auf das gesamte Geheimnis verallgemeinert wird.⁴⁵⁹

Eine Vorstufe zur apologetischen Erklärung des Messiasgeheimnisses findet sich bei dem Marburger Neutestamentler JOHANNES WEISS in seiner Monographie „Das älteste Evangelium“ (1903). Anders als man von dem Entdecker der eschatologischen Reich-Gottes-Predigt Jesu⁴⁶⁰ hätte erwarten können, bekämpft er Wrede nicht auf dem Gebiete der vormk Messiaserwartungen, sondern – wie es angesichts der Argumentation Wredes durchaus auch sachgemäß erscheint – auf dem Boden des MkEv. Dabei weiß er sich mit Wrede einig darin, dass „die religiösen Anschauungen des Markus auf seine Darstellung des Lebens Jesu einen grossen Einfluss gehabt haben, so dass man ihn mehr als Lehrschriftsteller, denn als Biographen zu betrachten hat“ (Das älteste Evangelium, 2f). Stärker als die bisher genannten Forscher pflichtet Weiß der Kritik Wredes an der „blinden Überschätzung“ (Vorwort, VI) des

⁴⁵⁷ Die Idee korrespondiert mit dem, was er zu den johanneischen Missverständnissen als „Technik“ des vierten Evangelisten schreibt: Das Unverständnis unterstreiche die „Mysterienworte“ (siehe ders., Kyrios, 160 FN 2; aufgegriffen von Ebeling, Messiasgeheimnis, 164). – Dass Bousset das Jüngerunverständnis hier in eine Korrelation zum Personengeheimnis Jesu setzt, steht in einer gewissen Spannung dazu, dass er das „Messiasgeheimnis“ ansonsten apologetisch erklärt.

⁴⁵⁸ Siehe oben zu Wrede, Messiasgeheimnis, 230: Wrede war zwar bereit, im Anschluss an Strauß dem Motiv des „Kontrast[s] zwischen Jesus und den Zwölfen“ eine gewisse Bedeutung im MkEv zuzuerkennen. Aber eine Ableitung des Jüngerunverständnisses aus dem Gedanken des Geheimnisses lehnte er ab, weil bei Mk im Unterschied zu Jh das Jüngerunverständnis nicht mit der „Dunkelheit der Belehrung“ korrespondiere (ebd.). Für ihn war das Jüngerunverständnis Reflex einer (nach)österlichen Erfahrung der Jünger (233f), der daraus erwachsene literarische Niederschlag primär ein zeitlicher Kontrast von vorher/nachher. Daher hätte er der obigen Formulierung Boussets vermutlich nicht zugestimmt.

⁴⁵⁹ Ebeling, Messiasgeheimnis; siehe unten.

⁴⁶⁰ J. Weiß, Predigt Jesu.

Markusevangeliums als historische Quelle bei. Wrede habe aber einen „richtigen Gedanken[]“ (53) „mit allzu grosser Einseitigkeit und überflüssigem Radikalismus herausgearbeitet“ (3) und übertrieben. Zwar sei der „dogmatische Schematismus“ bei dem „immer wiederholte[n] Gebot Jesu, seine Messianität, seine Wunder geheim zu halten (125. 34. 43f. 312. 543. 736. 826. 30)“ „nicht zu verkennen“ (53), aber deshalb seien diese nicht automatisch allesamt unhistorisch, sondern „die Vorstellung, die Markus schematisch den Geschichten anheftet“, kann „dem Evangelisten erwachsen sein aus gewissen, wenn auch nur selten oder vereinzelt auftretenden Zügen der Überlieferung“ (ebd.). Nicht nur die Historizität der Schweigegebote, auch die durch sie ausgedrückte Vorstellung bestimmt Weiß anders als Wrede: Nicht die Befristung bis zur Auferstehung, sondern das Verhüllen vor dem Volk sei der springende Punkt:

„Markus sagt keineswegs, dass Jesus seine Messianität überhaupt verhüllt habe, sondern nur, dass sie dem ungläubigen, verstockten Volke habe verborgen bleiben sollen.“ (57)

Insofern stecke dahinter nichts anderes als derselbe Gedanke, der auch in anderen Teilen des MkEv seinen Niederschlag gefunden habe und einer der zentralen Anliegen des Mk sei: Mk wolle nicht nur Jesus „als Sohn Gottes verkündigen“, sondern – wie später Jh – darüber hinaus zeigen, „wie der Sohn Gottes nur dem kleinen Kreise der Jünger offenbar geworden sei, von dem jüdischen Volke dagegen nicht erkannt, sondern verworfen worden ist“ (52). Anders als Wrede sieht Weiß den Schlüssel für das Geheimnis somit nicht in 9,9, sondern in 4,11f, in der Anschauung, die in der Parabeltheorie ihren nacktsten Ausdruck finde: dass den Jüngern das Geheimnis des Gottesreichs gegeben sei – im Gegensatz zu dem ungläubigen Volk, dem dies vorenthalten werde. Dieses Vorenthalten des Geheimnisses vor den Juden soll den Misserfolg Jesu unter den Juden erklären:

„In dieser Begrenzung erklärt sich der Verhüllungsgedanke aus der Verstockungs-Idee des Evangelisten. Es ist die Antwort: warum haben doch die Juden trotz all jener grossen Taten des Herrn ihn nicht als Messias erkannt? Sie **sollten** ihn nicht erkennen, das Central-Geheimnis des Evangeliums solle ihnen verborgen bleiben. Daher das schematische Schweigeverbot; daher der bis zur Manieriertheit wiederholte Zug, dass Jesus sich vor dem Volke zurückzieht; daher die vielen Stellen, an denen er mit den Jüngern allein zu esoterischer Belehrung gezeigt wird, in einem Hause, in der Einöde, im Schiff; daher vor allem die Gesamtanlage des Werkes: nachdem im ersten Teil die vergebliche Wirksamkeit unter Israel veranschaulicht ist, überwiegt von 8₂₇–10₄₅ die Jüngerbelehrung.“ (58; Herv. im Orig.)

Weiß kann hier im Prinzip sämtliche Motive, die Wrede für das Messiasgeheimnis in Anschlag gebracht hatte – außer dem Jüngerunverständnis, aber das hatte ja auch Wrede von den übrigen Motiven gesondert behandelt –, unter die Idee subsumieren, dass sie erklären sollen, warum die Juden Jesus nicht als Messias erkannten. Er macht dafür aber keine apologetischen Gründe des Evangelisten geltend, und daher sollte man Weiß auch nicht vorschnell unter die Vertreter der apologetischen Theorie zählen. Weiß hält das Geheimnis vielmehr für den Ausdruck einer theologischen Idee von der Verstockung Israels, wie sie sich analog auch bei Paulus (Röm 9–11) finde. Diese mag zwar apologetische Wurzeln haben, aber Weiß lässt in seinen Ausführungen diesbezüglich nichts von apologetischen Motiven des Evangelisten erkennen.

Mehr Probleme als Wrede bereitet ihm allerdings das Jüngerunverständnis. Denn entsprechend seiner Idee von der Bedeutung von 4,11 für die Theologie des Evangelisten meint Weiß nämlich auch Folgendes im Evangelium zu erblicken:

„Die positive Kehrseite zu der pessimistischen Schilderung des Wirkens Jesu unter Israel ist der Erfolg [!] Jesu unter **den Jüngern**.“ (60f)

Dieser manifestiere sich vor allem in dem Erwählungsgedanken. Er überwiege bei der Berufung und dem Petrusbekenntnis so sehr, dass die Entstehung ihres Messiasglaubens nicht erzählt, sondern einfach vorausgesetzt werden könne. Die Jünger, im Speziellen die Zwölf, stellen „die erste Gemeinde [dar], in deren Mitte der Messias geglaubt und sein Wort getan wird.“ (61) Dem stehen nun aber die Stellen mit einem Jüngerunverständnis entgegen, was Weiß auch unumwunden zugibt:

„Am deutlichsten ist das, wenn 4₁₃ den Jüngern der Vorwurf gemacht wird: Ihr versteht diese Parabel nicht [...] Das passt zu der in 4_{10ff.} ausgesprochenen Theorie wie die Faust aufs Auge.“ (62)

Dies veranlasst Weiß allerdings nicht, an seiner Interpretation von 4,11f zu zweifeln, sondern 4,13 gehe auf das Konto eines dtr-mk Bearbeiters, dem wir die heutige Mk-Fassung verdanken, ebenso der Verstockungsvorwurf 6,52 und 8,17c.18. Allerdings blieben „genug andere Stellen übrig, in denen der Kleinglaube (4_{40f.} 6_{50f.}) und die Verständnislosigkeit (7_{18.} 8_{17.} 21) der Jünger auch im älteren Markustext hervorgehoben war.“ (ebd.). Seine Lösung lautet:

„Das sind eben unverlöschbar der Überlieferung anhaftende Spuren davon, dass die Jünger in Wahrheit durchaus nicht immer im Besitze des Glaubens und der festen Erkenntnis gewesen sind, die sie nach dem dogmatischen Schema des Markus hätten haben müssen.“ (62)

Er muss also wie Wrede einen Widerspruch im MkEv konstatieren, der sich notwendig ergebe, sobald die dogmatische Idee sich der Geschichtsdarstellung zu bemächtigen versuche.

Darüber hinaus vermutet er, dass das Unverständnis bei den Leidensankündigungen damit zusammenhängen könnte, dass Mk, theologisch eher ein Paulinist als ein Petriner, von Paulus her wusste, dass „die Apostel der Beschneidung mit dem Gedanken des Messias-Leidens nicht den vollen Ernst zu machen geneigt waren“ (ebd.). Denn obwohl er ein Schüler des Petrus war und sein Evangelium zu weiten Teilen auf Petrus-Erinnerungen basiert, sei er weit davon entfernt gewesen, ihn oder die Zwölf zu verherrlichen. Es handele sich aber auch nicht um Polemik, denn ihre früheren Schwächen gerieten in ein anderes Licht durch das Wissen um ihr späteres Martyrium, das Mk für Petrus und die Zebedäussöhne beim Leser voraussetze (63–65). Der hervorstechende Charakterzug des Petrus und des „Motiv[s] seiner Untreue“ (63) sei nämlich einzig und allein seine Leidensscheu, die er später wettgemacht habe. Gegenüber den Zwölfen habe Mk ansonsten ein distanzierendes Verhältnis, sie sind eben die „Apostel der Beschneidung“, die der Heidenmission, welche ihm ein Anliegen war, fern standen, und die zwar „zuerst die Geheimnisse des Gottesreiches, insbesondere die Messianität Jesu erkannt haben, in die Notwendigkeit seines Todesleidens aber nur schwer sich finden konnten.“ (65). Denn:

„Das geringe Verständnis der Zwölf kontrastiert recht absichtlich mit dem ungeheuren Nachdruck, den Markus auf die Notwendigkeit des Todes Jesu legt.“ (65)

Von hier aus vermutet er nun doch eine Kohärenz zwischen dem Unverständnis der ersten und zweiten Hälfte des Evangeliums, weil „der Speisungsabschnitt“ (6,30–8,26; vgl. 204ff) „wahrscheinlich [...] einen versteckten Hinweis auf den Tod Jesu [enthalte]“ (66):

„Die Speisungen haben noch einen Nebensinn, den die Jünger, wenn sie nicht so gänzlich verständnislos wären, hätten erkennen müssen. Sie sind Anticipationen des Herrenmahles und insofern Leidensweissagungen in Erzählungsform. [...] Aber die Jünger haben den Sinn dieser Erlebnisse damals noch nicht erfasst. Darum bedarf es noch der direkteren und deutlicheren Einweihung in das Mysterium, wie der Jüngerabschnitt nach dem Petrusbekenntnis sie bringt. Hier redet Jesus $\pi\alpha\rho\rho\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ von seinem Tode“ (ebd.).

In diesem Zusammenhang widerspricht Weiß in der Einzeltexterklärung im zweiten Teil des Buchs (120–345) m. E. der eigenen, im ersten Teil (5–119) dargelegten Idee zur Bedeutung von 4,11f, wenn er zu 8,14–21 feststellt:

„Die Jünger sind hier nicht klüger als das Volk den Parabeln gegenüber. Sie verstehen den Sinn der Speisungen nicht, [...] Indem der Evangelist sie in diesem Lichte erscheinen lässt, gibt er auch dem Leser ein Zeichen, dass er „verstehen“ solle: \acute{o} $\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omega\nu$ νοείτω. Hier liegt etwas Tieferes verborgen.“ (216)

Weiß verwirft die Idee, dass es sich hierbei um das Messiasgeheimnis handele (216f): Deutlicher als auf die Messiaswürde würde die Darstellung der Speisungen auf das Herrenmahl verweisen (217), was aber natürlich nur der Leser, nicht die Jünger damals verstehen konnten (vgl. Zitat oben).

Bei Weiß wird also eine Erklärung der Schweigegebote und Parabeltheorie aus der Verstockungsidee (vgl. 58) durch eine im Wesentlichen kreuzestheologische Erklärung für das Jüngerunverständnis ergänzt, nur dass Letzteres noch nicht konsequent durchgeführt ist. Ersteres ist für ihn das Feststehende, das Jüngerunverständnis die Verlegenheit, die es auf alle erdenkliche Weise zu erklären gilt. Die Schwäche seiner Konzeption tritt darin zu Tage, dass er dem Jüngerunverständnis keine einheitliche bzw. keine widerspruchsfreie Erklärung zu geben vermag.⁴⁶¹

⁴⁶¹ Neben den oben dargelegten großen Linien finden sich eine Reihe weiterer Bemerkungen zum Jüngerunverständnis und der „negativen“ Jüngerdarstellung in der Besprechung der Einzelstellen, auf die hier nur auflistend verwiesen werden soll: u.a. zu 4,13: 173f; 4,38: 183; 6,52 und 8,14–21: 215–218; 7,18: 224 („Hierbei tritt der Unverstand der Jünger wieder sehr stark hervor; sie sind noch ganz im Judentum befangen. Daher merken sie nicht, um ein wie weittragendes Prinzip es sich hier handelt. Das sind dieselben Jünger, die der Heidenmission des Paulus aus Angst vor „Verunreinigung“ mindestens nicht sehr entgegengekommen sind.“); 8,29: 227 (Bekenntnis nicht epochemachend; Jünger besitzen Erkenntnis schon längst „trotz ihrer noch fortbestehenden Erkenntnisschwäche“); 8,32f: 237 („Petrus [...] als ehrlichen Berichterstatter“).²³⁹ (Petrus versteht contra 9,32); 9,6: 232; 247f; 9,10: 228f („stereotype Bemerkung des Evangelisten (oder Bearbeiters Matthäus schweigt) über das Nichtverstehen der Jünger“); 9,19: 249; 9,32: 251; 9,30–10,45: 252f („Die Jünger erscheinen, auch abgesehen von ihrem Widerstreben gegen den Leidensgedanken, als der Belehrung sehr bedürftig. Zweimal wird ihr Ehrgeiz bekämpft; unduldsam sind sie [...] Und selbst Petrus [253] ist nach dem Lohn für die Entsagung allzu begierig. Kurz – die Zwölf waren sehr wenig geneigt, auf die Lehren Jesu einzugehen, der allerdings – wie das zum Evangelium vom Kreuze passt – grosse Opfer und Demut von den

In einer wesentlich durchsichtigeren Weise präsentiert PAUL WERNLE im darauffolgenden Jahr seine Sicht des MkEv in einer für die theologisch interessierte Allgemeinheit bestimmten Publikation über „Die Quellen des Lebens Jesu“ (1904). Seiner Darstellung verdankt sich die Bezeichnung „apologetisch“ für die bereits oben⁴⁶² skizzierte Erklärung für das Messiasgeheimnis. Hier ist sie am rechten Platz, und nicht nur für das Messiasgeheimnis. Für den Kirchengeschichtler Wernle ist das gesamte MkEv eine Apologie:

„Das ganze Marcusevangelium ist von einer Hauptidee beherrscht: **Jesus, der Messias, der Sohn Gottes**. Für diesen Glaubenssatz soll Glauben geweckt werden, er soll bewiesen und verteidigt werden, das ganze Evangelium ist eine **Apologie**.“ (60; Herv. im Orig. gesperrt)

Es folgen die Beweise, mit denen Mk operiert, und anschließend die Einwände, die er zu entkräften versucht: „Der Beweis, den Mc. für seine These führt, ist der **Wunderbeweis**“ (ebd.). In diesen Zusammenhang stellt Wernle einen Teil der Jüngerunverständnis-Texte, allerdings unter positiven Vorzeichen:

„Unter den Wundern [...] drängen sich die großen Naturwunder neben den Heilwundern hervor [...] Und gerade diese großen Wunder sollen nach Mc. die Jünger zum Glauben an den Gottessohn geführt haben. Nach der Stillung des Seesturmes fragen sie sich: wer ist denn dieser, dem Wind und Meer gehorchen (4,41)? Die erste Speisung, das Meerwandeln Jesu folgt, sie merkten es noch nicht (6,52). Die zweite Speisung kommt; trotz dieses großen Wunders begehren die ungläubigen Pharisäer ein Zeichen vom Himmel, und sind die Jünger verzagt, sobald sie kein Brot bei sich haben. Da warnt Jesu sie vor dem Unglauben, daß sie trotz Speisung der 5000 und trotz Speisung der 4000 noch nicht merken, wer er ist (8,21). Die Heilung des Blinden erfolgt eben nicht auf einmal; erst bei wiederholter Berührung sieht er Alles hell (8,22 –26). Jetzt endlich bricht der helle Glaube im Jüngerkreis hervor: Du bist der Messias (8,29). Genau wie die Jünger, so sollen die Leser durch diese Wunder zum Glauben an den Gottessohn geführt werden.“ (60f)

Nach dieser Auslegung wäre das Jüngerunverständnis bei den „Naturwundern“ ein rhetorisches Mittel, das darauf zielt, den kritischen Rezipienten zu überzeugen, dass Jesus der Sohn Gottes ist. Wie die Jünger soll auch er durch die Wunder zu diesem Glauben geführt werden. Nur: Davon dass die Jünger durch diese Wunder zum Glauben geführt wurden, steht nichts im Text, im Gegenteil, sie verstehen sie ja nicht. Wernle löst dies so, dass die zweistufige Heilung des Blinden von Bethsaida das Gläubigwerden der Jünger symbolisiere: So wie dieser erst nach der Wiederholung „[a]lles hell“ sieht, so sähen jene erst ab 8,29 klar („Jetzt endlich bricht der helle Glaube [...] hervor“). Man könnte ergänzen: Erst durch das Erkennen der tieferen Bedeutung dieser Wunder in der „Wieder-Holung“ durch Erinnerung (vgl. 8,19f) gelangen sie zu diesem Glauben. Zu den übrigen Unverständnisstellen, z. B. bei den Gleichnissen und den Auferstehungsankündigungen, äußert er sich, soweit ich sehe, nicht.

Seinen fordert.“); 9,33ff: 258 („Wer so schrieb, wollte hochmütige Ansprüche abwehren, die im Namen der „Zwölfe“ oder für sie erhoben werden.“); 9,38–40 und 10,43f: 258ff („Verfasser oder Redaktor [wollte] hiermit für Paulus gegen die Zwölf eintreten“: Tendenz des dtr-mk Bearbeiters); 14,37f: 300f; 14,50: 303f.

⁴⁶² Siehe S. 223f.

Darüber hinaus habe Mk sich gegen zwei Einwände „von Seiten der Christenfeinde“ (61) wehren müssen, der eine ist grundsätzlicher Natur, der andere knüpft an den Wunderbeweis an:

„... **kann ein Gekreuzigter der Sohn Gottes sein?** Die Verteidigung des Todes Jesu ist deshalb der zweite Hauptzweck dieser Schrift. [...] Angesichts des Todes Jesu ausrufen: dieser ist Gottes Sohn gewesen (15,39), das ist das Ziel, zu dem sie [= die Leser] gelangen sollen. Deshalb folgt auf das Jüngerbekenntnis, „du bist der Messias“ sofort Jesu Belehrung, daß der Messias leiden und sterben muß (8,29). [...] Zuletzt folgt auf den Tod die Auferstehung, das Machtbekenntnis Gottes zu seinem Sohn, welcher das Ärgernis in Triumph verwandelt.

Aber noch hatte Mc. auf einen letzten Einwand der Christenfeinde zu antworten: **Weshalb glaubten denn die Juden nicht an Jesus, wenn er durch so viel Wunder als der Gottessohn erwiesen war?** [...] Mc. gibt darauf eine merkwürdige Antwort: Jesus wollte garnicht vom jüdischen Volk als Messias erkannt sein. [Es folgen Verweise auf die Schweigegebote und die Parabeltheorie.] Folglich kann der Unglaube der Juden nicht gegen Jesus sprechen, da er ihn vorausgewußt und sogar absichtlich herbeigeführt hat.“ (62)

Auf diese Weise kann Wernle die Schweigegebote und die Parabeltheorie als apologetische Zutaten des Evangelisten erklären. Damit fällt die Notwendigkeit einer traditionsgeschichtlichen Herleitung, wie sie noch Wrede notwendig erschien, weil für ihn „die Anschauung vom Messiasgeheimnis [unmöglich] die Erfindung des Markus“ war.⁴⁶³ Das Jüngerunverständnis lässt sich aber kaum als apologetische Begründung für die fehlende Messiaserkenntnis der Juden erklären, und braucht daher eine oder mehrere zusätzliche Erklärungen, wie wir es oben nicht nur bei Wernle, sondern auch schon bei J. Weiß sahen.

In der Literatur jener Zeit finden sich daneben gelegentlich kleinere Bemerkungen zum Jüngerunverständnis: (1) RICHARD REITZENSTEIN verweist auf Parallelen zum Unverständnismotiv in der hermetischen Dialogliteratur⁴⁶⁴; (2) EMIL WENDLING verteilt die verschiedenen von Wrede genannten Texte literarkritisch auf verschiedene Schichten. Dadurch interpretiert er das Jüngerunverständnis unabhängig vom Messiasgeheimnis. Es handele sich um eine „Predigt gegen den Unglauben der Gemeinde“⁴⁶⁵; (3) ein Forscher rückt das Jüngerunverständnis allerdings stark in den Fokus seiner Auslegung des MkEv: Der katholische Modernist ALFRED FIRMIN LOISY betrachtet das Jüngerunverständnis als Ausdruck der Polemik gegen judenchristliche Positionen. Mit Hilfe des Unverständnis-Motivs führe Mk neue Ideen in die Tradition ein.⁴⁶⁶ Während Loisy in Frankreich mit seinen

⁴⁶³ Wrede, Messiasgeheimnis, 145. Auch Wernle wird nicht gemeint haben, dass Mk alle Motive frei erfunden hat, dennoch spricht er dezidiert davon, dass die Parabeltheorie besonders deutlich mache, „wie Mc. eigne Ideen an die Überlieferung von Jesus herangebracht hat, und wie erst die Entfernung dieser Ideen uns dem geschichtlichen Jesus näherbringt.“ (Wernle, Quellen, 62).

⁴⁶⁴ Reitzenstein, Pomandres, 246f.

⁴⁶⁵ Wendling, Entstehung, 75f.

⁴⁶⁶ Vgl. seine Kommentare zu den Synoptikern (1907/8) und zu Mk insbesondere (1912).

kritischen Thesen Aufmerksamkeit erregt, ist sein Einfluss außerhalb Frankreichs im Bereich der Mk-Exegese eher gering.

3. Jüngerunverständnis im Schlepptau der Messiasgeheimnis-Theorie: Die formgeschichtliche Forschungsphase (ca. 1919–1954)

a) Die klassische Formgeschichte und ihr unmittelbarer Nachhall (1919–1934)

Als ein Vertreter der sog. apologetischen Theorie gilt MARTIN DIBELIUS (1919).⁴⁶⁷ M. E. handelt es sich hierbei um eine Fehleinschätzung: Die relative Entfernung von der klassischen Form der apologetischen Erklärung zeigt sich schon darin, dass er wiederholt die Parabeltheorie von der Theorie des Messiasgeheimnisses unterscheidet.⁴⁶⁸ Überhaupt scheint sich für Dibelius das Messiasgeheimnis – der Umstand, „daß Jesus seine wahre Würde absichtlich im Dunkel gehalten habe“ (FG 64) – nur in den Schweigegeboten auszudrücken.⁴⁶⁹ Ein Teil der Schweigegebote ziele auf die „Geheimhaltung der Heilung“, die im Gegensatz zu dem traditionellen Motiv „der Heimlichkeit des wunderbaren Vorgangs“ (FG 38f; vgl. Act 9,40) eindeutig redaktionell sei (vgl. auch FG 51; 58f FN 3) und deren Sinn er ähnlich wie viele Vertreter apologetischer Interpretationen bestimmt (weshalb man ihn für einen solchen halten konnte):

„sie sollen zeigen, daß Jesus selbst nicht als Wundertäter gefeiert sein wollte, und erklären, warum er trotz so vieler Proben seiner überirdischen Kraft nicht als Messias erkannt wurde.“⁴⁷⁰

Auf ähnliche Gedanken weisen auch die anderen redaktionellen Merkmale wie die Parabeltheorie sowie die Stoffanordnung z. B. von dem epochemachenden Messiasbekenntnis über die „Leidensverkündigungen“ (64) bis zur „göttlichen Bestätigung“ in der Verklärung:

„Der Sinn dieser Gruppierung ist leicht einzusehen: Jesus ist der Messias, aber für die Augen der Welt ist er (bis zur Auferstehung) der Verachtete, Leidende, Sterbende; seine göttliche Herrlichkeit wird nur dem engsten Kreis der Auserwählten offenbar.“ (ebd.)⁴⁷¹

⁴⁶⁷ Vgl. z. B. Percy, Botschaft, 281; Räisänen, Messianic Secret, 56f; Tuckett, Introduction, 13. Vielleicht war O. Bauernfeind (Worte, 86 FN 1; 91 FN 1; vgl. Ebeling, Messiasgeheimnis, 57 FN 1) der erste, der Dibelius mit der apologetischen Theorie in Verbindung brachte. H. J. Ebeling hält Dibelius' Position für „[e]ine eigenartige Vermittlung zwischen der Anschauung Wredes und der apologetischen Theorie“.

⁴⁶⁸ Dibelius, Formgeschichte, 64 (=1966, 231): „Als eine solche Eigentümlichkeit haben wir die Theorie des Messiasgeheimnisses bereits kennen gelernt. [...] Ein zweites Kennzeichen des Markusbuches [...] ist die mysteriöse Auffassung der Gleichnisse.“ Vgl. auch ders., Geschichte, 42.

⁴⁶⁹ Vgl. 58f FN 3: „Ich möchte die Zahl der von Wrede beigebrachten Zeugnisse für diese Theorie allerdings ganz wesentlich verringern“.

⁴⁷⁰ Zitiert nach ders., Formgeschichte, 1966, 225 (in 1919, 58 „wollen“ statt „sollen“).

⁴⁷¹ Das Schweigegebot 9,9 wird hier also so gedeutet, dass Jesus seine Herrlichkeit inklusive Messianität „vor der Welt“ bis zur Auferstehung verborgen halten wollte und so auch tatsächlich verborgen blieb. In späteren Auflagen findet sich an anderer Stelle des Buches die Aussage, dass es nicht mehr ersichtlich ist, ob es sich bei 9,9 um das stilgemäße „Geheimnis des Vorgangs“ oder um einen Ausdruck der mk Geheimnistheorie handele (1966, 275 FN 3). Einen etwas anderen Schwerpunkt als in dem obigen Zitat setzt Dibelius in seiner „Geschichte der urchristlichen Literatur“ (1926), indem er betont, dass die redaktionelle Anordnung des Stoffs und Auswahl des Redestoffs (inklusive Parabeltheorie) von Anfang an vor allem den „Konflikt Jesu mit den Juden im Auge [habe]“ (ders., Geschichte, 42).

Diese Darstellungsweise wird nun aber gerade nicht aus einer apologetischen Intention (die allerdings auch nicht explizit ausgeschlossen wird), sondern als literarische Notwendigkeit aufgrund der „biographischen“ Absicht des Evangelisten erklärt:

„Die Idee vom Messiasgeheimnis ist in einer isolierten Einzelgeschichte auch gar nicht am Platze; sie kann nur von einem ersonnen und verwendet werden, der das ganze Wirken Jesu beschreiben und auf die Frage antworten will, warum Jesu Messianität sich trotz seines Ruhmes nicht verbreitet habe; es ist sozusagen eine biographische Leitidee.“ (FG 51)

Als vermutlich erster, der eine „zusammenhängende Darstellung“ „vom Wirken Jesu“ (FG⁵ 219; vgl. ¹1919, 56f) unternahm, musste Mk „eine Sammlung vornehmen und Verbindungen herstellen“ (57; im Orig. herv.), und so sei auch die Messiasgeheimnis-Theorie ein Beispiel für den „Pragmatismus“ des Mk, mit der er Paradigmen und Novellen auf einen „Generalnenner“ bringe (58f; vgl. 64). Vor allem mache sie es überhaupt erst verständlich, wie Jesus angesichts der vorliegenden Tradition überhaupt am Kreuz enden konnte:

„Dem Evangelisten wird das Leben Jesu als Ganzes erst bei der Annahme verständlich, daß Jesus seine wahre Würde absichtlich im Dunkel gehalten habe. Er war der Gottessohn, aber er offenbarte dem Volk nicht, was er war. Und darum konnte er verkannt, darum konnte er ans Kreuz gebracht werden!“ (FG 64)⁴⁷²

Keine apologetischen, sondern pragmatische Gründe hätten Mk also geleitet, als er das Leben Jesu mit einem Messiasgeheimnis versah:

„Es galt Jesus als den Messias darzustellen, ohne sein Wirken – wie es dann der vierte Evangelist tat – in eine überwirkliche Sphäre zu heben, in der für die Tradition kein Raum mehr war. Es galt also an der Überlieferung die Züge zu betonen, die Jesus als Messias erwiesen, zugleich aber zu zeigen, warum er doch nicht vom Volk als Messias erkannt, sondern bekämpft, geschmäht und schließlich ans Kreuz gebracht worden war. So ward Markus als **ein Buch der geheimen Epiphanien** geschrieben“ (ebd. = ⁵1966, 232; Herv. im Orig. gesperrt)

Das Messiasgeheimnis ist für Dibelius somit integraler Bestandteil des den Evangelisten bei der Redaktion des Stoffs leitenden, zentralen Gedankens der „geheimen Epiphanie“:

„auf diesen Generalnenner ließen sich sowohl die Paradigmen wie die Novellen bringen.“ (64) „Geheime Epiphanie – [...] unter diesem Gesichtspunkt hat Markus die Überlieferung gesammelt und bearbeitet.“ (65)

Daher handelt es sich bei Dibelius' Lösung nicht um eine apologetische Erklärung, sondern um eine eigenständige Erklärung zur Entstehung des Messiasgeheimnisses. Das Messiasgeheimnis sei durch die Entscheidung des Autors, die verschiedenen Traditionen über das Leben Jesu in eine einheitliche biographische Erzählung zu integrieren, notwendig

⁴⁷² Vgl. auch ders., Geschichte, 42 zum „Gedanken der geheimen Messianität“ (auch hier gleich Schweigegebote): „Jesus ist der Messias, und die bösen Geister erkennen ihn als den Boten aus einer übermenschlichen Sphäre, den Menschen aber verbietet Jesus, davon zu reden – nur so erklärt es sich, daß ihn das eigene Volk schließlich ans Kreuz bringt“.

geworden. Es handelt sich somit um eine genuin formgeschichtliche Erklärung des Messiasgeheimnisses, die im Folgenden als „literaturgeschichtliche Erklärung des Messiasgeheimnisses“ bezeichnet werden soll. Bei Dibelius liegt sie in einer der apologetischen Theorie nahestehenden Variante vor. Auf der redaktionellen Ebene lässt sie sich inhaltlich zudem als „Geheime-Epiphanie-Erklärung“ des Messiasgeheimnisses bestimmen.

Letzteres wird noch klarer in den späteren Auflagen seines Klassikers, in der der Heidelberger Formgeschichtler sein Verständnis der Entstehung des Messiasgeheimnisses weiter konkretisiert: Mit der Theorie des Messiasgeheimnisses habe Mk die Spannung zwischen der „epiphane[n]“ Art der Taten Jesu“ (FG ⁵1966, 297), wie sie in den von ihm übernommenen Novellen zum Ausdruck komme, und „dem Ausgang des Lebens Jesu“ (ebd.) gelöst:

„Und indem Markus sie [die Novellen] aufnahm, prägte er zugleich den christologischen Charakter seines Buches. Denn die „epiphane“ Art der Taten Jesu stand in Spannung zu dem Ausgang des Lebens Jesu. Je mehr man in Taten und Worten die Fülle der Offenbarung darstellte, desto rätselhafter und unbegreiflicher wurde die endliche Verwerfung dieser Offenbarung durch das Volk, das damit begnadigt war. Markus löste diese Spannung durch die Theorie des Messiasgeheimnisses; er stellte nicht nur jene großen Wundertaten, sondern das ganze Wirken Jesu unter den Gesichtspunkt der geheimen Epiphanie.“ (FG ⁵1966, 297)

Ähnlich wie bei Wrede sei das Messiasgeheimnis also aus dem Bestreben entstanden, einen Ausgleich zwischen zwei sich zueinander in Spannung befindlichen Traditionen zu schaffen. Anders als bei jenem war es hier aber der Evangelist selbst, der diesen Ausgleich herbeiführte, und zwar nicht aufgrund des Dogmas der zukünftigen Messianität Jesu, das in Widerspruch zu einem bereits messianisierten Leben Jesu, sondern aufgrund der Passionsüberlieferung, die in Spannung zu den machtvollen Epiphanien in der Wunderüberlieferung gestanden habe.

Die literaturgeschichtliche Lösung des Messiasgeheimnisses hat in der von Dibelius vorgetragenen Form mit der gängigen apologetischen Theorie allerdings gemein, dass das Geheimnis nicht auf die Jünger, sondern nur auf die Außenstehenden bezogen wird. Insofern lässt sich das Jüngerunverständnis bei ihm nicht aus dem Messiasgeheimnis erklären. Die scharfe Trennung zwischen den Jüngern und den Lesern⁴⁷³ als den Eingeweihten auf der einen und dem Volk bzw. „den Juden“ als den Außenstehenden auf der anderen Seite zeigt sich vor allem in seiner Erklärung der Parabeltheorie:

„Markus will in diesem Abschnitt [4,10–25] die Anschauung zum Ausdruck bringen, daß das Göttliche in den Parabeln nicht für profane, sondern nur für erschlossene Augen sichtbar sei. [...] wenn die Menge den Schöpfer dieser Gleichnisses nicht verstanden, in seiner Bedeutung nicht erkannt, als Messias nicht verehrt hat, so war auch das von Jesus beabsichtigt; denn der Schatz des Evangeliums war durch das Parabelgewand verhüllt, und nur begnadeten Augen war es gegeben, das Geheimnis des Gottesreichs zu erkennen – erschlossenen Augen, wie sie den Jüngern, wie sie nun den christlichen Lesern verliehen sind!“ (FG ¹1919, 62 = ⁵1966,

⁴⁷³ Schon traditionell seien die Jünger die Empfänger von Epiphanien und geheimer Belehrung und diesbezüglich Vorläufer der Gemeinde gewesen (vgl. 52 FN 1).

229f).

Die Jünger sollen sich demnach also von der Menge gerade in ihrer Erkenntnisfähigkeit abheben. Aber wie verhält sich dazu das Jüngerunverständnis? Speziell zu dem Unverständnis bei den Gleichnissen 4,13(!); 7,18 äußert sich Dibelius, soweit ich sehe, überhaupt nicht, wie auch nicht zu dem bei den Leidens- und Auferstehungsankündigungen. Er ignoriert es also zum Teil, ansonsten finden sich jedoch einige verstreute Bemerkungen⁴⁷⁴:

8,16 sei ein johanneisch anmutendes Missverständnis, durch das „der tiefere Sinn des Sauerteig-Spruches [...] angedeutet wird“. Mk deute dem Leser mit dieser redaktionellen Komposition „die Speisungserzählungen und den Sauerteig-Spruch [...] im Sinn der Heilsgeschichte“ (⁵1966, 230). Dieser Sinn des Sauerteig-Wortes, den „[d]ie Jünger, d. h. aber die Leser [...] nach dem wiederholt erlebten Speisungswunder wissen [sollten], bestehe darin, „daß Jesus ihnen allezeit wahres Brot gibt“ (ebd.). Dibelius gelingt es so immerhin, eine einheitliche Erklärung für die Bedeutung des Sauerteig-Spruchs (8,15) und der Speisungen (vgl. 8,19f) zu geben.⁴⁷⁵

Eine Reihe anderer Texte, die öfters zum Jüngerunverständnis gezählt werden, hält Dibelius für traditionell, denn es handele sich um „profane Motive“, wie sie der „lebendige Realismus“ (¹1919, 41) der Novellenerzählung liebe. Stellen wie Mk 4,38; 5,31; 6,37 zeigen, „wie ‚weltlich‘“ (ebd.) das Verhalten der Jünger sei: Hier äußere sich weder Polemik noch seien sie Teil einer Theorie (wie z. B. der des Messiasgeheimnisses):

„Diese Darstellung ist nicht von einer religiösen Tendenz oder einer Theorie getragen, sondern von der Freude lebhaft und bewegt zu erzählen.“ (42)⁴⁷⁶

Es sind also im Wesentlichen zwei Faktoren, die Dibelius für das Bild der unverständigen Jünger im MkEv anführt: die reichliche und weitgehend unveränderte Aufnahme von Novellen im MkEv sowie die gelegentliche Bildung von Missverständnissen ähnlich denen des JhEv durch den Redaktor. Keine Erklärung bietet er für das Nichtverstehen der Gleichnisse und der Leidensweissagungen – und gerade diese erheischen doch bei seiner die Rolle der Jünger als Offenbarungsempfänger und deren Kontinuität zur Gemeinde betonenden Interpretation eine Erklärung: Was hat es zu bedeuten, dass auch die Jünger hierbei ohne Verständnis sind?

⁴⁷⁴ Insgesamt lässt sich sagen, dass die späteren Auflagen gegenüber der ersten in Bezug auf das Jüngerunverständnis ein klein wenig ergänzen: In der ersten Auflage fehlten noch die Hinweise, dass es sich bei Mk 6,52 um einen redaktionell hinzugefügten Tadel handele (⁵1966, 77 vs. ¹1919, 44) und dass durch 9,6 das vorangehende Petrus-Wort vom Zelteaufschlagen deutlich „als Mißverständnis gekennzeichnet“ werde (⁵1966, 276, vgl. ¹1919, 85: Hier fehlt die eingehende Besprechung der Verklärungsszene insgesamt).

⁴⁷⁵ In der ersten Auflage hatte er sich hier vor allem über die Funktion des Sauerteig-Spruchs noch unsicher gezeigt (ders., Formgeschichte, ¹1919, 63).

⁴⁷⁶ Nur zu Mk 6,37 könnte man „die aus Johannes bekannte Theorie der Mißverständnisse“ in Anschlag bringen, aber auch hier zeige sich dann in der Fortsetzung der breite Novellenstil.

Es ist das Verdienst RUDOLF BULTMANNs, in seinem Aufsatz „Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu und das Petrus-Bekenntnis“ (1920) auf die Schwächen der sog. „apologetischen Theorie“⁴⁷⁷ aufmerksam gemacht zu haben, indem er u. a. genau dies moniert, was sich auch gegen die Lösung von Dibelius anführen lässt:

„daß man mit dieser Auskunft den doch auch zum Messiasgeheimnis gehörigen Jüngerunverstand nicht erklärt und es doch mißlich ist, eine zweite apologetische Tendenz zu diesem Zweck einzuführen.“ (Frage, 167).

Er ist m. W. auch der erste, der sich uneingeschränkt zu Wredes Lösung bekennt:

„Daß nämlich die Theorie vom Messiasgeheimnis keinen anderen Sinn hat als eben diesen: vor Tod und Auferstehung ist Jesus weder vom Volk noch von seinen Jüngern als der Messias – bzw. als der zum Messias Bestimmte – erkannt worden, und daß sich daraus die Konsequenz ergibt: er hat gar nicht daran gedacht, sich für den Messias zu halten oder zu erklären. Die Bestreitungen der Wredeschen Auffassung sind m. E. nicht im Recht.“ (166f)

Davon, dass er Wredes Auffassung damit überspitzt, anderenorts sogar verzeichnet, ist oben schon die Rede gewesen.⁴⁷⁸

Bultmann zufolge gebe das Messiasgeheimnis die Antwort auf das Problem, dass „man selbst [und nicht die ungläubigen Gegner, wie es die apologetische Theorie voraussetzt; eig. Anm.] [...] Jesu Bestimmung zum Messias erst nach seinem Tode erkannt hatte“ (168f; Herv. orig.). Dies sei nämlich zum Problem geworden, als man begann, das Leben Jesu zu erzählen (169). Seine Position ist damit derjenigen von Wrede ähnlich, aber nicht mit ihr identisch: Bei Wrede ist das Messiasgeheimnis die „Nachwirkung der Anschauung, dass die Auferstehung der Anfang der Messianität ist“ (Messiasgeheimnis, 228; im Orig. gesperrt), bei Bultmann hingegen die „Verschleierung der Tatsache, daß der Glaube an Jesu Messianität erst seit dem Glauben an seine Auferstehung datiert“ (Geschichte, 371). Lediglich das von Wrede nur mit einem Satz angedeutete alternative Szenario⁴⁷⁹ ließe sich eventuell im Sinne Bultmanns deuten. Jedenfalls erklärt Bultmann die Schweigegebote an die Jünger (Mk 8,30; 9,9) als Indizien für eine bewusste Rückdatierung der entsprechenden Perikopen:

„Zumal wer der Meinung ist, daß die Verklärungsgeschichte eine in das Leben Jesu zurückprojizierte Auferstehungsgeschichte ist, wird Mk 9,9 schwerlich anders deuten können als aus dem Bewußtsein entstanden, daß dies Ereignis erst nach den Ostererlebnissen erzählen werden konnte, weil erst durch sie gegeben. Dann aber wird für Mk 8, 30 dasselbe gelten [...]“ (Frage, 169)

Letzteres plausibilisiert Bultmann mit seiner These, dass es sich bei der Szene vom Messiasbekenntnis (Mk 8,27–30) ursprünglich um einen Dialog des Auferstandenen mit den Jüngern gehandelt habe, und dass das Schweigegebot noch „eine Empfindung“ für den ursprünglich nachösterlichen Sitz der Geschichte verrate (173). Gegenüber Wrede findet somit eine Akzentverschiebung statt: Denn Wrede hatte von dem „natürliche[n] Vorgang“ der

⁴⁷⁷ Bultmann, Frage, 167.

⁴⁷⁸ Siehe S. 201f.

⁴⁷⁹ Siehe S. 197.

Auflösung einer Spannung zwischen einem messianisierten Leben Jesu und der Anschauung von der Auferstehung als „Anfang der Messianität“ (Messiasgeheimnis, 227f) gesprochen, Bultmann geht hingegen von der bewussten Verschleierung einer historischen Tatsache aus und hält dies auch für die Position Wredes (Frage 166–169; Geschichte, 371).

Ansonsten ist es nicht nur für Bultmann, sondern für die Exegese seither charakteristisch, dass sie an einem anderen, wesentlichen Punkt über Wrede hinausgeht: Indem sie sich methodisch um eine Scheidung zwischen Tradition und Redaktion im Mk-Text bemüht – ein Unternehmen, das Wrede noch für unmöglich gehalten hatte⁴⁸⁰ –, kommt sie auch zu definitiveren Aussagen bezüglich der mk Redaktion des Messiasgeheimnisses.

Was die Charakteristik dieser Redaktionsarbeit betrifft, stimme Bultmann Dibelius „durchweg zu“.⁴⁸¹ Auch diese Einschätzung erscheint problematisch: Zwar stimmt er mit seinem Heidelberger Kollegen darin überein, dass die „Charakteristik des Mk [...] als das Buch der geheimen Epiphanien [...] die Sache“ treffe, nur beschreibt er diese inhaltlich ganz anders: Bei Dibelius bestand die Einschränkung der Epiphanien durch das Geheimnis lediglich darin, dass diese dem Volk vorenthalten wurden, bei Bultmann hingegen legt das Geheimnis einen Schleier über den Epiphaniecharakter des gesamten Lebens Jesu – und dies speziell auch gegenüber den Jüngern:

„Aber andererseits ist ein Schleier des Geheimnisses über die Offenbarungen gebreitet: die Dämonen sollen schweigen, die Geheilten dürfen das Wunder nicht erzählen; Jesus sucht die Einsamkeit und Verborgenheit; die Parabeln spricht er, das Geheimnis des Gottesreichs zu verbergen. Das Erschrecken, das ursprünglich den Eindruck des Wunders schildert [...], charakterisiert auch den Eindruck der Lehre. Die Jünger dürfen, was sie gehört und geschaut, nicht erzählen bis zu seiner Auferstehung, ja sie können selbst *eigentlich* noch nicht in das Geheimnis seiner Messianität eindringen; das Nichtverstehenkönnen liegt wie ein Zauberbann auf ihnen.“ (Geschichte, 371; eig. Herv.)

Anders als Dibelius zieht er Parabeltheorie und Jüngerunverständnis in das Geheimnis mit hinein; und als Objekt ihres Nichtverstehens wird ausdrücklich das „Geheimnis seiner Messianität“ genannt (s. o. – warum aber gebraucht er in diesem Zusammenhang das Wort „eigentlich“? Hier liegt im obigen Zitat ein leises Eingeständnis vor, dass es spätestens nach Cäsarea Philippi gerade nicht (mehr) die Identität des Messias ist, die die Jünger nicht verstehen!).

Auch in einem anderen, wesentlichen Punkt weicht Bultmann gegen seine eigene Beteuerung von Dibelius ab: Zwar stellt auch er einen Bezug von der Geheimnistheorie zur Gattung des Evangeliums als „Leben Jesu“ (ebd.) her, so dass man Bultmann wie Dibelius für einen Vertreter einer literaturgeschichtlichen Erklärung des Messiasgeheimnisses halten könnte:

„Das Dogmatische all dieser Züge ist längst erkannt. Sie sind für den Verfasser das Mittel, ein *Leben Jesu* als des Messias *zu schreiben*, wie es ihm auf Grund der ihm vorliegenden Tradition und unter dem Einfluß des Gemeindeglaubens, in dem er stand, möglich war.“

⁴⁸⁰ Wrede, Messiasgeheimnis, 146.

⁴⁸¹ Bultmann, Geschichte, 371 FN 3: „Der Charakteristik, die M. Dibelius, Formgeschichte [...] 57 bis 66 gibt, stimme ich durchweg zu, von den literarkritischen Bemerkungen abgesehen“.

(ebd., eig. Herv.)

Aber der entscheidende Unterschied ist, dass Bultmann die Geheimnismotive („Züge“) auf einen theologischen Einfluss („das Dogmatische“; „unter dem Einfluß des Gemeindeglaubens“) zurückführt, während Dibelius in ihnen nur ein pragmatisches Mittel sah, um im Rahmen einer Erzählung vom Leben Jesu einen historisch notwendigen Ausgleich zwischen Wunder- und Passionsüberlieferung zu schaffen. Entsprechend ist bei Bultmann die Form des Evangeliums nicht mehr wie bei Dibelius der Erklärungsgrund für das Geheimnis, sondern das Geheimnis wird zu einem Erklärungsgrund für die Form des Evangeliums. Das Geheimnis selbst aber wird als Produkt der Umgestaltung der Tradition „unter dem Einfluß des Gemeindeglaubens“ erläutert. Insofern stellt Bultmanns Position – wie Wredes – eine theologie- und nicht eine literaturgeschichtliche Erklärung des Messiasgeheimnisses dar.

Damit geht Bultmann in der „Geschichte der synoptischen Tradition“ auch über die in seinem Aufsatz von 1920 aufgestellte historische Rückdatierungshypothese hinaus, indem er als Motiv für das Geheimnis – und damit wohl auch als Motiv für die bewusste Verschleierung historischer Tatbestände – nun ausdrücklich eine theologische Tendenz verantwortlich macht:

„Jedenfalls ist es dem Verf. mit seinen Mitteln gelungen, die Tradition in eine bestimmte Beleuchtung zu rücken, ihr die Deutung aufzuprägen, deren sie in den hellenistischen Gemeinden der paulinischen Sphäre bedurfte; sie mit dem christologischen Kerygma dieses Christentums zu verbinden, in ihr die christlichen Mysterien, Taufe und Abendmahl zu verankern und so erstmals eine Darstellung vom Leben Jesu zu geben, die mit Recht als εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ bezeichnet werden konnte (Mk 1,1). [...]

Eben damit ist auch die **Absicht des Verf.s** bezeichnet; **die Vereinigung des hellenistischen Kerygma von Christus**, dessen wesentlicher Inhalt der Christusmythos ist, wie wir ihn aus Paulus kennen (bes. Phil 2, 6ff.; Röm 3, 24), **mit der Tradition über die Geschichte Jesu**“ (371ff; Herv. im Orig. gesperrt).

Hier formuliert Bultmann eine Traditionsausgleichs-Hypothese – hellenistisches Kerygma auf der einen, Tradition über die Geschichte Jesu auf der anderen Seite – nicht nur für das Messiasgeheimnis, sondern gleich für die Komposition des MkEv als Ganzes.⁴⁸² Daran lassen sich auch die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Wrede und Bultmann noch einmal verdeutlichen: (1) Ein fundamentaler Unterschied scheint zunächst darin zu bestehen, dass Bultmann die Entstehung des Messiasageheimnisses auf der redaktionellen Ebene des MkEv verortet, während Wrede es für unmöglich hielt, dass Mk der Erfinder des Messiasgeheimnisses gewesen sei, und die Entstehung des Messiasgeheimnisses entsprechend auf der vormk Ebene ansiedelte. Wie weiter unten gezeigt wird, lässt sich dieser Widerspruch aber aufheben, denn in Bezug auf Mk redet Bultmann nur von der literar-, nicht aber von der ideengeschichtlichen Entstehung des Messiasgeheimnisses.⁴⁸³ (2) Anders als

⁴⁸² Dieselben Gedanken hat Bultmann in ähnlicher Form auch in seiner „Theologie“ geäußert: Die Betonung der Wunder bei ihrer gleichzeitigen Verborgenheit gegenüber den Zeitgenossen bringe den „Kerygma-Charakter des Geschichtsberichtes in der Weise hellenistischen Denkens zum Ausdruck“ (Theologie⁹1984, 478).

⁴⁸³ Vgl. ders., Geschichte, 373.

Wrede⁴⁸⁴ spricht Bultmann von einer Verschleierung der Tatsache, dass Jesus erst seit der Auferstehung als Messias erkannt wurde (Geschichte, 371). (3) Daraus wird deutlich, dass Bultmann zum Zeitpunkt der Entstehung des Messiasgeheimnisses anscheinend von einer noch unmessianischen Jesustradition oder zumindest einem Wissen über ein unmessianisches Leben Jesu ausging, während Wrede zum Zeitpunkt der Entstehung des Geheimnisses mit einer bereits messianisierten Tradition rechnete. (4) Wie Wrede erblickt Bultmann in der Entstehung des Messiasgeheimnisses eine Umgestaltung der Tradition vom Leben Jesu durch den Einfluss einer theologischen Vorstellung. Beide können somit als Vertreter einer theologiegeschichtlichen Erklärung des Messiasgeheimnisses gelten. Bultmann identifiziert diese Vorstellung aber mit dem Kerygma des „hellenistische[n] Christentum[s] der paulinischen Sphäre“ (372), Wrede hingegen mit der Idee der zukünftigen, d. h. von der Auferstehung an datierenden Messianität.

Was ist für Bultmann der Inhalt dieses Kerygma? Aufgrund der Angaben Phil 2,6ff; Röm 3,24 vermutlich der „Messias incognitus“, der „für uns“ den Kreuzestod auf sich nahm und deshalb von Gott erhöht wurde. Nach Bultmann kannte die Gemeindefradition, zu dem Zeitpunkt als Mk das Messiasgeheimnis schuf, also bereits die Idee von einem auf der Erde unerkannt wandelnden Messias. Aus dieser Idee heraus habe Mk also Schweigegebote, Parabeltheorie und Jüngerunverständnis geschaffen, um das Leben Jesu entsprechend zu messianisieren. Das zeigt aber auch, dass Bultmann und Wrede auf zwei unterschiedlichen Ebenen argumentieren: Bultmann auf der Ebene des Mk, Wrede auf der Ebene der vormk Tradition. Dann lässt sich der unter (4) genannte Unterschied in der theologiegeschichtlichen Verortung des Messiasgeheimnisses womöglich doch miteinander versöhnen, falls Bultmann davon ausging, dass das hellenistische Kerygma vom unerkannten Messias aus der Idee des zukünftigen Messias entstanden sei. Auf diese Weise lässt sich dann auch die Spannung lösen, dass Bultmann an der traditionsgeschichtlichen Lösung Wredes festhalten wollte, während er andererseits Mk für die Entstehung des Messiasgeheimnisses verantwortlich machte. Mk schuf eben nur die literarische Ausgestaltung des Messiasgeheimnisses, nicht aber die Idee selbst.

Dies hat Bultmann in der zweiten Auflage der „Geschichte der synoptischen Tradition“ auch selbst präzisiert, dass seine gesamten Reflexionen über die Motive der Komposition des MkEv sich nur auf „das Evangelium als literargeschichtliches Phänomen“ (373; im Orig. herv.) beziehen; aus einer ideengeschichtlichen Perspektive lasse sich mit Schniewind⁴⁸⁵ „auch die Theorie des ‚Messiasgeheimnisses‘ nicht mehr als bloßes literarisches Phänomen, sondern als sachlich notwendiger Ausdruck des Glaubens an einen Messias, für den das ‚Inkognito‘ charakteristisch ist“, begreifen. Insofern ist Bultmann bereit, in dieser abstrakteren Form die Existenz eines schon vormk Messiasgeheimnisses zu akzeptieren. Später scheint Bultmann diese Idee wieder aufgegeben zu haben; oder er ist nur nicht bereit, den Weg Schniewinds bis zum Ende zu gehen: Jedenfalls wird in der „Theologie des Neuen Testaments“ klargestellt, dass es sich beim Messiasgeheimnis um eine „Theorie des Evangelisten“ handele, und dass Schniewinds Versuch das Messiasgeheimnis „als Geschichte

⁴⁸⁴ Dazu siehe S. 201.

⁴⁸⁵ Bultmann (Geschichte, 371 FN 3) verweist hierzu auf Schniewind, Theol. Rundschau, NF 2 (1930), 186f.

zu verstehen, [daran scheitert], daß es seinen Sitz in den redaktionellen Sätzen des Evangelisten und nicht in der alten Überlieferung hat“ (Bultmann, Theologie, ⁹1984, 33). Letzteres stellt zwar keine wirkliche Widerlegung der Argumentation aus der „Geschichte der synoptischen Tradition“ dar, dass der dem Messiasgeheimnis sachlich entsprechende Glaube schon vormk vorhanden war; wohl aber wird ausgeschlossen, dass dieser bis in die Zeit des irdischen Jesus zurückreichen könnte.

Genau genommen ist es also nicht das Messiasgeheimnis an sich, sondern die mk Redaktion des Messiasgeheimnisses, die sich für Bultmann also aus dem Bestreben erkläre, die Jesus-Tradition im Licht „des hellenistischen Kerygma von Christus“ erscheinen zu lassen. Ein anderer viel zitierter Satz des Marburgers bezieht sich hingegen nicht auf die dogmatische Durchdringung des Stoffs – wiewohl er in der „Theologie“ darauf hinweist, dass sich die Geheimnistheorie nicht widerspruchsfrei durchführen lasse (ebd.) –, sondern zunächst nur auf dessen formale Gestaltung:

„Mk ist eben noch nicht in dem Maße Herr über den Stoff geworden, daß er eine Gliederung wagen könnte.“

Damit will er darauf hinweisen, dass es wegen der Traditionsgebundenheit des Mk in der Regel falsch sei, „aus der Anordnung des Mk [...] leitende Gedanken des Mk [...] aufzuzeigen“ (374f), und es daher verkehrt sei, irgendwelche Epochen oder Entwicklungen in der Beziehung zwischen Jesus und Volk oder Jesus und Jünger erkennen zu wollen. Einzig das Petrus-Bekenntnis bilde einen wirklichen Einschnitt, aber

„nur insofern, als jetzt die esoterischen Belehrungen über den neuen Messiasbegriff beginnen. Es ist also eine Epoche eigentlich nur für den Leser, nicht für das Leben Jesu; denn weder hat Mk Jesu Erkenntnis als eine von ihm neu errungene [...] dargestellt, noch die Erkenntnis der Jünger als das Ergebnis einer Entwicklung. Ebenso wenig haben die neuen Offenbarungen für das Verhalten Jesu oder der Jünger irgendwelche Konsequenzen [...]“ (375).

Es ist für Bultmann auf diese Weise also möglich, daran festzuhalten, dass sich das Jüngerunverständnis trotz des Petrusbekenntnisses und dessen strukturierender Funktion nicht ändert. In 8,27–10,52 seien die Jünger nur deshalb häufiger vertreten, weil

„sie das natürliche Objekt der Belehrungen sind. Sie vertreten also den Leser, bzw. die Gemeinde. An den geschichtlichen Personen der Jünger und ihrem Verhältnis zu Jesus ist der Verf. nicht interessiert.“ (376)

Die Jünger seien also transparent auf die mk Gemeinde hin. Daneben behauptet er, dass Mk, „wo er von den μαθηταί als Gruppe redet, offenbar immer an die Zwölf [denkt]“ (369). Damit meint er wohl, dass Mk die Jünger als „dogmatische“ und nicht als geschichtliche Größe verwendet habe, und zwar mit folgender Funktion:

„[A]ls die ständigen Begleiter sind die Zwölf die autoritativen Zeugen des Evangeliums“ (ebd., dieses Zitat bezieht sich im Kontext allerdings nicht eindeutig auf das MkEv).

Nicht im Gegensatz dazu steht für Bultmann offensichtlich, dass er im MkEv gleichzeitig eine „Animosität gegen Petrus“ (Frage, 170; vgl. Geschichte, 277) entdeckt. Als deutliche Belege hierfür kann er aber nur Mk 8,33 und die Verleugnung (277 FN 1) anführen – Verse, die Bultmann selbst für „vermutlich“ traditionell hält (Frage 170; Geschichte 277 FN 1). An

diesen Stellen äußere sich „eine Polemik gegen die judenchristliche, durch Petrus repräsentierte Anschauung vom Standpunkt des hellenistischen Christentums der paulinischen Sphäre“⁴⁸⁶ (277). Zu einem möglichen Zusammenhang zwischen dieser Polemik und dem Jüngerunverständnis äußert sich Bultmann unterschiedlich: Während er in dem Artikel von 1920 in Zusammenhang mit der Polemik auf einen Vorwurf des „Unverständnis[es] für die Bedeutung des Leidens und Sterbens Jesu“ (Frage 170) zu sprechen kommt, vermeidet er es, in der „Geschichte der synoptischen Tradition“ einen derartigen Bezug herzustellen. Schließlich gilt ihm das Jüngerunverständnis ja als Bestandteil des „Geheimnis[es] der Messianität“ (Geschichte 371; vgl. Frage 167) und die Polemik gegen Petrus soll sich im MkEv nur in 8,33 und 14,66–72 bemerkbar machen (Geschichte 277 FN 1). Andererseits erkennt er bei seinen formalen Aufstellungen zu 8,32 durchaus einen zu 9,10 und 9,32 analogen Fall von Jüngerunverständnis:

„Zu den esoterischen Belehrungen hat Mk Bemerkungen über den **Jüngerunverständnis** gefügt 9,10. 32 und dies Motiv 8,32 zu einem symbolischen Dialog zwischen Jesus und Petrus gestaltet.“ (Geschichte, 358; Herv. im Orig. gesperrt).

Das Nicht-Einverständnis-Sein des Petrus 8,32 wird also als In-Szene-Setzen desselben Jüngerunverständnisses betrachtet, der sich auch in den Redaktionsversen 9,10.32 findet.

Im Übrigen hat Bultmann durchaus nicht alle Jüngerunverständnis-Texte für redaktionell gehalten.⁴⁸⁷ Eindeutig ist dies außer in 8,32; 9,10; 9,32 nur noch in 6,52 (vgl. ebd., 231) der Fall. Für traditionell hält er 4,13; undeutlich ist dies bei 7,18b und 8,17–21.⁴⁸⁸

⁴⁸⁶ Als einen solchen Standpunkt charakterisiert er mit Bacon, gegen Werner (vgl. Geschichte, 372 FN 2) die Redaktion des Mk bzw. die Theologie seiner Gemeinde (siehe u. a. auch 372: „Für das hellenistische Christentum der paulinischen Sphäre konnte Mk das normale Evangelium sein“ und die Fußnote 2 ebd.).

⁴⁸⁷ Die Meinung G. Streckers, Bultmann käme „zu dem Ergebnis, daß die Aussagen des Messiasgeheimnisses *allein* dem Redaktionsgut entstammen“ (Messiasgeheimnis-Theorie, 35; eig. Herv.), ist angesichts von Bultmanns eigener Aussage, „daß es seinen Sitz in den redaktionellen Sätzen des Evangelisten [...] hat“ (Theologie, 33) zwar nachvollziehbar, ist aber in dieser Zuspitzung angesichts von Bultmanns Äußerungen zu den Einzelversen (siehe die nächsten beiden FN) in Bezug auf das Jüngerunverständnis zu relativieren.

⁴⁸⁸ Dass er 4,13 für traditionell hält, geht daraus hervor, dass er für eine redaktionelle Bildung von 4,10–12 damit argumentiert, dass „V. 13 [voraussetzt], daß nach dem Sinn der eben erzählten Parabel gefragt worden ist“ und die Frage in V.10 in der Quelle des Mk entsprechend gelautet haben müsste (Geschichte, 351 FN 1; s. auch Erg.Heft z. St.). – 8,16–21 listet er unter die Beispiele, bei denen „ein *Jüngerdialog* oder *-streit* den Anlaß zur Anhängung von Logien [bildet]“ (356, Herv. im Orig. gesperrt; vgl. 357: die anderen Beispiele 9,33ff; 10,26; 10,41). Insofern sich diese Auflistung im Kapitel „Einfügung des Redenstoffes in den Erzählungsstoff“ (355ff) befindet und er die mk Redaktion in Bezug auf den Redenstoff für „sparsam“ hält (352), dürfte er einen Teil von V.17–21 für traditionell gehalten haben. Die Szene als Ganze klassifiziert er unter die „Analogiebildungen zu den Apophthegmata“ (357); diese seien „teils von ihm selbst, teils schon von Vorgängern gebildet worden“ (ebd.). – Hingegen hält er 7,17–18a für eine „jener Theorie [im Kontext gemeint sein müsste: die Gleichnistheorie, nach der er auch „den ὄχλος als nicht verstehendes Publikum entbot (V. 14)“] entsprechende[] Überleitung“ (15) [Anm. Die Überleitung mit dem Jüngerunverständnis entspricht aber gerade *nicht* der Gleichnistheorie, die in 4,11f zwischen Volk und Jünger unterscheidet, wohl aber der Messiasgeheimnis-Theorie in seinem Verständnis, wenn diese beinhaltet, dass auch die Jünger nicht verstehen] und somit sicherlich für redaktionell, während ihm V.18b.19 als „wohl“ traditionell gilt (ebd.). Da aber nicht klar ist, wo er die Grenze zwischen 18a und b setzt und inwieweit in 18b noch der ursprüngliche Wortlaut erhalten blieb, ist auch hier nicht

Während es sich hierbei um Redenstoff handelt, kann er (ab der 3. Auflage) mit 9,5f sogar ein implizites Jüngerunverständnis im Erzählungsstoff für eventuell ursprünglich halten (Erg.-Heft zu 280).⁴⁸⁹

Alles in allem erweist sich, dass bei Bultmann keine systematische Behandlung des Jüngerunverständnisses vorliegt. Stattdessen finden sich wie bei seinem Lehrer J. Weiß und seinem Heidelberger Kollegen M. Dibelius lediglich versprengte Kommentare zu den Einzelversen, die teilweise in Spannung zueinander stehen. Klar ist aber, dass er das Jüngerunverständnis als Teil des Messiasgeheimnisses betrachtet und in diesem Zusammenhang Wredes offenbarungsgeschichtliche Interpretation teilt.

In zwei faszinierenden Artikeln (1923/46) hat auch der jüdische Religionshistoriker ELIAS (ÉLIE) J. BI(C)KERMAN(N)⁴⁹⁰ eine eigenständige Variante einer literaturgeschichtlichen Erklärung des Messiasgeheimnisses vorgelegt. Der erste besticht vor allem durch die Fülle an religionsvergleichendem Material, das er zur mk Geheimnisthematik beisteuern kann, der zweite durch die diesbezüglichen Erläuterungen aus patristischen Quellen.

In „Das Messiasgeheimnis und die Komposition des Markusevangeliums“ (1923)⁴⁹¹ gibt er zunächst eine Übersicht über das Nebeneinander von Geheimnis und Offenbarung vor dem Petrusbekenntnis⁴⁹² und folgert daraus:

ausgeschlossen, dass Bultmann οὐ νοεῖτε für traditionell hält. Der Tadel könnte sich in einer anderen Szenerie ursprünglich ja auch auf andere Gesprächspartner als auf die Jünger gerichtet haben.

⁴⁸⁹ Zunächst hatte er 9,5f für einen Einschub nach der Zurückdatierung der seiner Meinung nach ursprünglichen Auferstehungsgeschichte in das Leben Jesu gehalten, der dadurch motiviert gewesen sei, die Jünger in dieser Situation auch aktiv zu beteiligen. V.6 zeige dabei „die Verlegenheit des Verf.s“ (!) (280) eine solche Jüngerhandlung zu schaffen. Diese Auslegung ließ er später fallen: V.6 korrigiere die falsche Meinung des Petrus V.5 vom Anbrechen oder Gekommensein der Vollendung. Dann könnten die Verse aber auch ursprünglich sein, denn: „In diesem Sinne würden V. 5f. auch gut in eine Ostergeschichte passen.“ (Erg.-Heft zu 280). – Es ist schon bemerkenswert, dass es Bultmann offensichtlich überhaupt nicht in den Sinn kam, 9,6 vom mk Jüngerunverständnis her zu interpretieren, und selbst 1958 erblickt er hier keine mk Redaktionsarbeit. An diesem Punkt entzündet sich die grundsätzliche Kritik Harald Riesenfelds an der überzogenen Anwendung der formgeschichtlichen Methode in Bezug auf das MkEv (Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, 285 FN 25; siehe dazu unten ...).

⁴⁹⁰ Nach seiner Emigration aus Nazi-Deutschland sowie seiner Flucht aus dem besetzten Frankreich in die USA änderte der im heutigen Moldawien geborene, in Russland aufgewachsene und in Berlin habilitierte Weltbürger jeweils die Schreibweise seines Namens von Bickermann (in Deutschland) über Bikerman (in Frankreich) zu Bickerman (USA). Siehe zu diesem ungewöhnlichen Lebenslauf die Biographie von A. I. Baumgarten, *Elias Bickerman* (zur Namensschreibung ebd., 13 FN 40).

⁴⁹¹ Zitiert nach Bickerman, *Studies*, 34–50. Der Sammelband enthält auch einen Nachtrag aus dem Jahr 1976 zu dem genannten Aufsatz (ebd., 50–52), in dem er über 50 Jahre später seine frühere Position bestätigt und gegen die Kritik Bultmanns (*Geschichte*, 371 FN 4) verteidigt.

⁴⁹² Vgl. Bickerman, *Studies*, 34. In Korrelation mit den drei oben genannten Aporien nennt er folgende Motive: A) Den drei Messiasproklamationen der Dämonen („1,24; 3,11; 5,7“) stünden drei gegen diese gerichtete Offenbarungsverbote („1,25. 34; 3,12“) gegenüber. B) Trotz der sechsmaligen Darstellung öffentlicher Wunder („1,23. 29; 2,5; 3,5; 5,25; 7,26; vgl. noch 1,32, 39; 3,10; 6,55“) unterstreiche Mk viermal, „daß Jesus seine Heilungen im Geheimen tat (1,44; 5,43; 7,36; 8,23; vgl. 7,24)“, wobei allerdings zweimal gesagt werde, dass

„Zwei Tendenzen: Geheimnis und Offenbarung durchkreuzen sich [...] in dem Evangelium des Markus. Sie schaffen drei Aporien.

A. „bricht die Messianität überall mit Naturgewalt durch, und dennoch soll sie nicht bloß verborgen bleiben, sondern bleibt auch wirklich verborgen“⁴⁹³.

B. Einige Wunder sind von Jesus öffentlich getan worden — andere dagegen im Geheimen

C. „die Jünger sollen nichts merken — und werden dann doch gelegentlich darüber getadelt, daß sie nichts gemerkt haben“⁴⁹⁴.“ (Messiasgeheimnis, 34)

Sowohl die traditionelle historische⁴⁹⁵ als auch die neuere dogmatische Erklärung⁴⁹⁶ seien unzureichend, sie seien:

„vom Standpunkte der Literaturforschung ebenso sachlich ungenügend wie formell unrichtig. Beide stolpern über die zweite Aporie, beide erklären vielleicht den Urgrund, das „Warum“, nicht aber das „Wie“, welches doch entscheidend ist“ (34f).

Er unterscheidet also zwischen der historischen und der literarischen Fragestellung:

„Das Messiasgeheimnis ist ein religionsgeschichtliches Problem, — die Aporien des zweiten Evangeliums sind aber ein literarisches Rätsel. Um es zu erklären, müssen wir vor allem die Grundpfeiler der Komposition des Evangeliums prüfen.“ (35)

Dazu verwendet er als Vergleichsmaterial alttestamentliche, antike, mittelalterliche und neuzeitliche Propheten- und Heiligenviten und stellt fest, dass es für diese Literatur typisch sei, dass das Leben des Propheten von zwei Wendepunkten bestimmt werde: von einem inneren und einem äußeren, wobei diese unterschiedlich kombiniert werden könnten (35f). Wenn der innere Wendepunkt vor dem äußeren liegt, dann geschehe dies meist in dem Interesse, ausgehend vom äußeren Wendepunkt „Offenbarung zu antedatieren“ (36). Entscheidend sei aber, dass sich aus dieser Konstellation notwendig eine Zeit der Verborgenheit ergibt:

„Alle diese in ihrer Entstehung und Gestaltung so verschiedenen Berichte haben doch zwei gemeinsame Eigenarten: 1) zwischen Offenbarung und Auftreten bleibt ein Zeitabstand, 2) während dieser Periode bleibt der Held schweigend, verborgen, unbekannt.

Jesu Geheimhaltungsgebot übertreten werde („1,45; 7,36; vgl. 7,24“). C) Zweimal heiße es, „dass Jesus seinen Jüngern gegenüber seine Lehre offen aussprach (4,11. 33)“, wohingegen er viermal betone, dass sie ihn nicht verstanden („4,13; 6,52; 7,18; 8,17, vgl. 1,40 [sic, gemeint ist sicherliche 4,40]“) (alles ebd.).

⁴⁹³ Bickermann zitiert Wellhausen, Das Evangelium Marci, 12.

⁴⁹⁴ Siehe vorige FN.

⁴⁹⁵ Der mit enormen Kenntnissen sowohl aus patristischen als auch religionsvergleichenden Texten ausgestattete Althistoriker identifiziert die Sichtweise, „daß der Schlüssel zum Rätsel die Absichten und Wünsche Jesu seien“ (a.a.O., 34), unter Verweis auf Tertullian, Adv. Marc. IV,7,12,8 und Origenes, Luc. Hom. VI = PG, 13, 1815 (ebd. FN 4) als eine „schon altkirchliche Erklärung“.

⁴⁹⁶ Er spricht hier allgemein von der Erklärung, die „die Lösung in den dogmatischen Theorien des Markus [findet]“ (a.a.O., 34), und denkt dabei sowohl an Wrede als auch an die apologetische Theorie als einer „Unterart der dogmatischen“ (a.a.O., 35 FN 5). – In seinem späteren Aufsatz „Latens Deus“ von 1946 (s.u.) behauptet er, dass diese „radikale“ Sicht des 20. Jh. in Theodor von Mopsuestia (PG LXVI, 707; 712; 720 u.a.) bereits einen Vorläufer gehabt habe. Dieser habe die Position vertreten, dass die Jünger Jesus erst nach dem Kreuz als Messias geglaubt hätten (Bickermann, Latens Deus, in: ders., Studies, 54).

Es ist leicht zu verstehen, daß der zweite Zug ein logisches Korrelat des ersten ist, das von allen dogmatischen Voraussetzungen abgesehen, notwendig entsteht. Der Messias designatus der Juden, der künftig wiederkehrende Imam im Islam, bleiben bis zum Tätigkeitsanfang verborgen. [...]

Wir dürfen nun als erstes Ergebnis unserer Analyse feststellen: die Zeit zwischen dem vorangehenden inneren Wendepunkte und dem in einem Abstand folgenden äußeren ist in der Biographie des Offenbarers von Geheimnis umhüllt. Anders gesagt: dem Begriffe des Messias designatus ist der Begriff des Messiasgeheimnisses korrelat.“ (37f)

Auf diese Weise erkläre sich auch das Messiasgeheimnis im MkEv, allerdings in einer für die Untergattung ungewöhnlichen Weise: In der ältesten christlichen Tradition sei innerer und äußerer Wendepunkt Jesu bei der Taufe noch zusammengefallen (42), und so

„fing auch [Markus] mit der Verleihung der Gottessohnschaft und mit Jesu Auftreten an. – Der zweiseitige Wendepunkt. Doch – und das ist etwas ganz Eigenartiges – erst in der Mitte der Erzählung erkennen ihn die Menschen, als Erster Petrus bei Caesarea Philippi, als Gottessohn an. Anders gesagt: der äußere Wendepunkt ist vom Anfang der Erzählung in die Mitte derselben verschoben.“ (42)

Der Evangelist habe also die Erkenntnis der Messianität Jesu von der Taufe zum Petrusbekenntnis postdatiert, wodurch die erste Aporie, das Durchbrechen der Messianität bei deren gleichzeitigem Verborgenseinsollen und -bleiben, bedingt sei (ebd.). Keineswegs wollte Mk hiermit die Leser betrügen, sondern er handelte, wie er als Geschichtsschreiber handeln musste:

„Er hat die Erzählungen vor sich, die Jesum als offenbaren Messias zeigten, er glaubte zu wissen, daß Jesus nur bei Cäsarea Philippi erkannt war, er mußte da – für sich selbst in erster Linie – den Widerspruch erklären, er hat seine Quellen seiner Grundvorstellung entsprechend berichtet.“ (44)

Genauso handelte Lk, als er seine Quelle, das MkEv, mit den ihm überlieferten Kindheitserzählungen, die Jesus „als von Geburt anerkannten Messias darstellten“ (38), anpassen musste. Daher versah er die antizipierten Offenbarungen der „göttliche[n] Natur“ (ebd.) in Jesu Kindheit stets mit den Erklärungen des Staunens und Unverständnisses der Anwesenden (2,18.33.50):

„Nun ist der Sinn der Nichtverständnisbemerkung klar: sie versichert noch einmal, daß das Geheimnis aufbewahrt wurde. Nur für Maria war hier kein Geheimnis – sie hatte alles verstanden, bemerkt Lukas nachdrücklich.“ (39). „Lukas hat als Redakteur das Nichtverstehen, das Geheimnis, in die Vorgeschichte Jesu hineingebracht. Vor der Epiphanie war die Göttlichkeit Jesu verborgen.“ (40)⁴⁹⁷

⁴⁹⁷ Entsprechend seien die Bemerkungen auch in der Alten Kirche verstanden worden (a.a.O., 40; ebd. FN 42) u. a. mit Verweis auf Ps. Hieronymus, Epist. 26,1 (= PL, 30,221): „*ignorabatur a mundo*“. – Seine Erklärung des Unverständnismotivs in Lk 2 hat er in seinem späteren Aufsatz (zu diesem siehe unten) wiederholt (in: ders., Studies, 65).

Anders als bei Mk sei hier nicht der äußere Wendepunkt nachdatiert, sondern beibehalten und der innere vordatiert worden.

Bickermann kann darüber hinaus weitere religionsgeschichtliche Zeugnisse aufbieten, bei denen eine vorzeitige Offenbarung durch Jünger- oder Elternunverständnis oder durch Schweigegebote garniert wurde und so der spätere äußere Wendepunkt erhalten blieb, z. B.:

„Erzählte ja ein Jünger des Babs⁴⁹⁸ in köstlicher Naivität, daß, obwohl ihm einmal von einem Heiligen der Bab als Messias bezeichnet worden war – „wir verstanden den Sinn jedoch nicht, bevor Bab geoffenbart war“. (40)⁴⁹⁹

Nun habe Mk den äußeren Wendepunkt aber nicht nur in die Mitte der Darstellung (= Story) gestellt, sondern diesen auch zum Wendepunkt der Erzählhandlung (= Plot) gestaltet. Bis zu diesem Zeitpunkt wissen die Teilnehmer der Handlung (= die Erzählfiguren) nicht, was der Leser schon aus Überschrift und Prolog weiß, nämlich den „Sinn und Zweck folgender Handlung: das wirkliche Wesen Jesu“ (42). Darin folge Mk den Idealen antiker Erzählkunst. Die Szene zu Cäsarea Philippi sei eine Erkennungsszene (*ἀναγνωρισμός*) und die Handlung im MkEv nach der Definition des Aristoteles⁵⁰⁰ ἡ πεπλεγμένη πράξις (= eine verflochtene oder komplexe Handlung), bei der die Erkennungsszene gleichzeitig den Umschwung der Handlung darstelle (43). Dazu gehöre als „Grundgesetz der Erkennungshandlung“ auch die „Doppelheit des Wissens“, nämlich dass die Leser mehr wissen als die Charaktere in der Erzählung (ebd.).

Damit sei nun aber auch die Entstehung der beiden anderen Aporien (s. o.) verbunden: Die Wunderaporie verdanke sich eben dieser Technik der Doppelheit des Wissens, denn während dem Leser alle Wunder bekannt sind, sollen den Erzählfiguren einige verborgen bleiben, und das seien „alle messianischen (nach Jes 35,5 und 42,7) Heilungen“ und „alle Naturwunder“, die „als einzige Eingeweihten nur die Jünger haben“ (ebd.): Die öffentlichen hingegen seien

⁴⁹⁸ Titel des persischen Religionsstifters Seyyed Ali Muhammad Shirazi (1819–1850), Gründer des Babismus.

⁴⁹⁹ Bickermann übersetzt hier (Bickermann, *Studies*, 40 FN 41) aus Browne, *Tarikh-i-jadid*, 341. Dabei handelt es sich seinerseits um die englische Übersetzung einer persischen Chronik der Bab-Bewegung, geschrieben um 1880 von Mirza Husayn Hamadani. – Ein Lk 2 vergleichbares Elternunverständnis bzw. -verwunderung biete die Pachomius-Legende: „Der künftige Heilige Pachomius war ein Heide von Geburt. Einmal hatten die Eltern ihn in den heidnischen Tempel geführt. Da konnte der Priester nicht seinen Dienst weiter verrichten und erkannte daraus den Knaben als einen Gottesfeind. Da waren die Eltern sehr betrübt: „*ambigebant ergo parentes eius, quod de eo fieret.*“ (a.a.O., 39f; siehe dazu auch ebd. FN 40); ähnlich übrigens Act 5,24 (Vulg.: *ambigebant ... quidnam fieret*): Diese Art des Sich-Verwunders begegnet offensichtlich als Motiv in Wundern, bei denen Erzählfiguren die Konsequenzen der Gottestat noch verborgen ist. – Schweigegebote enthalten Erzählungen über den Gründer des Chassidismus, Rabbi Israel ben Elieser, genannt Baal Schem Tov oder abgekürzt Bescht (ca. 1700–1760): „Ein Mann erkennt nach einem Zeichen den 14jährigen Knaben als den Gotteserwählten – da fordert der Junge, „daß es niemand außer dir wisse.“ [...] {weitere Schweigegebote ergehen an seine Frau und an einen Rabbi} Natürlich hat ihn auch eine Besessene erkannt. Endlich war die Zeit der Epiphanie gekommen — „nun nahm er den Besessenen auf und heilte ihn. Er gab seinen Beruf als Lehrer auf [...] Von überall reiste man zu ihm.““ (Bickermann, a.a.O., 41, Zitate nach Birnbaum, *Leben und Worte des Balschemm* [sic]). Zum „Messiasgeheimnis“ in den Geschichten über Baal Schem Tov siehe auch Bickermann, a.a.O., Nachtrag 51). Auch Mani, der Stifter der nach ihm benannten Religion des Manichäismus, „[verheimlicht] bis zu seiner Selbstoffenbarung sein wahres Wesen“ (ebd. unter Berufung auf den Kölner Mani-Codex).

⁵⁰⁰ Bickermann verweist auf Arist. *Poet.* c. 10.

„Exorzismen oder wie 5,25ff. ganz leichte Taten“, die das Geheimnis nicht verraten konnten – „von Exorzisten wimmelte ja die Welt“ (alles ebd.). So blieb Jesus den Menschen als Messias bis zum Wendepunkt verborgen, dem Leser wird er aber schon hierin offenbar: „das Geheimnis wendet sich zu den Teilnehmern der Handlung, die Offenheit zu den Lesern“ (44). Auf diese Weise gelinge es Mk, trotz des von ihm geschaffenen Geheimnisses sein Anliegen zu verfolgen, dem Leser „die Göttlichkeit Jesu [zu] verkündigen“ (43). Nur in 2,1ff und 3,1ff konnte die Öffentlichkeit nicht getilgt werden, denn diese Heilungen „waren ein Bestandteil der antipharisäischen Polemik und die Pharisäer mußten hier die Augenzeugen bleiben“ (45).⁵⁰¹ Auch der Eifer der Freunde des Gelähmten (2,3–5) und das Zornmotiv (3,5) sollen dazu mithelfen, „die außerordentliche Öffentlichkeit“, also die Ausnahme von der Regel des Geheimnisses, zu plausibilisieren. Dass Jesus im MkEv die Wunder förmlich abgerungen werden müssten, deute darauf, dass diese Art der Darstellung aber nicht nur dem „Grundsatz des Geheimnisses“ geschuldet sei, sondern einem weiteren Zweck diene:

„Es scheint, Markus suchte auch Jesum von vielen, die in jener Zeit sich für Götter ausgaben, zu unterscheiden. Jesus drängt sich nicht zu dem Titel, nur die Geheilten, die Zeitgenossen feiern und preisen ihn – und nirgends kann er unbemerkt bleiben [...]. So hat Markus die Notwendigkeit des Geheimnisses künstlerisch benutzt, um Jesum zu verherrlichen“ (45).⁵⁰²

Zu der historisch-pragmatischen Traditionsausgleichs-Interpretation gesellt sich also das kerygmatisch-missionarische Anliegen bei der Erklärung der Geheimnismotive: Das Geheimnis an sich sei zwar formal bedingt, die konkrete Ausgestaltung aber diene der Missionspropaganda.

Indem die Wahrheit unfreiwillig durchbricht, bereite Mk außerdem „kunstvoll und stufenweise“ die Erkennung im Plot vor: Ab 6,4.14f halten die Menschen Jesus für einen Propheten; die großen Taten im Anschluss zeigen dem Leser aber, „daß Jesus etwas Größeres ist“, ein Eindruck, der durch die Duplikation der Wunder verstärkt werde (alles 45).

Hier kommt nun das Jüngerunverständnis ins Spiel: Angesichts dieser massiven, auf die Erkennungsszene hinstrebenden Wunderdarstellung müsse sich der Leser wundern, warum die Jünger das Geheimnis der Messianität so spät erst durchdrangen, wo sie (oder zumindest Petrus, Jakobus und Johannes) doch Zeugen aller Wunder Jesu gewesen waren. Genau auf dieses Problem antworte Mk mit dem Jüngerunverständnis: „Die späte Erkennung“ der Jünger sei für Mk „eine gegebene Tatsache“ (46) gewesen, die aufgrund der Wunder und dem

⁵⁰¹ Bickermann wird meinen, dass die Gelähmten-Heilungen natürlich auch zu den messianischen Wundern zu rechnen sind (vgl. Jes 35,6; Mt 11,2.5), daher wird das öffentliche Wirken eines derartigen Wunders im Rahmen seiner Theorie erklärungsbedürftig (gegen Räisänen, Messiasgeheimnis, 79 FN 5, der Bickermann die Meinung beilegt, es handele sich bei Mk 2,1–12 um ein „leichtes“ Wunder; sein Einwand greift also ins Leere).

⁵⁰² Darauf deute z. B. die Art und Weise der Darstellung Jesu bei den Wundern durch Motive wie die „psychologischen Erklärungen der Nachgiebigkeit Jesu“ (45, er verweist auf 1,23.41; 3,5; 4,38; 5,6.22; 6,34; 7,29; 8,2, ebd. FN 74), das Rückzugsmotiv, die Durchbrechung der Schweigegebote als „unfreiwillige Durchbrüche seiner wahren Natur“ (45), aber auch, dass die Jünger selbst Jesus nach dem Messiasbekenntnis noch als „Rabbi“ anreden (ebd., eine Analogie stelle die Anrede des Apollonius durch seine Jünger bei Philostratus als ὁ Τυαννέου dar, ebd. FN 76 mit Verweis auf R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, 1922, 37, FN 2).

Mehrwissen des Lesers erklärungsbedürftig wurde. Selbst Jesus fragt 8,17 verwundert: „Noch merket und versteht ihr nicht?“ Mit dem Motiv der „Verständnislosigkeit der Menschen“ (ebd.) habe Mk zu der in solchen Fällen einer erstaunlich späten Erkenntnis üblichen Standarderklärung gegriffen. Als Belege dienen ihm hierzu zwei religionsübergreifende Beispiele:

„Warum – fragt ein jüdischer Gelehrter – entscheidet die Halacha so manchenmal gegen R. Meir: „nur weil seine Genossen ihn nicht gründlich zu verstehen vermochten“.⁵⁰³

„Warum hat ein König sich so spät bekehrt?“ Der Zarathustra-Name weiß zu antworten: „telles furent les affaires de Zarathustra avec le roi, dont l’intelligence n’avait pas encore atteint le degré nécessaire“.“ (ebd.)⁵⁰⁴

Dass die Jünger dafür aber von Jesus selbst getadelt wurden, verdanke sich dem schon in der Wunderdarstellung wahrgenommenen Bestreben des Autors, „seinen Helden zu verherrlichen“ (46):

„Er läßt nämlich Jesus selbst den Jüngern Vorwürfe über Verständnislosigkeit machen – das wirksamste und altbekannte Mittel, den Helden zu erhöhen: jeder kennt es aus Platos ‚Gastmahl‘“⁵⁰⁵ (ebd.).

So sollen alle drei eingangs genannten Aporien im Kern nur die Konsequenz der literarischen Komposition sein. Denn sie verdanken sich im Wesentlichen der zentralen Stellung und Bedeutung, die der Evangelist der Szene von Cäsarea Philippi gegeben hat, und sind sozusagen deren Nebenprodukt (vgl. 46.50). Darüber hinaus mache sich in der Art und Weise der Gestaltung das propagandistische Anliegen des Mk geltend, „die Göttlichkeit Jesu“ laut zu verkündigen (43; vgl. 45.46). Bestätigt werde dies dadurch, dass die Aporien nach dem Messiasbekenntnis verschwänden. Der Gelehrte verweist hierzu u.a. auf 9,38 („Schon verrichtet man Heilungen in seinem Namen“, 46), 10,46ff („Der blinde Bartimäus ruft ihn als Messias an, [...] Jesus [...] gebietet dem scharfsichtigen Blinden nicht zu schweigen“, ebd.), 11,1ff, 12,7, 12,12.37 („die Menge versteht ihn“), und: „Die Wunder hören auch auf [...] Beide noch erzählten [...] sind aber öffentlich“ (47):

„So verschwindet alles kunstgemäße Verfahren des ersten Teiles: es ist nicht mehr nötig. Nur

⁵⁰³ Bei dem Gelehrten handelt es sich um Rab Scherira Gaon (10. Jh.). Dieses Beispiel stammt aus Winter-Wünsche, Jüdische Literatur, II 43 (Bickerman, Studies, 46 FN 80).

⁵⁰⁴ Bickermann zitiert aus dem „Zarathustra-Buch“ (Zarâthusth-nâma) des persischen Dichters Bahrâm ben Pajdû (13. Jh.) nach Rosenberg, Le livre de Zoroastre, V, 855ff (Bickerman, Studies, 46 FN 81) und verweist ebd. auf 2. Kor 3,15 und Philo, V. Mosis I, 95, 102 als Texte mit einer vergleichbaren Erklärung.

⁵⁰⁵ Die hierzu bei Bickerman, 46 FN 83 angeführte Stelle, Plato, Symp. 204b, lautet: „Wer sind denn also, Diotima, fragte ich, die Philosophierenden, wenn es doch weder die Weisen noch die Unwissenden sind? Das ist doch nun wohl auch einem Kinde klar, [204}B] erwiderte sie, daß es die zwischen beiden in der Mitte Stehenden sind, und zu ihrer Zahl gehört nun wiederum auch Eros.“ (Übersetzung Susemihl). Des Weiteren verweist er ebd. auch auf Poim. I,20 („What is the so great fault, said I, the ignorant commit, that they should be deprived of deathlessness? – Thou seemest, He said, O thou, not to have given heed to what thou heardest. Did I not bid thee think? – Yea do I think, and I remember, and therefore give Thee thanks.“ Im Anschluss kann der Getadelte die richtige Antwort geben [Übersetzung nach Mead]) und Ps. Apul., Ascl. 36 [?, m. E. unklar, welche Stelle gemeint ist] aus dem Corpus Hermeticum.

ein Motiv herrscht im zweiten Teil: der kommende Tod des Menschensohnes und seine Auferstehung.“ (ebd.)

Nun begegne auch nach dem Messiasbekenntnis noch viermal in Zusammenhang mit diesem Motiv ein Geheimnis (8,30; 9,9.30; 10,32⁵⁰⁶). Dabei handele es sich aber nicht mehr um das Messiasgeheimnis. Bickermann demonstriert anhand 4. Esra, wie in ein und demselben Werk „zwei formell ganz verschieden[e], sogar einander entgegengesetzt[e]“ Geheimnisse nebeneinander existieren können: In 4. Esra 13,52 begegnet sogar das Messiasgeheimnis:

„Wie niemand erforschen noch erfahren kann, was in des Meeres Tiefen ist, so kann niemand der Erdenbewohner meinen Sohn schauen noch seine Gefährten, es sei denn zur Stunde seines Tags“ (Übersetzung nach E. Kautzsch, Apokryphen)

Dieses sei „absolut“ (= allen Menschen verborgen), „negativ“ (= ohne Belehrung) und „ohne Erklärung“ (kein „Warum“) (47). Im Gegensatz dazu stehe das apokalyptische Geheimnis in 4. Esra 12,37f:

„So schreibe dies Alles, was du gesehen hast, in ein Buch und bewahre es, an verborgenem Ort; und lehre es die Weisen deines Volks, von denen du sicher bist, daß ihre Herzen diese Geheimnisse fassen und bewahren können“ (Übersetzung nach E. Kautzsch, Apokryphen)

Dieses sei „nicht absolut“ (= einigen Eingeweihten offenbart), „positiv: man soll eine bestimmte Lehre verheimlichen, [und] es hat eine Erklärung: dem Unwissenden, dem Profanen soll es unbekannt bleiben“ (alles ebd.). Eine enge Parallele hierzu biete die Parabeltheorie (ebd.), aber auch das „Auferstehungsgeheimnis“ (49), das eben deshalb von dem Messiasgeheimnis zu unterscheiden sei:

„Es ist doch klar, daß man nicht alle Religionsgeheimnisse in einen Topf werfen kann. [...] Wie die Auferstehung selbst, so hat Markus auch ihre Verkündigung mit einem mysteriösen Schleier umhüllt. Und dieses Geheimnis – das ist ein unverkennbarer und entschiedener Unterschied vom Messiasgeheimnis – schafft keine Aporien; die Jünger behalten das Geheimnis ja treu.“ (48)

Nun wiederhole sich auch hier das Motiv des Nichtverstehens:

„Viermal wiederholt sich dieselbe Szene: Jesus sagt das Mysterium des Christentums voraus, er verbietet es zu verbreiten, die Jünger verstehen das Mysterium nicht.“ (ebd.; vgl. 8,32; 9,10.32; 10,35–45⁵⁰⁷)

⁵⁰⁶ Die Angabe im Text „10,52“ (Bickerman, a.a.O., 47) ist sicherlich in obiger Weise zu korrigieren. Zum „viermal“ vgl. Wrede, Messiasgeheimnis, 82, der neben die drei Leidens- und Auferstehungsweissagen 9,9 als vierte Auferstehungsweissagung rechnet.

⁵⁰⁷ Anders als Wrede sieht Bickermann das Nichtverstehen von 10,33–34 nicht in dem Staunen (V.32; vgl. Wrede, a.a.O., 97.103) ausgedrückt, sondern mit Verweis auf Loisy (Les évangiles synoptiques, 1907, I 92) in der nachfolgenden Szene mit den Zebedaïden (10,35–45). 8,32; 9,32 und 10,35–45 seien „drei Variationen des Nichtverstehenmotivs“ (Bickerman, Studies, 48 FN 90). Bestätigt werde dies durch einen Blick auf Lk, „der statt der Szene 10,35ff. bei Markus die Nichtverstehensbemerkung stellt (Lc 18,34).“ (ebd.; vgl. dazu – natürlich ohne Voraussetzung der Mk-Priorität – schon Bruno von Segni, s.o.). Gegen dieses Argument ist zu sagen, dass die Bildung von Lk 18,34 kaum durch Mk 10,35ff motiviert gewesen sein dürfte – die Auslassung dieser Perikope

Diese Zusammenstellung habe ihre Parallele in der paganen Umwelt, verrate somit den „Einfluss[] der hellenistischen Theologie auf Markus' Darstellung“ (ebd.), denn:

„in der hellenistischen theologischen Literatur ist die Lehre immer geheim und oft – so weit diese Literatur die Form einer Belehrung der Jünger durch den Meister hat – ist sie von den Jüngern nicht verstanden. [...] die Jünger des Pythagoras – sagt Philostratus – sollten über seine Lehre schweigen, die vieles Unaussprechliche und Göttliche enthielt und die schwer zu verstehen ist. Hier erscheint dieselbe Trias: Lehre, Geheimnis, Nichtverstehen, wie bei Markus“ (ebd.)⁵⁰⁸

Vermutlich handele es sich für Mk dabei mehr als nur um eine „literarische Manier“, möglicherweise wollte der Evangelist vermitteln, dass es gar nicht „so leicht [sei], das Geheimnis der Auferstehung zu verstehen.“ (ebd.)

Wichtiger ist dem Religionshistoriker aber darauf hinzuweisen, dass das Unverständnis-Motiv uns Einblick in die redaktionelle Tätigkeit, „in Markus' Werkstatt sozusagen“ (49), verschaffe:

„Das Motiv hat in der hellenistisch-theologischen Literatur zwei Fassungen: entweder bekennt der Jünger seine Verständnislosigkeit selbst oder der Meister macht ihm Vorwürfe. Markus hat das Motiv in der zweiten Fassung ausschließlich für das Messiasgeheimnis angewandt. Und hier tritt er schon über den Rahmen seines Prototypes hinaus. Die Jünger haben hier nicht nur, wie immer, die Lehre, sondern auch die Wunder nicht verstanden (4,40; 6,52) und Jesus schilt sie dafür (8,17). Das ist etwas ganz Neues – und sicher das Markuseigentum. Nur der Redakteur konnte verschiedene Wunder oder sogar zwei Varianten desselben Wunders in Jesu Rede zusammenstellen.“ (49)

Der Unverständnistadel in Bezug auf die Bedeutung von Wundern durch den Wundertäter selbst (und auf diese Weise die Verwendung des Tadels beim Messiasgeheimnisses) sei also eine Neuerung des Markus, und speziell an 6,52 könne man im Gegenüber zu Mt 14,33 erkennen, wie Mk seine Vorlage, die eine Bemerkung ähnlich wie Mt 14,33 enthalten habe, im Sinne des Messiasgeheimnisses umgestaltete:

„Denn Markus gibt eine besondere Erklärung, warum die Jünger Jesum nicht erkannt haben – und diese Erklärung ist nichts anderes als eine Verweisung auf den göttlichen Willen (6,52): Ihr Herz war verhärtet.“ (ebd.)

Derartige „Spuren der Redakteurtätigkeit im Sinne des Messiasgeheimnisses“ (ebd.) weisen darauf hin, „daß Markus der Erfinder des Messiasgeheimnisses, in diesem Zusammenhange

macht es dem Leser des LkEv doch gerade unmöglich, 18,34 mit dem Verhalten der Zebedäussöhne, wie Mk und Mt in Verbindung zu bringen. Die Parallelität zu Lk 9,45 zeigt vielmehr, dass er 18,34 eigenständig in Analogie zum Unverständnis der zweiten Leidensweissagung gebildet haben dürfte. Er mag sich dazu durch Angaben in Mk, die er ausließ, bestätigt gesehen haben, aber genauso gut wie (oder noch eher als) in Mk 10,35ff hätte er das Jüngerunverständnis auch in Mk 10,32 erblicken können. Lk 18,34 beweist also gar nichts in Hinsicht auf das Verständnis von Mk 10,35ff.

⁵⁰⁸ Das Pythagoras-Jünger-Beispiel führt Bickermann aus Phil. V. Apoll. I.1 zusätzlich zum Verweis auf die Texte, die schon von A. Dieterich (Mithrasliturgie, 1923², 51ff), E. Norden (Agnostos Theos, 1913, 290ff) und R. Reitzenstein (Poimandres, 216f) angegeben wurden, an (Bickerman, a.a.O., 48 FN 91f).

[= in Bezug auf die Person Jesu] natürlich, war“ (ebd.). Bestätigt werde dies durch die Wirkungsgeschichte, weil schon Mt und Lk das Messiasgeheimnis nur „als etwas Unverständliches“ übernahmen und im Gegensatz zum Auferstehungsgeheimnis mit dazugehörigem Jüngerunverständnis „[k]eine andere Quelle [...] auch nur minimalen Hinweis auf das Messiasgeheimnis [enthalte]“ (ebd.).⁵⁰⁹ In Übereinstimmung mit seiner literaturgeschichtlichen Erklärung war etwas anderes als die mk Urheberschaft auch gar nicht zu erwarten, denn:

„Das Messiasgeheimnis kann a priori nicht aus der Tradition übernommen worden sein, denn es entsteht nur als Folge der bewußten Tätigkeit eines Redakteurs, der widersprechende Berichte zu versöhnen sucht.“ (50)

So erklärt Bickermann das Messiasgeheimnis als ein notwendiges Produkt aus dem Bemühen, aus einem historiographischen Interesse heraus widersprüchliche Traditionen im Rahmen einer einzigen Erzählung vom Leben Jesu miteinander in Einklang zu bringen.

Auch in „*Latens Deus. La reconnaissance du Christ dans les Évangiles*“ (1946) vertritt Bickermann diese literaturgeschichtliche Erklärung, allerdings mit einigen Erweiterungen und Modifikationen. Die Rede vom äußeren und inneren Wendepunkt lässt er jetzt fallen; der Sache nach haben Taufe und in modifizierter Form das Messiasbekenntnis aber weiterhin diese Funktionen. Vor allem erweitert er seine Grundthese dahingehend, dass es neben dem Anagnorismos zu Cäsarea Philippi noch einen zweiten am Ende der Erzählung gebe, nämlich die Szene vor dem Hohen Rat:

„C’est seulement la veille de sa mort, répondant à l’adjuration du Grand-Prêtre, qui lui demande s’il est le Messie, que Jésus se découvre devant son peuple [...] C’est cet *anagnorismos* final qui crée le secret messianique par rapport aux gens du dehors dans toute la carrière publique de Jésus.“ (64)

Das Messiasgeheimnis ende nun also nicht – wie 1923 – schon in Cäsarea Philippi, sondern lüfte sich stufenweise:

„[...] la voile se déchire sur le chemin de Césarée de Philippe et se lève au dernier jour à Jérusalem.“ (61)

Während sich das Geheimnis vor den *Jüngern* mit dem Messiasbekenntnis des Petrus lüfte (siehe vor allem 9,7.12.41 – vgl. 62f), bleibe es vor dem jüdischen *Volk* bis zum Verhör vor dem Hohen Rat bestehen.⁵¹⁰ Die Funktion des Geheimnisses vor den Außenstehenden sei aber

⁵⁰⁹ Dieses scharfe Urteil wird in „*Latens Deus*“ (1946) nicht mehr wiederholt. Stattdessen betont er nun das Vorhandensein von Geheimismotiven in allen evangelischen Quellen (Bickerman, *Studies*, 58). Diese hätten allerdings ganz unterschiedliche Gründe, nicht alle sollen die vorzeitige Offenbarung Christi verhindern (a.a.O., 55–59). Die Möglichkeit eines von Mk unabhängigen Messiasgeheimnisses in der urchristlichen Tradition wird hierbei nun offengelassen.

⁵¹⁰ Auf diese Weise erhält das Schweigegebot an die Jünger 8,30 seinen angemessenen Platz im auch nach 8,29 noch andauernden Messias- und nicht (wie 1923, 47, aber auch Nachtrag, 50f) im Auferstehungsgeheimnis (vgl. 63).

dieselbe wie die des Geheimnisses gegenüber den Jüngern, nämlich die Erkenntnis zu verzögern (63), denn ansonsten hätte sich die Richtung der gesamten Geschichte sofort verändert (64). Bickermann illustriert dies anhand der Funktion des Geheimnisses in Märchen mit dem Motiv „l'épouse-fée qui se déguise sous une forme animale“, also im deutschsprachigen Raum unter vertauschten Geschlechterrollen besser bekannt als Märchen des Typs „Froschkönig“. In der Regel werde bei diesen das Geheimnis erst am Ende gelüftet. Es gebe aber auch Varianten des Märchens, in denen die Schönheit der Frau (übertragen: die Identität des Königs) schon am Anfang allen bekannt werde mit der Folge, dass dies die allergrößten Gefahren auf den Ehemann ziehe (63).⁵¹¹ Der vorgezogene *Anagnorismos* verändere also völlig den Lauf der Dinge. Entsprechend habe schon Clemens von Alexandria⁵¹² argumentiert, dass Jesus absichtlich seine Gottheit verborgen habe, damit seine Feinde nicht davon abließen, ihn zu töten. Sonst wäre die Fleischwerdung ja umsonst gewesen (64).

Trotz der modifizierten Sicht des Aufbaus des MkEv um zwei Anagnorismen hält Bickermann bei der Erklärung des Geheimnisses an der literaturgeschichtlichen Interpretation fest, nur dass er hierfür die Idee der Verschiebung eines „äußeren Wendepunktes“ nicht mehr bemüht:

„Marc connaît et accepte la tradition, fixée avant lui, qu'à Césarée de Philippe, les prodiges surnaturels leur ouvrant les yeux, les Douze, suivant Pierre, reconnaissent en Jésus le Messie promis et attendu. Cependant Marc sait que Jésus était le Fils de Dieu et que dès le baptême il se manifesta en paroles et en œuvres. Ainsi, le retardement de la reconnaissance ne parut intelligible à Marc que moyennant l'hypothèse que le mystère voulu par le Maître le couvrait jusqu'au jour de Césarée de Philippe.“ (64f)

Schon in der Tradition habe die erste Erkenntnis der Identität Jesu also in Cäsarea Philippi stattgefunden. Weil Mk aber wusste, dass sich Jesu Gottessohnschaft bereits der Taufe in Worten und Taten manifestierte, habe er aus historisch-pragmatischen Erwägungen die bewusste Geheimhaltung durch Jesus eingeführt. Die zweite Erkennungsszene lasse sich ebenfalls aus der historischen Verwertung der Tradition durch den Evangelisten erklären, denn die Szene vor dem Hohen Rat mit dem Bekenntnis Jesu, das zu seiner Kreuzigung führte, fand Mk schon im vormk Passionsbericht vor. Daraus habe er schlussfolgert, dass

Auch die 1923, 46 noch als Belege für eine offene Messiasbezeugung vor dem Volk gewerteten Stellen 9,38; 10,48 sind nun wie auch 8,34 und 10,13 nur noch Beispiele dafür, wie Jesus sich dem Volk nur auf verhüllte Weise offenbart: „Au peuple, dans son itinéraire vers Jérusalem, Jésus ne déclare pas sa qualité messianique, bien qu'il laisse entrevoir.“ (ebd.). Der Leser werde so auf die Hosanna-Rufe beim „entrée messianique“ (63) zu Jerusalem 11,8 vorbereitet. Der tiefere Sinn von 9,37 und 12,1ff offenbare sich nur den Jüngern und den Lesern, nicht aber den Juden (64). Und obwohl er als Messias in Jerusalem einziehe, verweigere er sich doch auch, ihnen zu sagen, in welcher Autorität er handle (11,27). Insofern bleibe bis 14,62 ein Geheimnis bestehen, vergleichbar dem gegenüber den Jüngern vor 8,29: „On dirait qu'il leur laisse le soin de le reconnaître spontanément, à la manière de la confession de Pierre.“ (64).

⁵¹¹ Unter Berufung auf E. Cosquin, *Les Contes Indiens et l'Occident*, 1922, 315 (Bickerman, *Studies*, 63 FN 72).

⁵¹² Bickerman, a.a.O., 64 FN 73 verweist auf „Clem. Alex., *Excerpta ex Theodoto*, 5 (p. 42 ed. R. P. Casey; PG, IX, 682)“, ferner auf Chrysostomos, „Hom. LIV, 3 in Mt (PG, LVIII, 535), PG LVII, 358“, Kyrill von Alexandria, „ad Lc. 9,21; PG, LXXII, 649“ sowie Augustin, „de pecc. merit. II, 29, 48 (PL XLIV, 180)“.

Jesus seine Identität den Juden gegenüber bis zu diesem Zeitpunkt geheimgehalten habe (65). So arrangierte er die von der Tradition vorgegebenen Angaben zur esoterischen Belehrung, zu den Schweigegeboten und der Zurückhaltung Jesu um diese zwei historischen Fixpunkte (ebd.).

Auch was den Jüngerunverstand (*inintelligence des disciples*, 55) betrifft, modifiziert Bickermann seine früheren Ansichten. So unterscheidet er nun nicht mehr zwischen der Funktion der Unverständnisbemerkungen und des Unverständnistadels. Beide sind nun in der ersten Hälfte des Evangeliums Teil des Messiasgeheimnisses mit der Funktion, die Verzögerung in der Erkenntnis der Jünger zu begründen. Da Mk Cäsarea Philippi zu einem Anagnorismos gestaltet und diesen erst an das Ende der galiläischen Wirksamkeit Jesu gesetzt habe, sei er geradezu gezwungen gewesen, das Messiasgeheimnis mit den Schweigegeboten und dem Unverständnismotiv einzuführen. Er sei dabei einfach nur der Logik einer solchen Komposition gefolgt, bei der eine Phase der Geheimhaltung und des Unverständnisses notwendig vor der Erkennungsszene liege. Als klassisches Beispiel hierfür nennt Bickermann die Odyssee.

Nicht in den Zusammenhang mit dem Messiasgeheimnis stellt er wie schon 1923 das Unverständnis der Leidens- und Auferstehungsankündigungen, nur dass er hier nicht mehr vom „Auferstehungsgeheimnis“, sondern vom „Erlösungsmysterium“ (*mystère de rédemption*) bzw. „Heilstod des Messias“ (*la mort salutaire de Messie*) spricht, welchen er seinen Jüngern nach dem Messiasbekenntnis des Petrus erklärt („9,9; 9,31; 10,32“). Denn nun zweifeln sie nicht mehr an seiner Identität, was daran sichtbar werde, dass sie stattdessen nun über den Vorrang neben ihm im Reich Gottes diskutieren („9,33; 10,45“) (alles 63).

In seiner Auflistung von Unverständnis-Belegen differenziert Bickermann ferner zwischen dem Unverständnis der Wunder, bei denen die Jünger die einzigen Zeugen sind („4,41; 6,52; 8,17“) als auch dem Unverständnis der Lehre, die diese allein erhalten („4,13; 7,18; 8,17; 9,5; 9,17 [sic, gemeint vermutlich 9,19]; 10,23 [sic, gemeint vermutlich 10,24]; 10,38; 14,7 [sic, gemeint vermutlich 14,37]“) (alles 60).

Mk habe einen Teil der Geheimnis- und Unverständnismotive schon in der Tradition vorgefunden. An sich habe das Unverständnis nichts mit einem Messiasgeheimnis zu tun gehabt (55) – wie übrigens auch die Geheimnismotive in den Evangelien viele verschiedene Ursachen hätten (ebd.). Erst Mk habe dem Geheimnis eine systematische Gestaltung gegeben, so dass

„tous les mystères touchant Jésus reçoivent une signification christologique, et ce secret messianique conditionne la trame du récit“ (59).

Gegenüber 1923 verlagert sich auch seine Argumentation in Bezug auf die Funktion des Unverständnismotivs im Hellenismus: Wieder verweist er darauf, dass es sich beim Unverständnis um ein seit Platon bekanntes literarisches Verfahren handle, doch statt damit die Funktion des Unverständnistadels als Erhöhung des Helden zu bestimmen (vgl. 46), legt er dem Unverständnis (nicht ausdrücklich dem Tadel) die Funktion bei, die Unergründlichkeit (*profondeur*) der gegebenen Unterweisung zu betonen (55). Seine Sicht findet er darin

bestätigt, dass auch die Kirchenväter es ganz natürlich gefunden hätten, dass das Verstehen der Jünger nicht immer vollkommen gewesen sei (56).⁵¹³ Daneben könne das Unverständnismotiv in der Tradition auch verwendet werden, um die Realität des Wunders über jeden Zweifel erhaben erscheinen zu lassen, so mit Hilfe der Frage der Jünger bei der Speisung der 4000 (Mk 8,4; ebd.).⁵¹⁴

Für die konkrete Ausgestaltung der Mk Komposition gibt Bickermann gegen Ende des Artikels zu seiner literaturgeschichtlichen Erklärung des Messiasgeheimnisses noch eine zusätzliche theologiegeschichtliche Erklärung. Denn die Komposition mit zwei Anagnorismen erkläre noch nicht ihre konkrete Stellung jeweils ganz am Ende der galiläischen bzw. öffentlichen Wirksamkeit überhaupt gestellt habe. Dazu gebe es keine literarischen Parallelen (67). Diese Disposition erscheine aber nur der rein historischen Betrachtungsweise paradox. Mk habe aus dem nachösterlichen Bewusstsein der Gegenwart, „où Christ se manifesta sans cesse dans l'Église“ (68), geschrieben. Insofern sei für Mk die gesamte irdische Wirksamkeit Jesu nur der „Anfang des Evangeliums“ (Mk 1,1) gewesen. Von daher habe auch der zweite *Anagnorismos* seinen natürlichen Platz am Ende der Vorgeschichte des Erwählten. Dieser eröffne den Weg in die Herrlichkeit, nur dass es sich in diesem Fall um die Herrlichkeit des Kreuzes handele (alles ebd.). Erst unter dem Vorzeichen des Kreuzes verstehe man die „économie paradoxale de la Bonne Nouvelle“ (ebd.), und dasselbe gelte für das Arrangement der Messiasgeheimnis-Motive: Die Mächte durften Christus nicht zu früh erkennen (69). Die entsprechende Doktrin finde sich schon bei Paulus (ebd.; Bickermann verweist auf 1. Kor 2,8 und Phil 2,5 [sic; gemeint: Phil 2,6ff]) und ähnelt der Deutung des Messiasgeheimnisses in der Alten Kirche: Hätte Jesus seine wahre Identität nicht verborgen, wäre er nicht gekreuzigt worden.

Bickermann hat also auch 1946 eine literaturgeschichtliche Erklärung des Messiasgeheimnisses vertreten, nach der sich das Messiasgeheimnis der literarischen Komposition des MkEv mit zwei Erkennungsszenen (Anagnorismen) verdanke. Für die konkrete Gestaltung dieser Komposition macht Bickermann anders als 1923 zusätzlich einen theologiegeschichtlichen Einfluss in Form einer schon im Philipperhymnus bezeugten Kreuzestheologie geltend, bei der es sich gleichzeitig um die altkirchliche Erklärung für das Messiasgeheimnis gehandelt habe: Jesus hielt seine wahre Identität geheim, damit er gekreuzigt werden konnte.

Bei allen Unterschieden im Einzelnen ist sich Bickermann in Bezug auf die literaturgeschichtliche Erklärung des Messiasgeheimnisses treu geblieben. So kann er noch 1976 bekräftigen, dass sich das Mk Messiasgeheimnis „als die Folge der literarischen Struktur des zweiten Evangeliums“ (ders., Nachtrag, in: *Studies*, 51) erklärt, was durch die

⁵¹³ Er verweist hierzu auf Chrys., Hom. LXVII, 1 in Mt. (PG, LVIII, 633); Hieron., PL XXVI, 131 (*necdum habentes plenissimam fidem*); Catenae, I, 70; 313; 332 (Bickerman, a.a.O., 56 FN 24). – Die Ergebnisse dieser Arbeit legen nahe, dass dieses Urteil Bickermanns allerdings zu relativieren ist: Erst Ende des 4. Jh. kann das unvollkommene Verstehen der Jünger als ein relativ natürliches Korrelat zu ihrer Belehrung durch Jesu gesehen werden. Bei den früheren Kirchenväter ist dies noch nicht der Fall.

⁵¹⁴ Unter Verweis auf Chrys., Hom. LIII, 1 in Mt (PG, LVIII, 527 – Bickerman, a.a.O., 56 FN 25).

literarischen Analogien anderer Offenbarer-Biographien wie die des Mani im Manichäismus oder des Baal Schem Tov im Judentum „augenfällig“ (ebd.) bestätigt werde:

„[D]iese verschiedenen und von einander unabhängigen Zeugen [...] [benutzen] das Messiasgeheimnis-Motiv und gebrauchen es in derselben Weise und zu demselben Zweck wie Markus – und aus demselben literarischen Grund.“ (ebd.)

Im Gegensatz zur deutschsprachigen ging die *englischsprachige Forschung* bis in die 20er-Jahre hinein ausschließlich den Weg, das Messiasgeheimnis – zum Teil im Anschluss an A. Schweitzer – direkt aus der Geschichte Jesu zu erklären.⁵¹⁵ Seit Mitte der 20er Jahre gewannen dann auch die apologetische Theorie sowie die Geheime-Epiphanie-Erklärung von Dibelius an Einfluss.

So erkennen A. E. J. RAWLINSON (1925)⁵¹⁶ und A. W. F. BLUNT (1929)⁵¹⁷ eine apologetische Tendenz beim Evangelisten, aber deren Widersprüche seien so offensichtlich, dass man noch leicht hinter diese auf die historische Ebene zurückgelangen könne. Auf diese Weise werden die Schweigegebote und das Jüngerunverständnis im Wesentlichen dann doch direkt aus dem Leben Jesu, aus der Diskrepanz zwischen Jesu eigener und der gängigen jüdischen Anschauung vom Messias erklärt, so dass er sich dem Volk gegenüber zurückhielt; die Jünger ihn schließlich aber auch nicht mehr verstehen konnten, vor allem seit Jesus das Kreuz als notwendigen Abschluss seines Wirkens betrachtete. Ebeling weist dagegen u. a. darauf hin, dass das Jüngerunverständnis Mk 4,40f; 6,52; und 8,14ff „nichts mit dem Kreuz zu tun“ habe und dass es misslich sei, „aus der Parabeltheorie die Verstocktheit der Juden heraus[zu]lesen [...] aus dem Jüngerunverständnis aber nicht die analoge Folgerung [zu ziehen]“.⁵¹⁸ Bei Rawlinson findet sich darüber hinaus auch der Gedanke, dass das Jüngerunverständnis im MkEv der Ausdruck davon sei, dass die Jünger das Leben Jesu nach Ostern tatsächlich ganz neu verstanden.

Stärker an Dibelius knüpfen C. G. MONTEFIORE (1927)⁵¹⁹ und R. H. LIGHTFOOT (1934)⁵²⁰ an: Mk sei das Buch der geheimen Epiphanien. Während Lightfoot Dibelius auch darin folgt, dass das Geheimnis erklären solle, wie Jesus am Kreuz enden konnte, ist für Montefiore mit Wrede die Auferstehung der entscheidende Zeitpunkt, an dem der Schleier fällt. Vorher zeichne Mk das Leben Jesu bewusst in der Spannung zwischen Offenbarung und Verhüllung;

⁵¹⁵ Vgl. Blevins, *Messianic Secret*, 13–15; 22f; 59–61; Ebeling, *Messiasgeheimnis*, 27–29.

⁵¹⁶ Rawlinson, *St. Mark*; siehe vor allem 51ff.112f.258ff. Vgl. Blevins, *Messianic Secret*, 101–103; Ebeling, *Messiasgeheimnis*, 66f.

⁵¹⁷ Blunt, *Gospel*; siehe vor allem 54f.64.166.202. Vgl. Blevins, *Messianic Secret*, 103f; Ebeling, *Messiasgeheimnis*, 66f.

⁵¹⁸ Ebeling, a.a.O., 67.

⁵¹⁹ Montefiore, *Synoptic Gospels*, ²1927. Vgl. Blevins, *Messianic Secret*, 94f; Ebeling, *Messiasgeheimnis*, 67. In der ersten Auflage von 1909 folgt Montefiore beim Jüngerunverständnis vor allem Loisy, beim Messiasgeheimnis (siehe Montefiore, *Synoptic Gospels I*, 214 zu Mk 9,9) Wrede, allerdings ohne dieselben historischen Schlussfolgerungen zu ziehen (vgl. a. a. O., Vorwort XCVI f).

⁵²⁰ Lightfoot, *History*, vor allem 59ff.67.72ff.77.79.206ff.220. Vgl. Blevins, *Messianic Secret*, 95–97; Ebeling, *Messiasgeheimnis*, 67f.

selbst die Jünger stehen unter diesem Bann, erst die Auferstehung scheidet zwischen Jüngern und Volk. Insofern handelt es sich bei ihm um einen Vorläufer der sog. Offenbarungsgeschichtlichen Auslegung des Messiasgeheimnisses, mit der sich das Jüngerunverständnis besser in die Geheimnistheorie integrieren lässt, als es bei Dibelius der Fall war. Nichtsdestoweniger habe das Jüngerunverständnis auch einen Anhalt in der Geschichte Jesu, indem die Jünger das Wesen seiner Messianität damals nicht verstanden.

Lightfoot geht über Dibelius hinaus, indem er im Verlauf der Erzählung eine allmähliche Enthüllung des Geheimnisses konstatiert, welches aber letztlich nur Jesus versteht, weil auch die Jünger Kreuz und Messianität nicht zusammensehen können. Den Außenstehenden gegenüber bricht Jesus mit der Geheimhaltung erst beim Verhör vor dem Hohenpriester (14,62). Dem stehe gegenüber, dass es auch schon vorher klare Messiasoffenbarungen gab (z. B. die Menschensohnworte; die Verbreitung seines Ruhms). Lightfoot löst dies so, dass sich die vorzeitigen Offenbarungen nur an den Leser richten sollen, denn ihm möchte der Evangelist ja die Messianität Jesu bezeugen, aber gleichzeitig verständlich machen, wie Jesus am Kreuz enden konnte, daher das Geheimnis.

b) Die Spätphase der Formgeschichte (ca. 1935–1955)

Die Forschung zum MkEv lässt sich seit Mitte der 30er-Jahre bereits als Übergangsphase von der Formgeschichte zur Redaktionskritik begreifen. Schon Lightfoot billigte dem Evangelisten ein hohes Maß an gestalterischer Freiheit zu. Mit ihm interessieren sich auch andere Forscher zunehmend für die theologischen Gedanken des Mk. Im Zentrum des Interesses steht dabei die Messiasgeheimnis-Theorie, die ja von Bultmann und Dibelius bereits im Wesentlichen als Theorie des Mk aufgefasst wurde (Ebeling 1939; Percy 1953; Sjöberg 1955; siehe auch oben Birkerman 1946).

Die Monographie von HANS JÜRGEN EBELING „Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten“ (1939) stellt nach Wrede die bis dahin ausführlichste Behandlung der mk Geheimnismotive inklusive Jüngerunverständnis dar. Darin bietet er eine eigenständige Erklärung für das Messiasgeheimnis im MkEv, die als „Epiphanie-Interpretation“ bekannt wurde.⁵²¹ Nach ihr hätten alle Geheimnismotive nur den einen Zweck, dem Leser gegenüber die Größe der Offenbarung zu unterstreichen, um diesen so vor die damit gesetzte Gnade und Verpflichtung zu stellen. Eine Verhüllungsabsicht liege nicht in der Intention des Evangelisten (vgl. 145; 178). Insofern könnte man seine Interpretation sinnvollerweise auch als „semantische Null-Lösung“ oder als rein rhetorische Erklärung des Messiasgeheimnisses

⁵²¹ So genannt z. B. von Räisänen, Messiasgeheimnis, 36. Um sie von der literaturgeschichtlichen „Geheimen-Epiphanie“-Interpretation von Dibelius zu unterscheiden, sollte man vielleicht besser verdeutlichend von der „Offenen-Epiphanie“-Interpretation sprechen. Bei Bedenbender findet sich die Betitelung der Position Ebelings als „kerygmatische Deutung“ (ders., Messiasgeheimnis, 25; vgl. Sjöberg, Menschensohn, 118; Beck, Messiasgeheimnis-Theorie, 19, die ebenfalls das kerygmatische Anliegen bei Ebeling betonen), was sachgemäß, aber ebenfalls nicht völlig eindeutig ist, da auch Vertreter anderer Lösungen für das Messiasgeheimnis die Übereinstimmung der mk Theologie mit dem vormk Kerygma betonen. Siehe auch oben zwei weitere Bezeichnungsvorschläge.

bezeichnen, da den Geheimnismotiven inhaltlich gar kein Geheimnis entspreche, sondern diese nur *via contrarium* auf die Offenbarung an den Leser hin berechnet seien.

Um dies zu beweisen, unterzieht er die drei „Stoffkomplexe“ Wredes („Dämonengeschichten“, „Jüngerunverständnis“ und „Parabeltheorie“, 7) einer erneuten Untersuchung, wobei er die Behandlung der Schweigegebote an die Jünger (8,30; 9,9) von der der Gebote an die Dämonen und Geheilten, die er unter „Dämonengeschichten“ behandelt, abtrennt. Das hat seinen methodischen Grund darin, dass er wie Wrede bei den *Dämonengeschichten* (115–146) einsetzt, von hier aus dann aber nicht wie dieser zu den Schweigegeboten insgesamt übergeht, sondern die Dämonengeschichten in den größeren Zusammenhang mit den Heilungswundern stellt (125ff). Anders als die Schweigegebote an die Jünger seien die Gebote dort nämlich sinnlos, und genau darin liege ihre Pointe (vgl. 134): Die Kunde von den Heilungen lasse sich nicht unterdrücken, die Schweigegebote würden gebrochen, und bei den Exorzismen habe die Menge trotz Schweigegebot „bereits erfaßt, wer hier handelt“ (129 zu 1,27f). Das Gebot sei dementsprechend nur „ein mit voller Absicht angewandtes Kunstmittel“ (121), „das Widerlager“ (131), um das Hervorbrechen der Herrlichkeit Jesu zu demonstrieren:

„So predigt Mc die Epiphanie des Gottessohnes, nicht seine einstweilige Verhüllung mit unserem Motiv.“ (145)

Aber auch das *Jüngerunverständnis* (146–179) soll diesem Zweck dienen:

„der epiphane, nicht der verborgene und verhüllte Gottessohn tritt dem Leser vor die Augen“ (178)

Ebeling differenziert zwischen einem strengen (149–156; 167–170) und einem paränetischen Unverständnismotiv (156–167); von beiden wird zusätzlich das „Unvermögen der Jünger überhaupt“ abgetrennt und zusammen mit dem „Beiseitegehen“ als verwandte Motive im Anschluss behandelt (171–178). Wie Wrede setzt er bei den Leidensansagen an, weil sich im Gegenüber von 9,32 und 9,34 der Unterschied zwischen dem paränetischen und dem strengen Unverständnis-Motiv deutlich erkennen lasse (147):

„Das Verständnisunvermögen in v. 34 [=9,34] löst die folgende Paränese aus, dem Unverständnis der Jünger korrespondiert die Belehrung Jesu [...] mit der klaren Voraussetzung, daß der Sinn der Worte nunmehr klar und verstanden ist. Hier hat ein Tadel Sinn und Jesu Feststellen [...] trägt auch stets diesen Charakter eines Vorwurfes.“ (147).

Außer 9,34 begegne dieses paränetische Motiv auch in 4,13; 7,18 und 8,14ff (157); 8,32f (148f) und 10,38 (147).

„Anders das mit den Leidensansagen unmittelbar verknüpfte Unverständnismotiv: 9,32 10,32ff. Beide Male wird registrierend und ohne abwertende Note festgehalten, daß trotz der klaren Worte Jesu die Jünger nichts (!) verstehen. [...] die Jünger sind mit völliger Blindheit geschlagen. Dabei bezieht sich das Unverständnis nicht auf den Sinn oder die Bedeutung einer Lehre Jesu, sondern auf die Person Jesu selbst, auf das mit ihm gesetzte Heilsgeschehen“ (147).

Dieses *streng*e Unverständnis findet Ebeling außer in 9,32 und 10,32 (147; 155f) noch in den Seesturmgeschichten 4,35–41 und 6,45–52 (150–155)⁵²². Er hält es an all diesen Stellen für traditionell (vgl. 149 zu 9,32 und 10,32; 151 zu 6,52; 152 zu 4,35ff: „mit Recht als einheitlich verstanden“).

In 6,45ff sei

„das Unverständnis der Jünger [...] das konstitutive Element der ganzen Erzählung, es trägt die Dynamik in sie hinein, macht so ihre Spannung aus, indem das Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern in den Mittelpunkt rückt. Eine Aussonderung von v. 52 läßt sich kaum hinreichend begründen.“⁵²³ (151)

Ähnliches gelte für 4,35–41: Auch hier sei das Unverständnis „das konstitutive Element“ der Erzählung (155). Außerdem erkenne man hier besonders gut den Zusammenhang zwischen Furcht, Unglaube und Unverständnis:

„Die Angst der Jünger wurzelt in ihrem Unglauben, in dem Unvermögen sich in unbeirrbarem Vertrauen Jesus ganz hinzugeben.“ (152) „Lediglich die vitale Verzweiflung (v. 38) treibt sie, [...] der krasse Unglaube beherrscht die Jünger. Gerade dies ist das Wesentliche an unserer Erzählung, daß sie mit dem Mißklang endet [...]. Die Frage, die das Nichtverstehen der Jünger dokumentiert [= 4,41], bleibt [...] am Schluß des Berichtes und bildet ihre Pointe. [...] die Jünger erkennen die [...] Wunderkraft Jesu an – sie sehen sie ja –, aber ihre Furcht, ihr Unglaube läßt sie beides nicht zurückführen auf den Quellort, aus dem die δύναμις Jesu entsprang. [...] Der Auftrag und die Vollmacht Gottes, die hinter dem Tun Jesu stehen, sind nicht verstanden, weil der Glaube fehlt. Erst die gläubige Gemeinde, der Hörer und Leser gibt die Antwort auf die gestellte Frage: es ist Jesus, der Christus und der Kyrios.“ (153)

Von hier aus falle wieder Licht auf das Unverständnis von 6,45ff:

„das Unverständnis besteht darin, daß Jesus von Gott geschieden wird. Die ungebrochene Einheit von Gott Vater und Sohn [...] wird von den Jüngern nicht begriffen, obwohl [...] die Speisung ein unübersehbarer Hinweis darauf hätte sein sollen und müssen.“ (154)

Diese Auslegung hat theologische Konsequenzen für das Verhältnis von Glaube und Erkenntnis:

⁵²² Die beiden Erzählungen seien Varianten, das Sturmmotiv auch in 6,45 original (150).

⁵²³ Gegen die sonst übliche Ausscheidung von 6,52 als redaktionell führt er an, dass „das anfügende γάρ“ [...] sehr wohl mündlicher Tradition eigen“ (151) sei – mit diesem Argument erklärt er übrigens auch 9,6 für traditionell (ebd.). Außerdem sei die „Bezugnahme auf die Speisung in dieser ganzen Geschichte verankert“, wie auch „das Unverständnismotiv bereits in der Speisungsgeschichte verankert [sei]: die Jünger zeigen ja ihre ganze Unfähigkeit, die Situation zu meistern – und damit den Mangel ihrer Einsicht in Christi göttliche Herrschermacht!“ (beides ebd.). Positiv macht er für die Ursprünglichkeit von V. 52 geltend, dass angesichts der Bemerkung „und er wollte an ihnen vorübergehen“ der Fortgang der Geschichte, nach der Jesus diesen Plan aufgegeben habe, erst vom Jüngerunverständnis her verständlich werde: „Furcht und Unerkenntnis der Jünger bedingen also Jesu Eingreifen. Er wollte an ihnen vorübergehen, weil er mit Fug glauben konnte, »sie wären über den Broten verständig geworden«, sie hätten aus seinem Handeln dort die Gewißheit geschöpft, daß der Sturm sie nicht verschlingen werde. [...] Aber ihre Furcht und ihr Schreien zeigen, daß sie ihn nicht erkennen, [...], sondern in haltlosem Entsetzen ihn für alles andere, sogar ein φάντασμα, aber nicht für den, der er ist, halten. [...] So greift er ein [...] und errettet sie [...]“ (ebd.).

„Diese »Erkenntnis« [dass die ἐξουσία Jesu von Gott kommt, eig. Anm.] wäre Glaube gewesen. Somit ist nicht der Glaube der Erkenntnis setzende und begründende Akt, sondern umgekehrt, mit der Erkenntnis, daß der Spender der Speise wie der dem Sturm und den Wellen Gebietende aus Gottes Vollmacht handelt, wäre Glaube gegründet worden: die γνῶσις ist ein »Strukturmoment des Glaubens«⁵²⁴ (ebd.).

Entsprechend enthalte das Unverständnis-Motiv bei den Seesturmerzählungen wie schon bei den Leidensankündigungen keinen Tadel, denn es stelle lediglich den „Erklärungsgrund für das Fehlen des Vertrauens und Glaubens“ (155) dar. Die Verbindung des Furcht- mit dem Unverständnismotiv in den Seegeschichten lege nahe, dass auch hinter dem Entsetzen (θαμβεῖσθαι) der Jünger in 10,24 und 32 (anders 1,27) das Nichtverstehen stecke (155f). In 10,32 bestätige „das Motiv des »Beiseitenehmens«, daß mit der stärkeren Ausrichtung auf die Christusgestalt das gleiche Anliegen und Motiv wie Mc 9,31f.“ (156), also das strenge Unverständnismotiv, vorliege. Daher kann Ebeling hier dieselbe Erklärung für das Unverständnis wie bei den Seewundererzählungen anbringen:

„Wie in den Sturmgeschichten wissen die Jünger um die übernatürliche, numinose Kraft Jesu, aber nicht um seine »Vollmacht«, darum, daß Gott hier handelt.“ (156).

Dass der pragmatische Sinn des strengen Unverständnismotivs letztlich auf den Leser ziele, belegt Ebeling mit Verweis auf Texten wie slav. Henoch 24,2f⁵²⁵, aber auch 1. Kor 2,7; Kol 1,26f; Röm 11,25ff, die von einem bislang allen verborgenen Geheimnis berichten, das nun einzelnen – darunter auch die Leser der Schrift bzw. die Hörer des Evangeliums – offenbart werde:

[zu 1. Kor 2,7] „[D]ie Botschafter des Evangeliums dürfen eine Weisheit Gottes verkünden, die bis zur Stunde verborgen war, im Geheimnis lag: denn Gott hat sie vor aller Ewigkeit zu unserer Verherrlichung vorausbestimmend gesetzt [...] Der Leser ist persönlich aufgerufen und aufgefordert, denn nicht jeder ist dessen gewürdigt: es geht um eine ganz persönliche Auszeichnung.“ (167)

Die Poimandresschrift⁵²⁶ zeige, wie das Unverständnis die Größe des Geheimnisses betone:

„der Verfasser will ja hervorheben, daß das Verständnis dieser Geheimnisse nur von Gott gegeben werden kann, und vermag die vorangehende Blindheit und Verständnislosigkeit des Schülers kaum stark genug zu schildern.“ (168, Zitat aus Reitzenstein, Poimandres, 216f).

Entsprechend gelte für die Leidens- und Auferstehungsankündigungen im MkEv:

„die Leidensansagen [...] müssen, eben weil sie das Mysterium des christlichen Glaubens in

⁵²⁴ Zitiert nach Bultmann, ThWNT I 713, dem Ebeling hier ausdrücklich gegenüber Schniewind, Lightfoot u. a. Recht gibt (Messiasgeheimnis, 154 FN 2).

⁵²⁵ Ebeling zitiert die längere Redaktion nach Bonwetsch: „... noch habe ich ihnen (sc. den Engeln) zu wissen gegeben ihr Aufstehen noch haben sie mein Unbegrenzt und der Kreatur Unbegreifliches erkann t, welches ich dir heute kundtue“ (Ebeling, Messiasgeheimnis, 167; Herv. durch Sperrschiff dort).

⁵²⁶ Auch hier handele es sich um das strenge Unverständnismotiv, nur dass es „dem Dialogcharakter der Schrift entsprechend [...] in direkter Rede“ (168) erscheine.

sich bergen, das Unverständnismotiv bei sich führen [...] Wohlenberg trifft die Sache auf den Kopf: »Die Leser aber wurden ... dadurch zu einer solchen Wertschätzung des Leidens und Sterbens und Auferstehens angeleitet, daß sie darin das größte aller Geheimnisse zu erblicken lernten.«⁵²⁷ (168)

Mit einer weiteren religionsgeschichtlichen Anspielung auf die *vita Pythagorae* des Iamblichos von Chalkis veranschaulicht er seine Deutung des Unverständnisses als ein „religionsgeschichtliche[s] Motiv“ (ebd.).⁵²⁸ Letztlich sind es bei Iamblichos wie bei Mk die zwei Dimensionen des Gottes- als auch des Leserbezugs, die Ebeling bei seiner Auslegung herausstreicht:

„Den *Lesern* zu sagen, daß sie vor *Gottes* Selbstoffenbarung stehen, daß ihnen *sein* Geheimnis kund ward, dies ist Sinn und Zweck unseres Motivs, und darin liegt das Ziel des Evangelisten beschlossen.“ (168f; Herv. von „Gottes“ und „sein“ im Original, von „Lesern“ von mir)

Bestätigt werde diese Auslegung schließlich auch durch „sachliche Analogien“ (169) im JhEv.⁵²⁹

Nicht anders als bei den Leidensweissagungen verhalte es sich bei den See- und Speisungswundern, nur dass hier natürlich nicht das Mysterium von Kreuz und Auferstehung (vgl. 168), sondern das „Geheimnis der Person Jesu – seine Gemeinschaft mit dem Vater, aus der er tätig lebt“ (169) verdeutlicht werde. Das Wissen um Jesu Vollmacht soll den Leser im Glauben stärken:

„So wollte der Evangelist [...] den Hörern und Lesern die Gewißheit erwecken und festigen, daß »wo der Herr bei ihnen ist und sie bei ihm sind [...] keine, auch die gewaltigste Naturmacht nicht, ihnen Anlaß geben darf [...] zum Zittern und Zagen.«⁵³⁰ (ebd.)

⁵²⁷ Zitat aus dem Kommentar von G. Wohlenberg, *Das Evangelium nach Markus*, zu 9,30ff. – Hier wie anderenorts beruft sich Ebeling auch auf van Eysinga, der schon 1902 schrieb: „De leerlingen begrijpen niets al wordt alles hun verklaard. Hunne domheit [!] levert weder een donkeren achtergrond, waardoor de glorie van den Christus helderder uitkomt ...“ (ThT 1902, 478, zitiert bei Ebeling, *Messiasgeheimnis*, 168).

⁵²⁸ Ebeling überträgt die Charakterisierung des Helden aus der Philosophenvita und die Funktion dieser Darstellung auf das MkEv: „Jesus zeigt sich als ein ἐπιστήμων θείων πραγμάτων und enthüllt damit seine ἄρρητος καὶ δυσεπιλόγητος θεϊότης, und wir, die Leser, dürfen εἰς τὰ παρ’ αὐτοῦ χαριστήρια schauen und sie dankbar ergreifen zu unserem Heil.“ (168 mit Verweis in FN 3 auf „Iamblich vita § 65, 76, 138.“). Durch das Verstehen des Helden offenbare sich dessen Gottheit; gleichzeitig werde die dem Leser in der Mitteilung gegebene Gnade herausgestellt.

⁵²⁹ Jh 8,22ff; 11,32.35ff und 13,28 werden von Ebeling – im Gegensatz zu den weiter unten (S. 175) genannten Stellen – als Parallelen zum strengen Motiv gewertet, weil hier „Jesu Antwort keine Belehrung oder einen Tadel darstellt, sondern die tiefe Geschiedenheit seiner Gedanken von denen des Volkes festnagelt.“ (Ebeling, *Messiasgeheimnis*, 169 FN 1).

⁵³⁰ Zitat aus dem Kommentar von G. Wohlenberg, *Das Evangelium nach Markus*, 147. – Für die zwei Seiten des Motivs – Gottesbezug (bzw. Verherrlichung des im Kontrast zu den Unverständigen Verstehenden) und Leserbezug – verweist Ebeling einerseits auf E. Wendling (Entstehung, 44 FN 2: „Es wird lediglich die Erhabenheit Jesu durch indirekte Charakterisierung zur Anschauung gebracht“), andererseits auf R. H. Lightfoot (History, 159: „An evangelist who emphasizes the importance of the utterance by dwelling at once on the

Dass das Unverständnismotiv bei Mk kerygmatischer und nicht historischer Natur sei, bestätige schließlich auch die Wiedergabe von Mk 6,51 in Mt 14,33, in der Ebeling keinen Gegensatz, sondern ein „verdeutlichendes Interpretament“ (169 FN 6) erblicken möchte:

„seine [= Mt] Auslegung ist uns immer wieder Bestätigung und Sicherung unserer Deutung. Der Unverstand der Jünger besagt nur eines: die göttliche Epiphanie des Christus, vor dem die Menschen anbetend niederknien. [...] an Sachverhalten des Lebens Jesu hat niemand Interesse.“ (169)

Auch die *paränetischen* Unverständnis-Texte gelten ihm mehrheitlich als traditionell (so eindeutig 4,13 (188), 8,14ff („Traditionsstück[“], 157) und 10,38⁵³¹ (148) und nicht explizit, aber wohl vorausgesetzt bei 7,18 (vgl. 165); 9,33f (148) und wohl auch 8,32f (149) seien hingegen redaktionelle Einfügungen). Wie bei dem strengen Unverständnis spielen diese literarkritischen Entscheidungen in der Einzeltext-Auslegung aber kaum eine Rolle; sie konkretisieren und bestätigen zunächst seine allgemeine, formgeschichtlich geprägte Einschätzung von der äußerst behutsamen Redaktion des Evangelisten, der den Stoff unverändert tradiere und lediglich Verknüpfungen von Einzelstücken herstelle (vgl. ebd.). Dieses Gesamtbild der Redaktion, gerade auch mit der hohen Traditionsgebundenheit bei den Jüngerunverständnis-Texten, steht dennoch unübersehbar im Dienst seiner Interpretation des Jüngerunverständnisses. Denn Ebeling möchte zeigen, dass Mk kein Interesse an dem Unverständnis an sich hat, sondern dass es stets nur als negative Folie für die Offenbarung Jesu und seiner Worte fungiert. Dem korrespondiert, dass die einzigen redaktionellen Bildungen, 8,32f und 9,33f, keinen anderen Zweck verfolgen würden, als jeweils „nur [...], die Verbindung [der vorangehenden Leidensansage] mit der Paränese herzustellen“ (149; hier bezogen auf 8,32f; zu 9,33f siehe 148). Das Unverständnis sei dabei lediglich „die negative Seite zu den positiven Ausführungen im folgenden“ (149).

Besonders deutlich zeige das Nebeneinander von 4,11f und 4,13, dass „[d]ie Mc-Darstellung [...] jedenfalls nicht in dem Unverständnis der Jünger als solchem, als Feststellung dieser puren Faktizität, ihren Sinn finden [kann]“ (157f). Denn 4,13 würde dann im strikten Gegensatz zu 4,11 stehen, das doch wohl „die runde Zusage des Erkenntnisvermögens enthält“ (157). Das gleiche gelte für 8,14ff, obwohl er hier mit H. J. Holtzmann konstatiert, „daß die Jünger jetzt geradezu auf derjenigen Stufe der Unempfänglichkeit erscheinen, die 4,12 das Volk einnahm“⁵³² (ebd.). Das deutet er allerdings so, dass hier „der Mund der Jünger

misunderstanding of it by the *hearers*, knows that the *readers* of it – the initiated – will not fail to grasp its purport and significance“). Vor allem das Zitat von Lightfoot ist bemerkenswert für seine klare Unterscheidung zwischen der Funktion des Unverständnisses für die Erzählfiguren innerhalb und für die Leser außerhalb der Story (zu Lightfoot siehe oben S. 257f).

⁵³¹ Weil das Unverständnis hier inmitten der Erzählung, die ein „selbständiges Traditionsstück“ darstelle, „also uneliminierbar!“ (148) begegne, spreche dies „gegen die These, daß das »Unverständnisdogma« ein Gebilde des zweiten Evangelisten sei“ (ebd.), also für die Traditionalität des Motivs im Allgemeinen.

⁵³² Zitat von H. J. Holtzmann aus Wendling, Entstehung, 76.

nur der Mund der Menge“ (157 FN 3)⁵³³ sei. Entsprechend glaubt er, dass es sich bei 8,18 nicht um eine Frage, sondern um eine Feststellung handele:

„Diese liegt im Rhythmus der schneidend scharfen Zurechtweisung; eine Frage würde dem die Spitze abbrechen.“ (157)

Wie in 4,13; 7,18 folge auf den Tadel die Belehrung, und die „Auslegung des Mt“ mit dem Zusatz Mt 16,12 zeige, wie natürlich es sei, anzunehmen, dass auch hier das Unverständnis behoben wird, weil „diese Motivreihe von vornherein auf das Verständnis der Jünger angelegt“ (157) sei. Dennoch bleibe die Frage, welchen „positiven Sinn“ (158) Mk mit dem überaus scharfen Tadel verfolgt habe. Dazu zieht Ebeling in erster Linie die johanneischen Missverständnis-Texte (von Jüngern: Jh 4,32ff; 11,13f.24f.39f; 13,37f; 14,5.8; 16,17ff; 20,15f.26f; 21,4ff; von „Juden“: 6,41ff.52f; 7,15ff; 8,13ff.33ff.48ff; 9,26ff; 10,31–39)⁵³⁴ als Vergleichsmaterial heran: Mit Wrede wird die Existenz „verschiedenste[r], streng genommen einander aufhebende[r] [Unverständnis-] Motive“ (ebd.)⁵³⁵ im JhEv anerkannt, aber die Auferstehung sei nicht der „Endtermin der verschiedenen Unverständnismotive“ (158): Nach der Antwort Jesu sei jedes Mal ein „Nun ist es verstanden“ hinzuzudenken (159). Das gelte auch für 16,23:

„Die Notwendigkeit, daß erst Fragen die Jünger zur Erkenntnis führen, währt bis zur Auferstehung. Ihr Unverständnis aber nimmt ihnen Jesus jeweils durch seine Antworten [...] (Jh 16,23 u. 30!)“ (ebd.)

Bei einer anderen Motivreihe (Jh 2,22; 12,16; 13,7; 14,20) werden vor- und nachösterliche Zeit gegenübergestellt, aber die Pointe sei auch hier nicht der Termin der Auferstehung, sondern die Notwendigkeit der Anamnese durch den Geist.⁵³⁶ Insofern lasse sich das Unverständnis der Jünger im JhEv nicht im Sinne der Wredeschen Messiasgeheimnis-Theorie erklären. Die Widersprüchlichkeit der Unverständnisangaben weise darauf hin, dass Johannes mit diesen Motiven nicht „den Zustand der Jünger [...] charakterisieren wollte[]“ (160), ja, überhaupt nicht von der Historie aus denke:

„Die Denklinie des Evangelisten läuft nicht vom historischen Leben Jesu aus auf ihn zu, sondern wendet sich vom Evangelisten zum Leser und Hörer seiner Botschaft: die berichteten Ereignisse sind als das Mittel εἰς διδασκαλίαν begriffen (Rm 15,4), sollen von der durch und mit Christus geschenkten Heilswirklichkeit künden. So verstehen wir die Motive nur, wenn wir ihre christologisch ausgerichtete und bewegte Dynamik begreifen“ (160).

Veranschaulicht wird das anhand von Jh 14,7f und 14,14f:

„Beide Male ist nicht zu registrieren, daß Philippus ein unverständiger Tor gewesen ist,

⁵³³ Durch Ebeling leicht abgewandeltes Zitat von E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, 44 (bezieht sich ursprünglich auf Mk 1,37).

⁵³⁴ Ebelings Liste, 158 (offenkundige Fehler „26,4ff“ sowie „16,31–39“ nach 21,4ff und 10,31–38 korrigiert).

⁵³⁵ Vgl. Wrede, Messiasgeheimnis, 193f (siehe oben).

⁵³⁶ Dieselbe religionsgeschichtliche Anschauung stehe vermutlich hinter 1. Kor 2,12ff: „angesichts der Offenbarung Gottes zeigt sich die Verständnislosigkeit des Menschen erst in ihrer ganzen Tiefe: auch die Fähigkeit Gottes Offenbarung zu begreifen, ist seine Gnadengabe“ (ebd.).

sondern daß (v. 4ff.) Christus der Weg ist, weil er zum Vater geht“ (161).

Analog zum Unverständnis arbeite Jh auch mit dem „Verständnismotiv“ (161)⁵³⁷; so könne man an Jh 16,29ff sehen, dass auch „das Unverständnis [!] wirklich nur ein literarisches Motiv“ sei (161):

„Die Jünger haben die Erkenntnis, daß Jesu Anspruch und Forderung Gottes Gehorsam heischender Wille ist [...] diese Erkenntnis aber gilt es angesichts des Kreuzes festzuhalten [...] Alles kommt darauf an, daß klar wird, daß diese Gewißheit des christlichen Glaubens – nicht den Jüngern bloß! – sondern dem Leser und Hörer des Evangeliums vermittelt wird. Die Jünger vertreten die Gemeinde; sie soll es wissen [...]“ (161f)

Entsprechend gelte in 14,4ff auch beim *Unverständnis*, dass „[e]rst mit der Belehrung Jesu [...] das innerste Geheimnis der Offenbarung, der Sinn des Kreuzes enthüllt“ werde (162):

„So wirft das Unverständnis alles Licht auf die Offenbarung Jesu und weist auf den besonderen Charakter [...] der Worte[] Jesu [...] hin. [...] er [= dieser Hinweis] enthält die sachliche Aufforderung an den, der dies vernimmt, sich abzuwenden von seinem alten Selbstverständnis und sich vom Kreuze her aufdecken zu lassen, [...] was das heißt, in Gehorsam vor Gott zu leben.“ (162)

Ebenso wie beim strengen betont Ebeling also auch beim paränetischen Unverständnismotiv sowohl den Gottes- als auch den Leserbezug in der Funktion des Motivs: den Gottesbezug, indem per Kontrast die Belehrung als besondere, d. h. als Offenbarung Gottes, hervorgehoben werde; und den Leserbezug, da sich diese Hervorhebung nicht an die Personen in der Erzählung, sondern verkündigend an die Leser richte. Anders als beim strengen Unverständnismotiv werde bei dem paränetischen Motiv allerdings vorausgesetzt, dass die vorher als unverständlich Getadelten nach der Belehrung nun selbstverständlich verstehen.

Die Formelhaftigkeit des Motivs zeige sich z. B., wenn „etwa Irenäus [...] Jh 14,9 »als Beweis benutzt dafür, daß die Jünger die Wahrheit erkannt haben«“⁵³⁸ (ebd.). Eine noch deutlichere Analogie offenbare die *Epistula Apostolorum*⁵³⁹: In der koptischen Übersetzung tadelt Jesus die Jünger „Begrift ihr nicht diese Worte?“ (EpAp 45), woraufhin die Antwort der Jünger ihr volles Verständnis zeige:

„Es kommt also nicht auf die Betonung des Unverständnisses an [...] Daß hier Gottes Wort an die Menschen ergeht, soll der Leser wissen, um seine Ohren angespannt aufzutun und sich nichts entgehen zu lassen.“ (163)

Die äthiopische Übersetzung aber bietet statt dem Unverständnismotiv den Appell: „Wisset und versteht diese Worte!“: „Beide Gedanken besagen das gleiche.“ (163).⁵⁴⁰ Funktional

⁵³⁷ Neben dem Unverständnis betone der Evangelist auch das Verständnis der Jünger „etwa 6,69; 14,7; 15,15f; 16,27; 17,6f u. a.“ (Ebeling, a.a.O., 159).

⁵³⁸ Ebeling zitiert W. Bauer, *Leben Jesu*, 432. Zu Irenäus' Auslegung von Jh 14, 9 siehe oben S. 138–140.

⁵³⁹ Vgl. zu EpAp 45 die eigene Interpretation S. 128f, die zu einem anderen Ergebnis kommt.

⁵⁴⁰ In diesem Zusammenhang erinnert Ebeling auch daran, dass beide Motive – Unverständnistadel und Verständnisappell – in Mk 4 erscheinen (vgl. V.13 mit V.9.23; ebd., 163).

handele es sich bei dem paränetischen Unverständnismotiv also nur um eine Variante zu dem Motiv des Verständnisappells – oder wie wir oben bereits sahen (vgl. zu Jh 16,29ff) – sogar zur Verständnisbekundung. Aus dem Formenreichtum der Varianten im JhEv könne man auch erkennen, dass „der Dreitakt von Unwissenheit, Tadel und Belehrung [...] auch auf den Zweitakt von Unwissen und Wissen⁵⁴¹ reduziert werden [kann]“ (165; vgl. Jh 14,4–7; 16,23). Aufgrund dessen lasse sich im Anschluss an E. Norden⁵⁴² vermuten, dass der „eigentliche[] Sitz unseres Motivs die Missionspredigt“ (165) sei:

„Wir hätten dann einen üblichen Topos, die Angeredeten auf ihre Unwissenheit aufmerksam zu machen, in sinngemäßer Abwandlung vor uns. Diesem tadelnd vermerkten Unwissen gegenüber wird die Offenbarung des rechten Weges zum Heil gestellt und der Appell zur Umkehr erhoben.“

Jedenfalls gelte für Mk 4,13 und 7,18, dass das schlussendliche Verstehen der Jünger so selbstverständlich sei, „daß es einer Erwähnung dessen nicht mehr bedarf“ (ebd.), und selbst 8,14–21 zielen nicht auf das Unverständnis der Jünger an sich, sondern auf die Offenbarung an den Leser:

„Nicht die Entfernung zu kennzeichnen, in der das Denken und Sorgen der Jünger vom Willen Jesu blieb, sondern um den »transzendenten Charakter der Lehre Jesu« zu charakterisieren, wird diese Erzählung konzipiert. Nicht mit Unrecht empfand Dibelius den Charakter unserer Stelle als ganz »johanneisch.«“ (164)

Entsprechend seien auch die Leidensansagen mit den anschließenden Paränesen zu interpretieren: Das Unverständnis (8,32; 9,34; 10,38) entfaltet semiologisch gesprochen für Ebeling seine Funktion nicht auf der semantischen, sondern auf der pragmatischen Ebene: Denn es leite keine „Belehrung über den Sinn des Kreuzes“ ein; „dieses Wissen“ werde „vielmehr vorausgesetzt“ (166). Stattdessen

„macht [der Evangelist] darauf aufmerksam, daß das Kreuz nur da verstanden wird, wo die Verpflichtung, es auf sich zu nehmen, begriffen ist. [...] Was hier entfaltet wird, ist die *theologica [sic] crucis* im echt lutherischen Sinn: es geht primär um das Kreuz des Christen, dessen Möglichkeitsgrund das Kreuz Christi ist [...] Nicht die Jünger, sondern über sie hinweg die Leser und Hörer des Wortes Jesu sind aufgerufen zur Nachfolge im Dienen.“ (166f)

Als Ergebnis kann Ebeling daher festhalten, dass sich sowohl das strenge als auch das paränetische Unverständnismotiv „auf dem Mittelpunkt der christlichen Verkündigung“ träfen:

„Christus, seine Gabe und seine Forderung. [...] Aus der Offenbarungstatsächlichkeit folgt diese sich für den Menschen ergebende Situation [...]: angesichts des Handelns Gottes wird der Mensch in die Entscheidungsstunde gestellt [...] »Verstehen kann das Geheimnis des Kreuzes nur jemand, der sich selbst auf Dienen, auf Demut, auf Entsagung, auf Leiden und

⁵⁴¹ Ebeling erwähnt das griechische Pendant *γυῶσις* (165), lässt aber die Frage nach dem genaueren religionsgeschichtlichen Verhältnis dieses Motivs (und des gesamten JhEv) zur Gnosis bewusst offen (158).

⁵⁴² Ebeling verweist auf E. Norden, *Agnostos Theos*, 5–10, insbesondere 8f.

Martyrium eingerichtet hat.«⁵⁴³ (170f)

Gegen Wrede sei festzuhalten, dass sich aus dem Jüngerunverständnis keinerlei Schlussfolgerungen für das historische Leben Jesu ableiten lassen. Der Evangelist habe kein historisches Interesse, sondern er würdige

„das Leben Jesu als Offenbarung Gottes []: Christus enthüllt uns das göttliche Geheimnis. Unter diesen Leitsatz tritt jeder Gedanke, jedes Wort, jedes Motiv.“ (171)

Reitzenstein sei zuzustimmen, dass es sich beim Jüngerunverständnis um ein „literarisches Motiv“ handle (171). Die Parallelen zeigen zudem, dass es nicht auf die Auferstehung bezogen sei (ebd. FN 2).

Im Anschluss behandelt er als mit dem Jüngerunverständnis verwandte Motive das „Beiseitegehen“ (u.a. 8,31ff; 9,31ff; 10,32) bzw. das Alleinsein der Jünger mit Jesus bei der Belehrung (4,10.34; 7,17; 9,28.33; 10,10; vgl. auch das Beiseitenehmen der Drei 5,37; 9,2; 14,33; S. 171f) sowie ihr *Unvermögen* überhaupt (9,18f; 14,38; S. 172–178). Ersteres ziele – wen wundert es – auf den „Offenbarungscharakter der Mitteilungen Jesu“ (172), letzteres auf den „epiphane[n] Charakter“ der Person Jesu (ebd.; zu 9,18f) bzw. auf seine „göttliche[] Vollmacht“ (175), „wenn selbst das höchste Menschentum versagt“ (176, beides zu 14,38).

Zum Abschluss des Kapitels über das Jüngerunverständnis blickt er noch einmal auf das durch das Unverständnismotiv fassbare Anliegen des Evangelisten, den „epiphane[n] [...] Gottessohn [...] dem Leser vor die Augen“ (178) zu stellen, zurück, und benennt von hier aus Übereinstimmung und Differenz mit dem Schweigegebotmotiv:

„In ihrer christologischen Bezogenheit einigen sich das Schweigegebotmotiv wie das Unverständnismotiv: beide verkündigen Christi Sohnestum, seine göttliche Würde und Majestät. Legt das erste Motiv den Akzent auf die mit Christi Auftrag und Amt verbundene Vollmacht [...], so dringt das zweite Motiv hindurch zum Wesen, zum innersten Geheimnis und Grund des Sohnestums, zumal in den Leidensansagen: das Kreuz als der Wille Gottes [...]“ (179)

Auch die *Parabeltheorie* (179–193) füge sich in diesen Kontext: Religionsgeschichtlich handle es sich um eine „esoterische[] Mysterienlehre“ (185); zum Mysterium gehöre „die ausgelesene Schar, die Verborgenheit und das Unverständnis der οἱ ἔξω notwendigerweise hinzu“. Dieser Hintergrund erhelle auch die Notwendigkeit von Frage und Belehrung selbst für die Eingeweihten (z. B. Iamblichos, *Vita Pythagorae* § 226f; vgl. Mk 4,10.13 trotz V.11; a.a.O., 186). Jede historisierende Auslegung sei unmöglich, noch nicht einmal die Distanz zwischen Jüngern und Volk soll aufgezeigt werden, denn von den Jüngern werde 8,16ff ja dieselbe Verstockung ausgesagt wie vom Volk (186). Der Zweck der Parabeltheorie ziele vielmehr auf den Leser: Er soll sich glücklich schätzen, dass er zu den Auserwählten gehört, die das Geheimnis erfahren dürfen (187), daneben mache V.12 aber auch „die Verantwortungs- und Entscheidungsschwere“ (188) bewusst, die das Hören des Wortes

⁵⁴³ Zitat von J. Weiß, *Urchristentum*, 541.

Gottes mit sich bringe. Die Funktion – und sogar der religionsgeschichtliche Hintergrund – sei letztlich also kein anderer als beim Jüngerunverständnis:

„[H]ier und dort [liegen] – religionsgeschichtlich gesehen – gleiche Tatbestände vor[.]. In der Tat wechseln nur die Personen, deren Unverständnis charakterisiert wird. [...] Historisch schlechthin unvereinbar [...] zeigen die Motive ihre Konvergenz sofort, sobald erkannt ist, um welchen einen Mittelpunkt beide schwingen – Christus die σοφία und δύναμις Gottes für die Welt!“ (193)

Nicht anders aber verhalte es sich mit den *Schweigegeboten an die Jünger* (8,30; 9,9; 193–220):

„[zu 9,9:] das Verbot will ganz stilgemäß das Geheimnisvolle, d. h. den Offenbarungscharakter des Vorgangs andeuten.“ (201)

„[zu 8,30:] ein göttliches Geheimnis [...] wird hier kund aus dem engsten Kreis der Zwölfe; nur sie wurden dessen gewürdigt – und nun bist du, Leser, wert erachtet, ein Gleiches zu vernehmen!“ (204)

Entsprechend gehören diese zusammen mit Jüngerunverständnis und Parabeltheorie „in den großen Komplex der »geheimen Tradition«“, dessen Pointe darin bestehe, „daß dieses Geheimnis [...] nun vor dem Leser enthüllt wird, ihm als *Offenbarung* entgegen tritt“ (220):

„Das Unverständnis – sei es bei den Jüngern oder bei dem Volk –, das Geheimnis schlechthin weist auf den Offenbarungscharakter der Botschaft, auf die Tatsache hin, daß der Messias, der Herr des Jenseits hier redet und handelt und demütigen Gehorsam erheischt [...]“ (222).

Dies sei zugleich der zweite Hauptgedanke des Messiasgeheimnisses, der neben dem anderen stehe, auf den die Schweigegebote in den Heilungserzählungen hinweisen:

„Wo Glaube erweckt und begründet wird, da weiß der Mensch sich von der überschwenglichen Gnade Gottes in den Dienst gerufen – das »Muß« des Glaubens als der quellende, freie Drang des Herzens wird sachlich durch die Übertretung des Verbotes markiert. Die christliche Botschaft stellt den Sünder vor Gottes Heiligkeit [...] Gottes heilige, den Menschen in Gehorsam nehmende Strenge gilt es angesichts seiner Botschaft ganz ernst zu nehmen: dies meint das Unverständnismotiv.“ (223f)

Was ist von all dem zu halten? Ohne Zweifel hat Ebeling für die Phänomene, auf die Wrede aufmerksam gemacht hat, eine Erklärung von großer Einheitlichkeit gegeben: Alle Motive seien letztlich schriftstellerische Motive, die nicht um ihrer selbst willen da sind, sondern als Kontrastmittel dienen, nicht um die Verhüllung, sondern um die Offenbarung zu betonen. Auf diese Weise kann Ebeling die Spannung aufheben, die ansonsten zwischen diesen beiden Polen im MkEv besteht. Methodisch ist nun allerdings problematisch, dass es ihm – von den Prämissen der Formgeschichte her kommend (vgl. 95ff) – von vornherein feststeht, „daß das Messiasgeheimnis [...] von der Offenbarungsbotschaft her [...] zu verstehen ist.“ (112f):

„Es gilt die Forderung, die als Resultat der Forschung herausgesprang zu verwirklichen: nicht bloß das Evangelium als solches, sondern auch Perikope um Perikope in praxi unter das Licht des urchristlichen Kerygma zu stellen“ (95f).

Dieses Kerygma ist natürlich die Botschaft der Offenbarung Gottes in Christus. Es sei ein Kennzeichen aller bisherigen Lösungsversuche für das Messiasgeheimnis, dass sie letztlich annehmen mussten, dass Mk das Kerygma mit den verhüllenden Geheimnismotiven nicht mehr „rein weitergegeben“ (112) habe:

„[D]as evangelistische Bewußtsein des Verfassers, ja, die dem Markus eigene Theologie [...] stößt sich in eklatanter Weise mit jeder Annahme eines Messiasgeheimnisses im herkömmlichen Sinne. Denn stets mußte das Verhüllungsmotiv nehmen, was das Offenbarungsmotiv geben wollte. Wir aber meinen, daß ein Durchdenken der Traditionsbedingungen der synoptischen Stoffe lehrt, daß das Messiasgeheimnis streng von der Offenbarungsbotschaft her – und nicht umgekehrt –, also konsequent von dem missionarischen, evangelistischen Auftrage, zu dem sich die Gemeinde berufen wußte, zu sehen und zu verstehen ist.“ (112f).

Diese, wenn man so will, „konstruktiv“, d. h. aus der Geschichtskonstruktion, gewonnene These zum Messiasgeheimnis wird dann in unermüdlichen Anläufen, Stoffkomplex für Stoffkomplex und Stelle für Stelle, am gesamten Material des Messiasgeheimnisses durchgeführt. Am Schluss kann dann zufrieden bilanziert werden,

„daß es gelungen ist, einen einheitlichen Leitgedanken des Evangelisten sicherzustellen. Er liegt in dem ausgeprägten Bewußtsein darum, Botschafter des christlichen Kerygma zu sein“ (222).

Abgesehen davon, wie überzeugend die Argumente im Einzelnen sind, die zu diesem Ergebnis führen, dürfte hinter der *petitio principii* ein viel zu undifferenziertes Bild von der Verwendungsweise urchristlicher Texte, d. h. von ihren jeweiligen *Sitzen im Leben*, stecken, und ein zu ungebrochenes Verhältnis von mündlicher Tradition zur schriftlichen Redaktion, vor allem aber auch ein zu undifferenziertes Bild vom „Kerygma“ selbst, das sicherlich nicht eine so statische Größe war, wie es Ebelings Argumentation suggeriert.

Ist das primäre Anliegen des Mk mit seiner Schrift wirklich die Verkündigung? Schon die von ihm gewählte Form der *Erzählung*, die ja in der Regel primär eine informierende und unterhaltende und keine argumentierende Funktion hat, spricht dagegen. Damit soll nicht geleugnet werden, dass Mk sicherlich auch ein kerygmatisches Anliegen hatte – die vielen Wunder, der Massenandrang, sie deuten doch darauf hin, dass das Motiv, Jesu Größe und Herrlichkeit dem Leser vor die Augen zu malen, Glauben an ihn zu wecken, durchaus bei seiner Schriftstellerei (oder Redaktionstätigkeit, je nach Sichtweise) vorhanden war. Es ist Ebelings bleibendes Verdienst, darauf mit allem Nachdruck hingewiesen zu haben. Im Übrigen hat er damit auch die häufig vernachlässigte pragmatische Dimension des Textes in seine Auslegung miteinbezogen – dies allerdings zum Teil auf Kosten intradiegetischer Erklärungen, die er gelegentlich zu Unrecht als unzulässige Historisierungen abtat.

Man wird Ebelings „Epiphanie-Interpretation“ des Messiasgeheimnisses übrigens nicht gerecht, wenn man sie mit dem Schlagwort *theologia gloriae* versieht. Zwar sollen Schweigegebote wie Unverständnismotiv die Herrlichkeit Christi herausheben, aber vor allem das Unverständnis ziele auf seine Herrlichkeit als die des Gekreuzigten und nehme den Leser, der das christliche Bekenntnis mitspricht, in die gehorsame Verpflichtung der Kreuzesnachfolge (vgl. 166f; 168; 179). Von der späteren „kreuzestheologischen“ Interpretation des Messiasgeheimnisses unterscheidet sich Ebeling dadurch, dass die

Geheimnismotive bei ihm selbst keinen epistemologischen Kreuzesvorbehalt ausdrücken, sondern es sich sowohl bei den Schweigegeboten als auch beim Unverständnis um literarische Motive handele, die gar nicht meinen, was sie vordergründig sagen. In der Pragmatik dieser Motive trifft er sich dann aber mit einigen Vertretern der kreuzestheologischen Interpretation des Messiasgeheimnisses (vgl. unten zu Schweizer), wenn er den Sinn zumindest des paränetischen Unverständnisses bei den Leidensansagen darin sieht, den Leser zur existentiellen Kreuzesnachfolge aufzurufen.

Für FREDERICK C. GRANT (1943)⁵⁴⁴, der die Formgeschichte nach Amerika brachte, ist die Messiasgeheimnis-Theorie nur „an interpretative corrolary“ (256) zu der eigentlichen Hauptthese des MkEv (oder der sich in ihm manifestierenden Tradition). Diese sei, dass Jesus schon vor der Auferstehung Messias war und seine Herrlichkeit gezeigt habe, was im Gegensatz zu der älteren Tradition gestanden hätte, dass Jesus erst bei der Auferstehung Messias geworden sei oder erst dann seine Messianität manifestiert habe (253). Insofern erinnert seine These deutlich an Wrede, nur dass er die Geheimnismotive nicht wie dieser noch als Einfluss der älteren Anschauung der zukünftigen Messianität erklärt, sondern sie nun apologetisch den Einwand entkräften sollen, der sich aus der Messianisierung des Lebens Jesu ergab, nämlich: Wieso wurde er dann nicht erkannt? Wieso wurde er getötet? (254). Anders als die klassischen Vertreter der apologetischen Theorie ist Grant damit auch in der Lage, das Jüngerunverständnis – zumindest prinzipiell – in die apologetische Erklärung zu integrieren. Denn Grant betont, dass Jesus nicht nur den Juden gegenüber seine Messianität zunächst verschwiegen habe, sondern dass diese – aufgrund ihrer Sünden – auch mit einer „mysteriösen Blindheit“ (*mysterious blindness*, 255) geschlagen worden seien; und deren „toxic effects“ hätten sogar die Jünger nicht ganz entfliehen können, so dass ihre Augen gehalten waren (vgl. 14,40) und sie schließlich alle Jesus verließen und Petrus ihn verleugnete (ebd.).⁵⁴⁵

Einer der wenigen Beiträge jener Zeit, der das Jüngerunverständnis ohne expliziten Bezug zur Messiasgeheimnis-Theorie bespricht, stammt von dem Löwener Neutestamentler LUCIEN CERFAUX (1946), der sich in einem Aufsatz mit dem Thema der Verstockung bzw. geistigen Blindheit („L’aveuglement d’esprit“ als Übersetzung von *πώρωσις τῆς καρδίας*, vgl. Mk 3,5) im MkEv befasst.⁵⁴⁶

Ihm zufolge seien die Pharisäer die wahren Blinden im MkEv; Jesus gleiche ihnen seine Jünger in 8,17f nur „par pédagogie“ an (10). Die Verblendung gelte zwar auch für die Apostel, aber in einem viel geringeren Ausmaß als für die Gegner (11), da ihr durch die Offenbarungen, die sie als Jünger empfangen, entgegengewirkt werde (12). Dennoch räumt Cerfaux ein, dass ein bewusster Transfer des Motivs von den Gegnern (vgl. 3,5; 8,1113) auf

⁵⁴⁴ Grant, Earliest Gospel, vor allem 253–256. Vgl. Blevins, 134–138.

⁵⁴⁵ Dass das Unverständnis nur bis zur Auferstehung währte, habe erst Jh ausformuliert (vgl. Jh 2,22; 12,16; 14,26; 2,17 – 255 FN 6), sei im MkEv aber implizit vorhanden (vgl. Mk 9,9).

⁵⁴⁶ Cerfaux, L’aveuglement d’esprit, zitiert nach dem Abdruck in ders., Recueil Lucien Cerfaux.

die Apostel (8,17ff) erfolgt sei. Dies zeige, dass Mk hier nicht die natürliche Intelligenz der Jünger kritisieren wolle⁵⁴⁷, sondern dass es sich um eine theologische Anschauung („théorie“) des Evangelisten handele (ebd.).

Die Verstockung der Jünger zeige sich angesichts von Gleichnissen (12f), Wundern (13f) und Passionsankündigungen (14). Bei den *Gleichnissen* würden zwei Gründe für das Unverständnis ineinandergreifen: (1) dass einige Geheimnisse ihrer Natur nach dem menschlichen Geist unzugänglich seien, wenn er nicht durch Gott assistiert werde, (2) dass es zur Errichtung der Königsherrschaft Gottes gleichzeitig aber auch der menschlichen Kooperation bedürfe (12f). Ersteres zeige sich an der Notwendigkeit von Erklärungen selbst für die Jünger, letzteres daran, dass Jesus sich darum bemühe, das geistliche Verstehen der Menschen zu wecken. Die Fragen Jesu an die Jünger bezüglich ihres Unverständnisses (4,13; 7,18) interpretiert Cerfaux dabei ebenso wie die Appelle an die Volksmenge „zu hören“ (4,3.23; 7,14) als Aufforderungen, die menschliche Intelligenz zu gebrauchen (ebd.). Auf die menschliche Initiative zur Kooperation mit der göttlichen Gnade gewähre Gott ein tieferes Verstehen (vgl. 4,24f) (12). Genau dies sei bei den Jüngern der Fall, während die Pharisäer und das jüdische Volk sie verweigern und daher in der Verstockung bleiben würden (13). Damit sei klar, dass die Thematisierung der Verstockung für die Jünger nur die Funktion eines „Köders“ („appât“) habe, der ein tieferes Verstehen der Offenbarung hervorlocken soll (ebd.).

In vergleichbarer Weise hätten einige *Wunder* wie die Brotvermehrungen und die Seewunder das Ziel, den Glauben der Apostel hervorzurufen. Dazu bedürfe es ihres vollen Verständnisses für das, was sich vor ihren Augen abspielt. Mit 6,52 erkläre der Evangelist, dass die Apostel aus sich selbst heraus zu diesem tieferen Verstehen nicht in der Lage seien, welches mit einem totalen Vertrauen einhergehe (ebd.).

In 8,14–21 beziehe sich die Jüngerblindheit gleichzeitig auf ein kleines Gleichnis (V.15) und die beiden Brotwunder: Unter der Annahme, dass der „Sauerteig der Pharisäer und der des Herodes“ (V.15) falsche Erklärungen der Wunder Jesu repräsentieren (vgl. 8,11–13; 6,14.16), verstünden die Jünger hier weder die Anspielung Jesu auf diese falschen Wundererklärungen noch die wahre Bedeutung der Brotvermehrungen selbst, bei denen es sich um die Wunder schlechthin („par excellence“) handele (13f). Wie in 4,13 und 7,18 wolle Jesus mit seinen Fragen 8,17f zu einem tieferen Verstehen anregen. 8,21 sei dabei in Zusammenhang mit 8,19f eine „invitation évidente“, über den geheimen Sinn der Wunder nachzudenken (14). Worin dieser genau bestehe, wird von Cerfaux nicht gesagt. In einem anderen Zusammenhang äußert er allerdings die Spekulation, dass die Krumen der „Hündchen“, die die „Kinder“ unter den Tisch fallen lassen (7,28), mit den Brocken, die die Apostel nach den Speisungen aufheben, in Verbindung zu bringen seien (11). In diesem Fall bestünde die tiefere Bedeutung der Speisungen in dem Übergang des Heils von den Juden zu den Heiden (vgl. ebd.).

Ob das Unverständnis der Passionsankündigungen in der zweiten Hälfte des Evangeliums dieselbe Funktion wie das bei den Gleichnissen und Wundern hat, lässt Cerfaux ebenfalls offen. Inhaltlich beziehe es sich wahrscheinlich auf die Auferstehung (siehe 9,10). Immerhin

⁵⁴⁷ So die These von Loisy, *Les évangiles synoptiques*, I 1006 (vgl. Cerfaux, *L'aveuglement d'esprit*, 12 FN 1).

stelle die Bemerkung, dass die Jünger sich fürchteten zu fragen (nämlich um eine Erklärung zu erhalten), in 9,32 eine literarische Beziehung – wenn auch die einzige – zwischen dem Unverständnis der Leidens- und Auferstehungsankündigungen und der Gleichnisthematik her (14).

Vorauszusetzen sei jedenfalls, dass die Apostel nach der Auferstehung und vor allem nach der Herabkunft des Heiligen Geistes den Sinn des Lebens Jesu und seiner Belehrungen völlig verstanden haben (ebd.). Wenn Cerfaux davon spricht, dass dann „le voile qui entourait les révélations des paraboles et des miracles se déchira“ (ebd.), nähert er sich der Interpretation Wredes an, nur dass er die „Dogmatik“, die die Mk Verstockungstheorie enthalte, nicht christologisch, sondern soteriologisch interpretiert: Mk begründe mit ihr den Übergang des Heils von den Juden zu den Heiden (vgl. dazu auch Mk 7,24–30.31–37) (11). Gleichzeitig wahre Mk sowohl in der Parabeltheorie (vgl. 9) als auch im Jüngerunverständnis (vgl. 13) die menschliche Willensfreiheit angesichts des auch Verstockung beinhaltenden göttlichen Heilsplans.

Bei dem in Uppsala tätigen HARALD RIESENFELD (1947/54) vollzieht sich bereits der Übergang von der form- zur redaktionsgeschichtlichen Betrachtungsweise der Evangelien. Schon 1947 äußerte er seine Ablehnung einer vorbehaltlosen Anwendung der formgeschichtlichen Methode in Bezug auf das MkEv.⁵⁴⁸ Die Begründung steht in engem Zusammenhang mit seiner Interpretation des Jüngerunverständnisses bei der Verklärung: Die Erwähnung der Furcht in 9,6 könne nicht als Entschuldigung der Jünger gemeint sein, weil es sich bei der Furcht der Jünger um ein theologisches und nicht um ein psychologisches Phänomen handele (284f). Die Intention sei vielmehr, ihren Unglauben, ihre „incapacité de comprendre la portée messianique des paroles et des actes de Jésus“, hervorzuheben (285). Mit dem Erzählerkommentar in 9,6 kritisiere der Autor das fehlende Verständnis der Jünger und vor allem des Petrus für die „signification messianique“ des Geschehens (283). Dies hätten Dibelius und Bultmann nicht erkennen können, weil sie die Erwähnungen von Furcht und Staunen lediglich formgeschichtlich als stilgemäße, populäre oder gar „profane“ (Dibelius, FG, 94, vgl. ebd. 77 FN 2) Beschreibungen des „Eindruck[s, den] d[a]s Wunder auf das anwesende Publikum“ (Bultmann, Geschichte, 241) machte, interpretierten (Riesenfeld, a.a.O., 284 FN 19). Somit kritisiert Riesenfeld die formgeschichtliche Methode in Bezug auf die Interpretation der Evangelien als unzureichend, weil sie unterschätzt, in welchem Ausmaß der Evangelist traditionelle Motive seinen eigenen theologischen Zwecken dienstbar machen konnte (vgl. 285 FN 25). Wie in 9,6 (vgl. auch 6,51) sei wohl auch die Furcht der Frauen in 16,8 als Ausdruck von Unglauben und Unverständnis zu interpretieren. Riesenfeld stellt dieses allerdings nicht dem Jüngerunverständnis zur Seite: Mk insistiere vielmehr auf den Unglauben der Frauen mit der Folge, dass sie die Auferstehung verschwiegen, weil Petrus und die übrigen Jünger in Galiläa die ersten Auferstehungszeugen sein mussten (285f FN 25). Nicht nur bei der Verklärung, sondern insgesamt begreift Riesenfeld das Jüngerunverständnis christologisch als „incapacité des disciples de comprendre les signes messianiques, lorsqu'ils

⁵⁴⁸ Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, 285 FN 25: „nous nous opposons à l'application sans réserve de la méthode dite ‚formgeschichtlich‘ pratiquée surtout par MM. BULTMANN et DIBELIUS“.

apparaissent sous une forme qui surpasse les limites de leurs espérances plus bornées“ (287). Unter diesem Oberbegriff der „messianischen Zeichen“ listet er dann verschiedene konkrete Bereiche ihres Unverständnisses auf: die Herrlichkeit (9,2–8; vgl. 9,10), die Erniedrigung (8,32; 9,32; 10,32; 14,31.32–42), die Eucharistie (6,52; 8,17–21), die messianischen Machterweise und die Person Jesu (4,40f; 5,42; 6,50f), das Geheimnis vom Königreich (4,13; 7,18; 10,24.26.35–40) (287 FN 29; zu 5,42 als möglichen Ausdruck des Unglaubens der Jünger vgl. 286 FN 25). Das Jüngerunverständnis sei somit Teil des Messiasgeheimnisses: Bei Mk stehe Jesus im Zentrum eines „mystère messianique qui surpasse l’intelligence des disciples“ (289). Für Mt sei Jesus hingegen „le Seigneur que l’on adore et non plus le Messie incompris“ (Mt 14,33; 17,6) (ebd.).

Von Riesenfeld stammt 1954 denn auch die erste Veröffentlichung zum MkEv aus dieser Zeit mit einer eindeutig redaktionsgeschichtlichen Zielsetzung.⁵⁴⁹ Der Redaktor habe, wohl angeregt durch die „Zweiheit von Missionspredigt und Gemeindeunterricht“, die Jesus-Überlieferung systematisiert und „etwa im Sinne von ‚Appell und Gefolgschaft‘“ in eine Phase vor und nach dem Petrusbekenntnis (8,29) zweigeteilt (162). Die „ordnende[] Hand des Evangelisten“ (160f) zeige sich in der Konzentration der Jüngerunterweisung in 8,27–10,52 (vgl. 160). Auf die Bedeutung dieser Zweiteilung und redaktionellen Systematisierung für die Interpretation des Messiasgeheimnisses und Jüngerunverständnisses geht Riesenfeld in diesem Aufsatz nicht ein.

Als Begründer der sog. „offenbarungsgeschichtlichen“ Lösung für das Messiasgeheimnis gilt ERNST PERCY, der diesem Thema ein Kapitel in seiner Monographie „Die Botschaft Jesu“ (1953) widmet. Die offenbarungsgeschichtliche Erklärung ist dadurch gekennzeichnet, dass der Sinn der Geheimnismotive in dem temporalen Kontrast zwischen einer Zeit der Verhüllung und einer Zeit der Offenbarung erblickt wird. In ihrer klassischen Form wird dabei die Auferstehung als der Zeitpunkt aufgefasst, der beide Phasen voneinander unterscheidet. Das ist in Bezug auf den Sinn der Motive schon die Position Wredes, nur dass dieser diese Deutung noch nicht mit letzter Konsequenz auf der Ebene der mk Redaktion durchgeführt hatte, weil er die Trennung von Tradition und Redaktion im Einzelnen für unmöglich gehalten und sich mehr für den von ihm angenommenen vormk Ursprung des Messiasgeheimnisses interessiert hatte. Die Vertreter der offenbarungsgeschichtlichen Lösung bezogen diese Interpretation nun konsequent auf die Intention des Evangelisten Mk; Wredes geschichtliche Herleitung des Messiasgeheimnisses teilten sie in der Regel nicht.

Die Bezeichnung „offenbarungsgeschichtlich“ geht auf Percy selbst zurück: Er unterschied seine eigene Interpretation, die darauf basiert, dass Mk eine „offenbarungsgeschichtliche Anschauung“ besessen habe (299; vgl. 286ff) von der (1) historisierenden (271–276), (2) der Wrede’schen (277–280), (3) der apologetischen (280f) sowie (4) der verborgenen-Menschensohn-Auffassung (282–286).⁵⁵⁰ Darüber hinaus handelt es sich bei Percy genau genommen um die Kombination einer offenbarungsgeschichtlichen Deutung des MkEv mit

⁵⁴⁹ Riesenfeld, Tradition und Redaktion.

⁵⁵⁰ Zu letzterer siehe unten zu Sjöberg S. 277ff.

einer theologiegeschichtlichen Erklärung zur Entstehung des Messiasgeheimnisses aus dem Paulinismus. Insofern stellt seine Position auf der Ebene der mk Redaktion letztlich eine Vereindeutigung, auf der vormk Ebene eine Modifizierung der Ausführungen Bultmanns dar.

Zunächst konstatiert Percy, dass Mk 9,9 in Kombination mit den anderen Schweigegeboten darauf hindeuten, „dass die Messianität Jesu für den Evangelisten ein Geheimnis ist, das überhaupt bestimmt war, erst nach seiner Auferstehung offenbart zu werden“ (287). Andererseits bilde „wenigstens“ die Passionsgeschichte „eine Ausnahme von dieser Regel“: Wenn nicht schon beim Einzug in Jerusalem oder dem Gleichnis von den bösen Weingärtnern in Mk 12,1–12, falle der Schleier spätestens durch das Bekenntnis Jesu vor dem Hohepriester und dem Bekenntnis des Hauptmanns vor dem Kreuz (ebd.). Trotz Wredes Ausführungen zu den Inkonsequenzen des Mk bleibe es „zweifelhaft“, „ob der Evangelist eine Theorie hat festhalten können, die in so hohem Grade den Tatsachen, die er selbst in einem ihm offenbar bedeutungsvollen Abschnitt seiner Darstellung des Erdenlebens schildert, entgegen war“ (ebd.).

Dass Mk aber tatsächlich eine Zeit der Verborgenheit und eine Zeit der Offenbarung unterscheiden wolle, bestätige das der geheimen Messianität parallel laufende Motiv des „Unvermögen[s] der Jünger“, das er aufteilt in das Unvermögen, „die Macht Jesu einzusehen, die er durch die mächtigen Taten beweist [...] 4,40f.; 6,52, 8,16–21“ und das Unvermögen, „Voraussagen über sein bevorstehendes Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung zu verstehen (9,10.32) (287f).⁵⁵¹ Gegenüber Ebeling ist er bereit anzuerkennen, dass es sich bei 4,40f; 8,32f und „vielleicht auch“ 9,32 darum handele, „den Abstand zwischen der göttlichen Offenbarung Jesu und dem nur menschlichen Fassungsvermögen der Jünger hervorzuheben“ (289). Nicht so stehe es aber mit 6,52 und 8,17, denn „die Verstockung ist ja ein abnormer Zustand [...] er muss [...] als nach der Auferstehung Jesu aufgehört gedacht sein.“ (ebd.). Wieder anders verhalte es sich mit 9,10: Hier handele es sich ja gar nicht um „direkte Offenbarung“, sondern es fehle sogar am Wortverständnis eines dem Leser „ohne weiteres verständlichen Ausdruck[s]“ (ebd.; vgl. 287). Vielmehr wolle der Evangelist dem Leser wohl mitteilen, dass den Jüngern damals der Sinn des christlichen „Hauptartikels“ noch völlig verborgen blieb (289); der Leser wisse aber, „dass dies nach der Auferstehung anders wurde“ (290). Wenn die Jünger in 9,32 sich fürchten, Jesus zu fragen, dann diene auch das nicht nur dazu, den Abstand zwischen Jesus und den Jüngern hervorzuheben, sondern erkläre, warum der Unverstand der Jünger noch andauerte (ebd.).

Seiner Ansicht stehe nun aber entgegen, dass es auch „eine gewisse Entwicklung im Verständnis der Jünger“ (291) zu geben scheine, auch wenn Mk dies nicht direkt ausformuliere. An dieser Stelle ist Percy bereit, über Wrede hinaus zuzugestehen, dass das Petrusbekenntnis wahrscheinlich voraussetze, „dass die Jünger damals zur Einsicht von der Macht Jesu gelangt seien“, denn die Wunder seien „bei Mk als Beweise für die Messianität aufgefasst“ (ebd.). Außerdem sei der Sinn des Tadels in 8,14–21 doch wohl, „Einsicht in die Lehren [aus den Speisungswundern] [zu] erwecken“ (ebd.). Ungewisser sei allerdings, ob „eine solche Entwicklung im Verständnis der Jünger auch gegenüber den

⁵⁵¹ Als verwandte Stellen nennt er darüber hinaus 4,13; 7,18; 8,32f (288).

Leidensweissagungen“ intendiert sei (ebd.). Dafür könnte man 10,32.38f; 14,29.31 ins Feld führen; andererseits habe Petrus schon in 8,32 den Wortsinn verstanden, nur nicht die „göttliche Notwendigkeit des Leidens“ (ebd.) eingesehen, außerdem hatten die Jünger trotz ihrer Reaktion in 10,32 anschließend in V.33f eine weitere Belehrung über die Leiden noch nötig gehabt (ebd.).⁵⁵² Das heißt aber:

„[n]ur in dem Maße, als es entweder notwendig war, damit die Jünger neue Offenbarungen erhalten könnten, wie in Mk 8,31ff., oder weil der Evangelist ihre Reaktion vor dem herannahenden Schicksal Jesu schildern will, hört ihr Unverständnis auf; prinzipiell scheint er aber für ihren Zustand vor der Auferstehung Jesu bezeichnend zu sein.“ (292)

Percy hält also daran fest, dass das Unverständnis bis zur Auferstehung datiere; und weil es der Evangelist selbst sei, der diesen Zug so sehr betont – mindestens 8,14–21 und 9,10 gehen wohl auf seine Kappe (292) –, ist er anders als Wrede davon überzeugt, dass es sich hierbei um eine Anschauung des Evangelisten handle. Ob es sich nun historisch um einen Reflex der österlichen Erfahrung der Jünger handle (Wrede) oder apologetisch erkläre, „warum die Jünger, obwohl Jesus ihnen alles vorausgesagt hatte, dennoch ihren Meister in seiner Schicksalsstunde im Stich liessen“ (293) – entscheidend ist für Percy, dass „für den Evangelisten ein Gegensatz zwischen der Zeit vor und nach der Auferstehung Jesu besteht“ (ebd.). An dieser Stelle folgt nun aber ein weiteres, etwas überraschendes Zugeständnis, indem er fortfährt:

„auch wenn es sich um das Verständnis der Jünger für das handelt, was den Mittelpunkt der christlichen Botschaft darstellte, wie sie zur Zeit des Evangelisten verkündigt wurde“ (293).

Er konzidiert also selbst, dass das Jüngerunverständnis nicht nur eine den temporalen Kontrast betonende, sondern auch eine inhaltliche Komponente enthalte. Gerade in diesem „Sowohl – Als auch“ erblickt er aber den entscheidenden Hinweis für die Erklärung des Messiasgeheimnisses: Denn dass tatsächlich nicht nur Jesu Messianität, sondern auch sein Leiden, Tod und seine Auferstehung als Geheimnis gedacht seien, gehe aus dem Wunsch Jesu, bei dieser Belehrung mit den Jüngern alleine sein zu wollen (9,30f), hervor (ebd.). Es sei also nicht nur die Messianität, sondern „die ganze christliche Botschaft“ – inklusive seiner Identität als Gekreuzigter und Auferstandener, aber auch die Gegenwart des Reiches Gottes in ihm – „während des Erdenlebens Jesu ein Geheimnis“ (294):

„Damit scheint mir der Weg angegeben zu der Lösung des Problems des Messiasgeheimnisses [...]; für Mk fiel ebenso wie für Paulus die christliche Offenbarung, das Evangelium von Jesus als Christus, dem Sohne Gottes mit der Botschaft von dem Gekreuzigten und Auferstandenen zusammen. [...]“ (294)

Gerade das Zusammenfallen der „Botschaft vom Gekreuzigten und Auferstandenen“ mit der temporal verstandenen Offenbarung zu eben diesem Zeitpunkt mache das Dogma des Evangelisten aus und sei damit nichts anderes als das paulinische Evangelium, aus dem sich als Kehrseite ein Verständnis des Lebens Jesu als einer „Zeit der Erniedrigung und Verhüllung“ ergebe:

⁵⁵² Beide Argumente entnimmt Percy bereits von Wrede, Messiasgeheimnis, 93.97.

„Wir haben es somit bei Mk im Grunde mit derselben Anschauung von der Geschichte der christlichen Offenbarung wie bei Paulus zu tun: erst die Botschaft vom Gekreuzigten und Auferstandenen ist das christliche Evangelium; was vor der Auferstehung Christi lag, war nur eine Zeit der Erniedrigung und damit auch der Verhüllung (1 Kor 2,8; 2 Kor 13,4; Phil 2,7f.). Erst seit der Auferstehung Jesu wurde »das Geheimnis, das durch die Zeitalter und Geschlechter hindurch verborgen war«, offenbart (Kol 1,26; vgl. Eph 3,4f.; Röm 16,26).“ (294f)

Das Messiasgeheimnis verdanke sich also dem Einfluss der paulinischen Sichtweise vom Leben Jesu, wie sie sich aus seinem Verständnis des Evangeliums ergab, das in der Botschaft vom Gekreuzigten und Auferstandenen den zentralen Inhalt, damit aber auch in der Auferstehung den revelatorischen Höhepunkt der Heilsgeschichte erblickte.⁵⁵³

Nun verkennt allerdings auch Percy nicht, dass Mk anders als Paulus die Zeit des Erdenlebens Jesu nicht nur als Verhüllung, sondern auch als Offenbarung darstellt – ja, Mk wollte geradezu

„unter Verwendung der Überlieferung der Urgemeinde [...] die Taten Jesu während seines Erdenlebens als Offenbarungen seiner göttlichen Macht und Hoheit schildern“ (297), konnte dies aber nur mit der oben genannten Auffassung vereinigen, indem er „über die messianische Offenbarung während des Erdenlebens Jesu einen Schleier des Geheimnisses legen ließ“ (ebd.)⁵⁵⁴.

Historisch betrachtet stelle das Messiasgeheimnis somit „die Vereinigung einer schon von Anfang an messianischen Jesustradition mit dem Glauben an Jesus als den Messias, so wie dieser Glaube durch die Botschaft vom Kreuz und von der Auferstehung umgewandelt wurde, jedenfalls in der Gestalt, in der uns dieser Glaube bei Paulus begegnet“ (299) dar.

Wie Wrede, J. Weiß und Bultmann bietet somit auch Percy eine theologiegeschichtliche Erklärung für das Messiasgeheimnis, nur in einer neuen Variante. Die Differenz zu Bultmann wird darin markiert, dass jener das Messiasgeheimnis nicht direkt aus dem Paulinismus, sondern aus dem „hellenistische[n] Christentum der paulinischen Sphäre“⁵⁵⁵ abgeleitet hatte und nicht wie Percy mit einer „von Anfang an messianisierten Tradition“ rechnete. Wie J. Weiß leitet Percy das Messiasgeheimnis aus einer paulinischen Anschauung ab, allerdings nicht wie jener aus der Verstockungsidee, sondern aus der paulinischen „Anschauung der Geschichte der christlichen Offenbarung“ (294, siehe Zitat oben), derzufolge „erst die Botschaft vom Gekreuzigten und Auferstandenen [...] das christliche Evangelium“ sei.

Zusätzlich stimmt Percy der Charakterisierung des MkEv als „Buch der geheimen Epiphanien“⁵⁵⁶ rundweg zu. Anders als bei Dibelius spielt der Gedanke einer schriftstellerischen Notwendigkeit des Messiasgeheimnisses bei der Komposition des

⁵⁵³ Nicht zu Unrecht hat deshalb G. Minette de Tillesse die Auslegung Percys als „interprétation paulinienne“ (Secret messianique, 22) des Messiasgeheimnisses bezeichnet.

⁵⁵⁴ Der traditionelle Zug des Isolierens der zu Heilenden (5,40; 7,33; 8,23) habe Mk hierfür einen Anknüpfungspunkt geboten (297).

⁵⁵⁵ Bultmann, Geschichte, 372.

⁵⁵⁶ Dibelius, Formgeschichte, 232 (siehe oben).

Evangeliums aber keine Rolle. Das Messiasgeheimnis ist hier somit nicht wie in Dibelius' literaturgeschichtlicher Erklärung der Inkorporation verschiedener Traditionen in die biographieartige Form des Evangeliums geschuldet, sondern verdankt sich ausschließlich einer theologisch („offenbarungsgeschichtlich“) motivierten Umgestaltung des Traditionsstoffes. An den übertretenen Schweigegebote (1,45; 7,36) sehe man aber auch, dass es Mk „nicht gelingen [konnte], seine Auffassung vom Erdenleben Jesu [...] [völlig] durchzuführen“ (298), eine Auskunft, die zeigt, wie problematisch solche vorzeitigen Offenbarungen für Percys Theorie sind. Jedenfalls soll Jesu Ruhm und das Hervorbrechen der Herrlichkeit die Verhüllungsfunktion der Schweigegebote nicht aufheben (299).

Eine eigenständige Variante der offenbarungsgeschichtlichen Erklärung des Messiasgeheimnisses hat ERIK SJÖBERG (1946/55)⁵⁵⁷, ein weiterer Vertreter der damals einflussreichen skandinavischen Forschung, vorgelegt. Sie lässt sich mit Percy als die verborgene-Menschensohn- oder allgemeiner als offenbarungsgeschichtlich-apokalyptische Erklärung des Messiasgeheimnisses bezeichnen. Sjöberg folgt dabei einer Anregung R. Ottos⁵⁵⁸, indem er das Messiasgeheimnis religionsgeschichtlich aus den „jüdisch-apokalyptischen Vorstellungen vom Menschensohn“ zu erklären versucht (122).

An den Beginn seiner Analyse des Messiasgeheimnisses im Markusevangelium (100–132) stellt Sjöberg eine Darstellung des Aufrisses des Evangeliums (100–103): Während der Leser durch 1,2f.10f von Anfang an wisse, wer Jesus ist, bleibe den Zuhörern Jesu die messianische Würde verborgen (100). Daraus resultiere die spannungsreiche „Doppelheit von Offenbarung und Geheimnis“: „Die Offenbarung ist da, aber ihr Sinn wird von den Leuten nicht verstanden“, wohl aber vom Leser. Für die „Mitagierenden im Evangelien“ liege der Schleier des Geheimnisses über der gesamten Wirksamkeit Jesu (101). Mit der Messiasproklamation beim Einzug in Jerusalem werde dieser nur zum Teil gelöst (102). Offen enthülle Jesus seinen Messiasanspruch erst in 14,62, doch bleibe auch hier den Zuhörern seine Messianität verborgen. „Die wirkliche Offenbarung“ erfolge somit „erst bei der Parusie, Mk 14,62“ (ebd.). Den Jüngern freilich offenbare Jesus sich anders als der „Welt“ „schon jetzt“, aber auch diese stünden zunächst wie jene vor einem Geheimnis (vgl. 4,41; 8,17–21) (ebd.). Dies ändere sich mit Cäsarea Philippi: Jesu messianische Würde sei ihnen nun kein Geheimnis mehr, wiewohl sie „[s]eine Worte über den Tod und die Auferstehung [...] bis zum Ende seines Lebens“ nicht begreifen (vgl. „8,31ff; 9,9ff; 9,32; 10,32ff.35ff.41ff“ 103 FN 4) und „[a]uch in anderen Fällen [...] ihr Unvermögen, Jesu tiefste Intentionen zu erfassen, demonstrieren“ (103) (vgl. 9,5f.18f.33f; 10,24.35ff.41ff) (106).

Im Prinzip kehrt Sjöberg somit zur Auffassung vom „Plan“ des Markus in der Forschung des 19. Jh. zurück, nach der die Messianität Jesu sich im Markusevangelium sukzessive in mehreren Phasen enthülle. Wredes Bestreitung der „zentrale[n] Bedeutung des

⁵⁵⁷ Erstmals vertreten hat Sjöberg seine Position in „Der Menschensohn im äthioischen Henochbuch“, 102–115. Näher ausgeführt hat er sie dann 1955 in „Der verborgene Menschensohn in den Evangelien“ (vgl. ebd. 122 FN 2). Die obigen Ausführungen beziehen sich auf das spätere Werk.

⁵⁵⁸ Otto, Reich Gottes, 156f.180f (1934). Siehe Sjöberg, Verborgener Menschensohn, 122 FN 2.

Messiasbekenntnisses bei Cäsarea Philippi“ erfolge zu Unrecht (103–108): Zwar sei „die Vorstellung von einer allmählichen *Entwicklung* in der Auffassung der Jünger von Jesu Person“ eine „unerlaubte Modernisierung“ (104; Herv. im Orig.). Mk erzähle aber „nicht von einer Entwicklung, wohl aber von zwei verschiedenen Perioden im Leben Jesu mit den Jüngern“ (ebd.). Denn gegen Wrede habe das Messiasbekenntnis sehr wohl „Folgen für das Verhältnis der Jünger zu Jesus“ (106). Zwar verstehen sie auch jetzt

„noch nicht alles [...]. Aber an Jesu Messianität zweifeln sie nicht mehr.“

Zwei „Abweichungen“ vom „analysierten Plan des Evangeliums“ (105) muss allerdings auch Sjöberg konzedieren: „[W]enn Jesus Mk 2,10.28 sich öffentlich den Menschensohn nennt,“ seien das aber nur „zufällige Entgleisungen, die durch die Übernahme einer schon fest ausgeformten Tradition entstanden sind.“ (ebd.). Dies ändere nichts daran, dass, wie im Prinzip auch Wrede festgestellt hat, das Geheimnis das gesamte Leben Jesu umspanne. Wrede habe sich nur darin geirrt, die Auferstehung als Befristung des Geheimnisses anzusehen. Die Übertragung von 9,9 auf das gesamte Geheimnis sei unerlaubt, wie 14,62 zeige (106).

Als Ausdrucksformen des Messiasgeheimnisses (108–113) betrachtet Sjöberg wie die Mehrheit der Exegeten Schweigegebote, Jüngerunverständnis und Parabeltheorie. Die letzteren beiden bezögen sich allerdings „nicht ausschließlich“ (108) auf das Messiasgeheimnis im engeren Sinne. Beim Jüngerunverständnis handele es sich nur in 4,41; 6,51f und 8,16ff um das „Geheimnis, dass Jesus der Messias ist“. Beim Unverständnis der Leidens- und Auferstehungsweissagungen sowie in 9,33f und 10,38f gehe es hingegen um das „Leidensgeheimnis des Messias“ und somit nur im weiteren Sinne um ein „Messiasgeheimnis“. Gar nichts mit dem Messiasgeheimnis zu tun hätten hingegen 7,18; 9,18f.28f und 10,24 (112): Hier handele es sich „einerseits um eine allgemeine Schwäche im Glauben der Jünger, andererseits um gewisse Momente in der Verkündigung Jesu, die sie ohne seinen besonderen Unterricht nicht verstehen können“ (113). Sjöberg differenziert also zwischen Unverständnis und Glaubenschwäche, beim Unverständnis wiederum zwischen solches, das sich auf, und solches, das sich nicht auf das Messiasgeheimnis beziehe, und schließlich zwischen dem Unverständnis der messianischen Identität Jesu vor und dem Unverständnis des Leidensgeheimnisses des Messias nach 8,29. – Die Parabeltheorie beziehe sich nicht speziell auf das Messiasgeheimnis, sondern allgemein auf das „Geheimnis des Reiches Gottes“ (4,11), d. h. das Reich selbst, wobei „die Gegenwart des Reiches in der Person Jesu“ selbstverständlich Teil dieses Geheimnisses sei.

Im Folgenden wendet sich Sjöberg der Frage nach dem Grund für das Messiasgeheimnis auf der Ebene der mk Redaktion zu (113). Dabei setzt er sich zunächst mit den vor ihm gegebenen Erklärungen zum Messiasgeheimnis auseinander (113-122): Obwohl *Wrede* immer wieder angemahnt hat, „dass man zunächst nur mit Auffassung des Evangelisten zu tun hat“, habe er selbst diese Frage „eigentlich nicht behandelt“ (ebd.):

„Nachdem er festgestellt hat, dass das Messiasgeheimnis eine ‚theologische‘ Vorstellung ist, die die ganze Darstellung des Evangeliums bestimmt, sucht er nicht den Sinn dieser Vorstellung bei Mark. herauszuarbeiten, sondern geht zur Frage nach seiner *Entstehung* über.“ (114; Herv. im Orig.)

Zu Recht bemerkt Sjöberg, dass bei Wrede unklar bleibe, inwieweit Mk die ursprüngliche Anschauung geteilt habe. Nach Sjöberg sei dies unmöglich, da die „Voraussetzung, dass man

noch ein Bewusstsein davon hatte, dass Jesus selbst während seines irdischen Lebens nicht der Messias gewesen sei“, auf Mk nicht zutrefte (115). In seinem anschließenden Argument hierfür verdreht er allerdings die Position Wredes, denn Wrede hatte nicht behauptet, dass man „die unmessianische Überlieferung vom Leben Jesu [...] mit dem Glauben an Jesu Messianität während seines irdischen Lebens in Überstimmung bringen wollte“ (ebd.), sondern genau umgekehrt, dass man eine bereits messianisierte Überlieferung vom Leben Jesu mit dem Glauben, dass Jesus erst mit der Auferstehung Messias wurde, in Übereinstimmung bringen wollte.⁵⁵⁹

Die *apologetische Theorie* hingegen

„scheitert an den Übertretungen der Schweigegebote. Wie könnte Mark. die ausgebliebene glaubensschaffende Wirkung der messianischen Machttaten mit den Schweigegeboten erklären, wenn diese kein Gehör finden?“ (117)

Gegen *Ebeling* wiederum spreche, dass die Schweigegebote kaum „nur um der Übertretung willen da“ seien. In der Apokalyptik, auf die Ebeling als Parallele hinweise, sei das Geheimnismotiv keineswegs ein rein literarisches, sondern „ein religiöses Motiv realen Inhalts“: „Man ist von der Realität dieser Geheimnisse – eben als Geheimnisse – überzeugt“ (121). Hingegen stimmt er Ebelings Bestimmung der kerygmatischen Funktion des Messiasgeheimnisses grundsätzlich zu – und dies speziell in Hinsicht auf das Unverständnismotiv:

„In diesen Ausführungen ist richtig gesehen, dass das Messiasgeheimnis in Mark. der Verkündigung von der in Jesus Christus geschehenen Offenbarung dienen soll. Die Leser sollen vernehmen, dass hier eine überwältigende göttliche Realität hervortritt. Ganz deutlich ist dies in Bezug auf das Unverständnis der Jünger und des Volkes vor den Taten und Worten Jesu. Dadurch wird gezeigt, dass sie etwas erleben, das über alle menschlichen Masse [sic] geht. Sie stehen vor einem Geheimnis übermenschlicher Art.“ (120)

Allerdings habe Ebeling „die formgeschichtliche These vom kerygmatischen, nicht biographischen Charakter der Evangelien“ zu einer unmöglichen „Alternative Verkündigung oder Geschichtsschreibung“ (121f) überspitzt. Zwar seien die Evangelisten

„[a]n einer ‚reinen‘ Geschichte im Sinne der Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts [...] völlig desinteressiert“. [...] Aber da bleibt [...] eine Geschichte, die selbst Offenbarung ist. Das Evangelium verkündigen, ist die durch die Geschichte Jesu verwirklichte Erlösung verkündigen. Mark. will das Leben Jesu – mit Tod und Auferstehung – erzählen und dadurch das Evangelium verkündigen.“ (122)

⁵⁵⁹ Wredes erstes Szenario (siehe S. 197, vgl. Messiasgeheimnis, 227f). Aber auch Wredes zweites Szenario (ebd.), nach der das Messiasgeheimnis „aus dem Triebe, das irdische Leben Jesu messianisch zu machen“ hervorgegangen sei, passt nicht zu der obigen Formulierung Sjöbergs, denn auch hier verdankt sich das Geheimnis nicht dem „Glauben an die Messianität während seines irdischen Lebens“, sondern dem Umstand, dass der „Trieb, das irdische Leben Jesu messianisch zu machen“ noch durch die ältere, noch kräftige Anschauung“ [nämlich „dass die Auferstehung der Anfang der Messianität ist“] gehemmt“ gewesen sei (Wrede, Messiasgeheimnis, 228).

Entsprechend sei Mk „von der geschichtlichen Wirklichkeit des von ihm Erzählten“ auch beim Messiasgeheimnis überzeugt gewesen.

In seiner eigenen Erklärung (123–132) knüpft Sjöberg, wie schon erwähnt, an Rudolf Otto mit seinem Hinweis auf die „jüdisch-apokalyptischen Vorstellungen vom Menschensohn“ an. Die Einwände, die Percy gegen diesen Erklärungsansatz geltend gemacht hat⁵⁶⁰, trafen ihn nicht, da er anders als Otto nicht mit einer „Parallelität zwischen dem irdischen Henoch als dem Menschensohn [im äth. Henochbuch; eig. Anm.] und Jesus als dem auf der Erde verborgenen Menschensohn“ rechne. Percys Herleitung des Messiasgeheimnisses „aus dem urchristlichen Glauben, dass die christliche Offenbarung erst durch den Tod und die Auferstehung Jesu vollendet wurde“, kann Sjöberg „weithin zustimmen“, nur werde „diese offenbarungsgeschichtliche Anschauung“ erst durch die jüdischen Vorstellungen von den apokalyptischen Geheimnissen und dem „Glauben an den verborgenen Messias“ „voll verständlich“ (alles 123 FN 1). Diese Ausführungen dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass Sjöbergs Erklärung des Messiasgeheimnisses eine ganz andere ist als die offenbarungsgeschichtliche von Percy. Der Unterschied besteht nicht nur in der unterschiedlichen Bestimmung des religionsgeschichtlichen Hintergrunds, sondern schon darin, dass für Sjöberg das Messiasgeheimnis primär nicht auf den Kontrast zwischen Verhüllung und Offenbarung vor bzw. nach der Auferstehung, sondern auf den vor und nach der Parusie hinausläuft. Schlüsselstelle ist bei Sjöberg nicht 9,9, sondern 14,62, das messianische Bekenntnis Jesu vor dem Hohenrat mit dem Zitat aus Dan 7: „Ihr werdet sehen den Menschensohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen mit den Wolken des Himmels“ (Mk 14,62). Die Außenstehenden werden Jesus als Messias erst bei seiner Parusie, wenn er als Menschensohn wie in Daniel angekündigt erscheint, erkennen. Vorher wissen von dem Geheimnis nur die Auserwählten, denen Gott es offenbart hat.

In diese Idee von der „Offenbarung an den besonderen Kreis der Gerechten“ (124) passe die *Parabeltheorie* mit ihrer „Vorstellung, dass das Geheimnis der Gottessohnschaft nur den Jüngern übergeben ist“ (ebd.), bestens hinein. Auch die Idee der *Verborgenheit des Messias*, das „Messiasgeheimnis im eigentlichen Sinne“, lasse sich aus den jüdisch-apokalyptischen Voraussetzungen erklären: Zwar sei dem damaligen Judentum die Vorstellung eines bereits vor der Endzeit auf der Erde erschienenen Messias fremd gewesen (125):

„Aber wenn der Glaube an einen schon jetzt auf der Erde erschienenen Menschensohn entstand, mussten die erwähnten Vorstellungen vom verborgenen Menschensohn zum Glauben an die Verborgenheit dieses Menschensohnes während seines irdischen Lebens führen. Nur von denen konnte er erkannt werden, denen sein Geheimnis trotz der Verborgenheit durch die göttliche Gnade geoffenbart wurde.“ (126)

Von hier aus sei gut verständlich, dass Mk das Messiasgeheimnis „als eine geschichtliche Erscheinung im Leben Jesu“ dargestellt habe. Die *Schweigebote an die Dämonen* erklären sich entsprechend dadurch, dass „das Geheimnis des Messias [...] vor der Stunde seiner eschatologischen Offenbarung nicht enthüllt werden [soll].“ (126)

⁵⁶⁰ Percy, Botschaft, 282–286.

Anders als der „Welt“ werde den *Jüngern* „sein Messiasgeheimnis schon jetzt [d. h. während ihres Lebens mit dem irdischen Jesus, eig. Anm.] geoffenbart“ (102). Vor Cäsarea Philippi sei die Messianität Jesu allerdings auch ihnen ein „unerkanntes Geheimnis“ (127; vgl. 102f):

„Auch sie sind [...] im Anfang von demselben verwunderten Staunen ergriffen wie die Volksscharen. [...] [Sie] fragen [...] sich [...] »Wer ist denn dieser [...]«?, Mk 4,41. Selbst die Speisungswunder haben ihre Augen nicht öffnen können, Mk 8,17–21. Aber mit dem Bekenntnis bei Cäsarea Philippi ändert sich die Lage. Jetzt wissen und bekennen sie, wer Jesus ist, und ihre Gemeinschaft mit ihm wird in der Fortsetzung durch diese Einsicht und dies Bekenntnis bestimmt.“ (102f)

Woher diese plötzliche Erkenntnis komme, sage Mk zwar nicht explizit, es sei aber „vorausgesetzt“, dass sie ihnen „von Gott verliehen ist“ (127) – so entspreche es der apokalyptischen Geheimniskonzeption (ebd.) und als „Privileg der Auserwählten“ sei sie daher auch mit einem Schweigegebot (8,30) versehen (ebd.). Ebenso verhalte es sich mit dem Schweigegebot bei der Verklärung (9,9): „[D]as Geheimnis des Messias wird nur den Auserwählten erschlossen, den Außenstehenden [...] muss es verborgen bleiben, bis die Stunde der Offenbarung gekommen ist“ (128).

Nach der Messiaserkenntnis versuche Jesus sie dann in ein weiteres Geheimnis, das „seines kommenden Leidens“, einzuweihen. Dass es trotz 9,10 in erster Linie um das Leiden und Sterben und nicht um die Auferstehung gehe, begründet Sjöberg damit, dass das Problem der Jünger in 9,10 gewesen sei, dass sie sich keinen Reim auf die Auferstehung des Menschensohnes machen konnten, weil sie dessen Tod implizierte, „aber wie könnte der Menschensohn sterben?“ (129). Dass Jesus die Jünger unterrichtet, die Öffentlichkeit hingegen meidet (9,30f), passe zu dem „gewöhnlichen Gedanken an die Offenbarung der Geheimnisse an den engeren Kreis der Treuen“ unter Ausschluss der anderen (ebd.). Ihr Unverständnis auch nach der eigentlichen Offenbarungsszene in Cäsarea Philippi kann Sjöberg hingegen nicht aus „den apokalyptischen Vorstellungen von Geheimnis und Offenbarung“ herleiten. Es erkläre sich vielmehr aus „besonderen Elementen in der Geschichte und dem Glauben des Urchristentums“:

„Erst nach der Auferstehung Jesu hat sich das Geheimnis seines Todes den Jüngern erschlossen. Das ist urchristlicher Glaube, und er wird im Leben Jesu mit den Jüngern seinen geschichtlichen Grund haben.“ (129)

Dies erinnert an die Erklärung Wredes für das Jüngerunverständnis, nur dass Sjöberg dies auf das „Geheimnis des Todes“ beschränkt. Während sich das Unverständnis der messianischen Identität vor Cäsarea Philippi in das Konzept der apokalyptischen Geheimnisse, die offenbart werden müssen, einlesen lässt, ist dies beim Leidensgeheimnis nach der Messiasoffenbarung nicht der Fall; dieses lässt sich dafür mit dem urchristlichen Glauben an die Erschließung des Leidensgeheimnisses durch den Auferstandenen erklären.

In ähnlicher Weise greift Sjöberg auch bei der Befristung des Schweigegebots 9,9 bis zur Auferstehung auf den urchristlichen Glauben zurück, demzufolge „Tod und Auferstehung Jesu das In-Erscheinung-Treten des seit der Welterschöpfung verborgenen Erlösungsgeheimnisses Gottes“ bedeutet habe:

„Nicht um ein – für ihn nicht existierendes – Problem vom Verhältnis zwischen der

Geschichte Jesu und dem Glauben der Gemeinde zu lösen, hat sie [= die zeitliche Grenze] Mark. angegeben, sondern um den christlichen Glauben an die Offenbarung des Erlösungsgeheimnisses durch den Tod und die Auferstehung Jesu zum Ausdruck zu bringen.“ (130)

Dass hier eine andere Grenze als die der Parusie genannt werde, erklärt sich somit aus der spezifischen Bedeutung von Tod und Auferstehung für den christlichen Glauben, durch die die Spannung von Schon-Jetzt und Noch-Nicht erzeugt werde:

„Die Offenbarung ist nicht nur bei der Parusie zu erwarten, schon jetzt hat sich das Geheimnis der Erlösung in dem Tode und der Auferstehung erschlossen und wird jetzt offen gepredigt.“ (130)

Erklärungsbedürftig sei ferner, dass Mk aber auch noch „mit einer dritten Grenze für die Verborgenheit rechnet“ (ebd.): Zum Teil tritt seine Messianität ja auch schon in Jerusalem nach außen in Erscheinung. Dies sei wohl nicht nur der Überlieferung geschuldet, sondern auch Teil der mk Überzeugung:

„Die Messianität drängt jetzt zur Offenbarung. [...] Die Verborgenheit ist noch da, Jesus ist noch nicht der geoffenbarte Messias. Aber die Zeit der Verborgenheit geht zu Ende. Jetzt wünscht der Messias die Verborgenheit nicht mehr.“ (131)

Nach Sjöberg sei auch dies wohl dem Glauben geschuldet,

„dass der Tod und die Auferstehung Jesu die Offenbarung des bisher verborgenen Erlösungsgeheimnisses bedeutete. Der Messias tritt jetzt, am Ende seines Lebens, zu seiner grossen Erlösungstat hervor.“ (ebd.).

Mit der apokalyptischen Erklärung stehe dies nicht in Widerspruch, denn der „Welt“ bleibe ja bis zur Parusie verborgen, dass der „ewige[] Ratschluss[] Gottes zur Erlösung der Welt“ damals schon in Erscheinung getreten war:

„[D]er Messias offenbart sich zu seinem Erlösungswerk, seine Messianität braucht nicht mehr ein Geheimnis zu sein, weil die Stunde der entscheidenden messianischen Tat gekommen ist – und doch bleibt sie der Welt verborgen, weil sie den Ratschluss Gottes nicht kennt und seine Erlösung nicht annimmt.“ (131f)

Auf diese Weise kann Sjöberg trotz dieser Elemente, die sich nicht aus der jüdischen Menschensohn-Vorstellung erklären lassen, seine religionsgeschichtliche Erklärung des Messiasgeheimnisses grundsätzlich beibehalten. Gegen Wrede müsse laut Sjöberg daher festgehalten werden, dass die Vorstellung vom Messiasgeheimnis nicht an sich widersprüchlich sei, sondern:

„Es ist lebendiger Messiasglaube, wie er sich nach den Voraussetzungen der jüdischen Messias-Menschensohn-Erwartungen gestalten musste, wenn der Menschensohn schon vor der Endzeit auf der Erde wirkte. Dadurch wird die markinische Darstellung zu einer sinnvollen Einheit von Offenbarung und Geheimnis zusammengehalten. Nur an wenigen Stellen finden sich im Evangelium Abweichungen von dieser Gesamtbetrachtung.“ (132)

Bei diesen wenigen Stellen handele es sich um 2,10.28 und 10,47f (vgl. 132 FN 2), die der Evangelist inkonsequenterweise (2,10.28) oder wohl unbemerkt (10,47f) entgegen seiner Gesamtanschauung aus der Tradition übernommen habe (vgl. 101f.105).

III. Das Jüngerunverständnis in der redaktionsgeschichtlichen Forschung (ca. 1954–1977)

Mit dem Aufkommen der sog. redaktionsgeschichtlichen Forschung Mitte der 50er-Jahre des 20. Jh. verlagerte sich das Interesse der Forschung von den mutmaßlichen Traditionsstücken zu den redaktionellen Anteilen in den Evangelien und somit von der Fragestellung nach der „Geschichte der synoptischen Tradition“⁵⁶¹ zu der der „Redaktionsgeschichte des Evangeliums“⁵⁶² und von der Botschaft der urchristlichen Verkündigung, dem Kerygma, zur Botschaft des Evangelisten, seiner ureigensten Theologie. Entsprechend wurden die Evangelisten nicht mehr bloß als Sammler der Tradition, sondern als die Tradition bewusst gestaltende Theologen betrachtet. Methodisch galt dabei wie in der Formgeschichte die Scheidung von Tradition und Redaktion als Ausgangspunkt, nun aber nicht mehr primär zur Erfassung der vorsynoptischen Traditionsstücke, sondern zur Erfassung der spezifischen Theologie des jeweiligen Autors. Dies ist auf Grundlage der Zwei-Quellen-Theorie für das MkEv allerdings erheblich schwieriger durchzuführen als für Mt und Lk, da für Mk unter dieser Voraussetzung keine schriftlichen Quellen vorliegen. Die hierdurch gewonnenen Ergebnisse blieben daher zwangsläufig hypothetischer und die Meinungen zur Theologie des Mk entsprechend konträrer als bei dessen Seitenreferenten. Die Unzufriedenheit mit diesem Tatbestand führte bereits seit Anfang der 70er-Jahre zu einer Ergänzung der redaktionskritischen Methodik durch literaturwissenschaftliche Methoden und schließlich bei einer Reihe von Exegeten auch zu deren Ablösung. Die redaktionsgeschichtliche Forschung am MkEv endete zwar keineswegs mit den späten 70er-Jahren. Sie musste aber ihre vormalig fast allein herrschende Stellung in der Folge mit alternativen, vor allem literaturwissenschaftlichen und soziokulturellen Ansätzen teilen. Insofern endete Ende der 70er-Jahre die Hochphase der redaktionsgeschichtlichen Forschung und mündete in die bis heute andauernde Phase des Methodenpluralismus innerhalb der Exegese. Ihren charakteristischen Ausdruck findet das Ende der redaktionsgeschichtlichen Forschungsphase innerhalb der Beiträge zum Jüngerunverständnis mit der Pionierarbeit von Robert C. Tannehill „The Disciples in Mark: The Function of a Narrative Role“ (1977), in der dieser auf eine Trennung von Tradition und Redaktion völlig verzichtete.

Für das Jüngerunverständnis stellte die redaktionsgeschichtliche Forschungsphase eine ungemein produktive Phase dar. Aufgrund der Vielzahl an Publikationen, die das Jüngerunverständnis in diesem Zeitraum behandeln (bzw. dessen Interpretation tangieren), wird dieser Zeitraum im Folgenden noch unterteilt in: 1. die Pionierphase (bis ca. 1960), 2. Blütezeit (1961–67), 3. Höhepunkt (1968/69), 4. Spätphase (1970–77).

⁵⁶¹ So der gleichnamige Buchtitel von Bultmanns Klassiker der Formgeschichte.

⁵⁶² Vgl. den Untertitel von Marxsens Pionierarbeit zur Redaktionsgeschichte des MkEv.

1. Fokus auf Geschichtsverständnis: Pionierphase (1954 – 1960)

Die redaktionsgeschichtliche Forschung setzte bei allen vier kanonischen Evangelien fast gleichzeitig Mitte der 50er-Jahre ein.⁵⁶³ Allerdings darf man sich dadurch nicht täuschen lassen: Die Geburt geschah nicht über Nacht, sondern hatte eine Vorgeschichte: Was das MkEv betrifft, so interessierten sich schon seit den 30er-Jahren einige Forscher verstärkt für Aufbau und Konzeption des MkEv. Vor allem Lohmeyer und Lightfoot sind hier zu nennen.⁵⁶⁴ Der unten referierte Aufsatz von Kuby (1958), der erst in einem Nachtrag auf Marxsen und die neue Forschungsrichtung eingeht, steht noch in ungebrochener Kontinuität mit diesem Forschungsinteresse der 30er-Jahre. Daneben ist nicht zu verkennen, dass die französischsprachige und die skandinavische Forschung der frühen Nachkriegsjahre (vgl. die oben referierten Beiträge von Bickerman, Cerfaux; Percy, Sjöberg, Riesenfeld) ebenfalls deutliche Ansätze in diese Richtung boten und wichtige Impulse gaben: Nicht zufällig stammt von Riesenfeld die erste redaktionsgeschichtliche Veröffentlichung zum MkEv überhaupt.⁵⁶⁵ Außerdem nahm die Redaktionsgeschichte auch Anregungen aus der alttestamentlichen Forschung auf.⁵⁶⁶

Anknüpfend an die Ergebnisse der Formgeschichte und aktuelle theologische Tendenzen interessieren sich die Forscher dieser ersten Jahre der Redaktionsgeschichte vor allem für das Verhältnis von Kerygma und Geschichte (vgl. Riesenfeld 1954; Marxsen 1956; Robinson 1956; Conzelmann 1957). Bei Marxsen und Conzelmann tritt das Jüngerunverständnis nur ganz am Rande im Zusammenhang mit dem Messiasgeheimnis in das Blickfeld, bei Robinson und vor allem bei Kuby gewinnt das Jüngerunverständnis aber an eigenständiger Bedeutung.

Die klassischen Studien zur Redaktionsgeschichte des MkEv stammen aus der Feder von WILLI MARXSEN (1955; 1956), der auch den Begriff „Redaktionsgeschichte“ in die Forschung einführt.⁵⁶⁷ Vier solcher Einzelstudien sind in seiner Habilitationsschrift zusammengefasst, die 1956 unter dem Titel „Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums“ erschien.⁵⁶⁸ In diesen lässt er das Messiasgeheimnis und damit auch das Jüngerunverständnis zunächst außen vor. Im Vorwort äußert er lediglich seine Verwunderung

⁵⁶³ Siehe die Literaturangaben bei Marxsen, Redaktionsgeschichtliche Erklärung, 258 FN 1; ders., Evangelist, 16 FN 2.

⁵⁶⁴ Zu Lohmeyer siehe neben seinem Kommentar zum MkEv von 1937 vor allem ders., Galiläa und Jerusalem, 1936; zu Lightfoot außer der oben bereits erwähnten Monographie „History and Interpretation in the Gospels“ von 1934 ders., Locality and Doctrine in the Gospels, 1938 sowie ders., The Gospel Message of St. Mark, 1950.

⁵⁶⁵ Riesenfeld, Tradition und Redaktion (siehe oben).

⁵⁶⁶ Marxsen (Evangelist, 5) betont etwa, dass er „die Anregungen für diese Fragestellung den Arbeiten G. v. Rads zum Pentateuch entnahm“.

⁵⁶⁷ Marxsen, Evangelist, 11.

⁵⁶⁸ Die Studien lauten: „Johannes der Täufer“ (a.a.O., 17–32), „Der geographische Aufbau“ (33–77), „Euangelion“ (77–101), „Markus 13“ (101–140). – Marxsens Pionierleistung lässt sich erst dann recht beurteilen, wenn man bedenkt, dass die Habilitation der Universität Kiel bereits 1954 noch vor dem Erscheinen von Conzelmanns bahnbrechender redaktionsgeschichtlicher Monographie „Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas“ vorlag (siehe das Vorwort in Marxsen, Evangelist Markus, 5).

darüber, dass die Untersuchungen von Wrede und Wellhausen nicht direkt zur Redaktionsgeschichte geführt haben (11). In Bezug auf das Messiasgeheimnis sei ja

„weithin [...] anerkannt, daß die Theorie [...] zur Konzeption des Markus gehört. Da hätte es doch nahegelegen, weitere Motive zu suchen, die auch seiner Konzeption entstammen.“ (ebd.)⁵⁶⁹

Genau das unternimmt Marxsen im Folgenden. Die redaktionelle Bedeutung der Messiasgeheimnis-Theorie kann als erwiesen vorausgesetzt werden und bleibt – paradoxerweise gerade deshalb – zunächst unbeachtet. So fehlt in „Der Evangelist Markus“ auch eine Reflexion über das Verhältnis seiner redaktionsgeschichtlichen Ergebnisse zum Messiasgeheimnis. Dies wird von ihm dann aber schon 1955, ein Jahr nach der Habilitation, durch die Veröffentlichung des Artikels „Redaktionsgeschichtliche Erklärung der sogenannten Parabeltheorie des Markus“ und 1963 durch die Besprechung des Messiasgeheimnisses in seiner „Einleitung in das Neue Testament“ nachgeholt.

In dem Aufsatz über die Parabeltheorie stellt Marxsen zunächst dar, dass die bisherigen Interpretationen von Jülicher, Wrede und vor allem von Jeremias der Eigenart der mk Redaktion noch nicht gerecht geworden seien (1955: 255–258). Seine eigene Untersuchung geht in zwei Schritten vor: (1) eine literarkritische Analyse von Mk 4,1–34 (258–263) und (2) die Erklärung der mk Redaktionsarbeit (263–271). Für die Quellenscheidung setzt er bei den „Anreihungsformeln“ an: Weil „die Wendung καὶ ἔλεγεν bei Markus nur in diesem Zusammenhang und nur 4,9.26.30 vorkommt“ (258), stammen diese samt den Gleichnissen, die diese einleitet bzw. abschließt (V.9), aus einer Gleichnisquelle. Hingegen handele es sich bei καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς in V.2.11.21.24 um die „markinische[] Anreihungsformel“⁵⁷⁰, so dass mindestens Teile des Rahmens V.1f sowie die V.11f.21–25 auf das Konto des Evangelisten gehen (259). Dann bleibt aber abgesehen von V.33f nur noch die Deutung des Gleichnisses in V.13–20 zu klären. Hier zeige nun ein Vergleich von 4,1–20 mit 7,14–23, dass die gleiche Form vorliege, deren Reinheit 7,14ff „besser bewahrt“ (ebd.) habe. Da 7,14ff vermutlich nicht in der Gleichnisquelle stand, weil „Markus den Abschnitt dann schwerlich herausgebrochen hätte“ (260), rechnet er hier mit einer noch älteren Traditionsschicht:

„In dieser Schicht haben Gleichnisse bzw. gleichnisartige Worte Erweiterungen erfahren durch eine Deutung.“ (260)

Weil diese Deutung von den Jüngern erfragt wurde und nur vor ihnen geschah, bezeichnet Marxsen diese Traditionsstufe als „Jüngerschicht“. Aus dieser habe die Gleichnisquelle 4,3–8.10.13–20 übernommen und ihrerseits V.9 sowie die beiden Gleichnisse V.26ff.30ff angefügt. Der Evangelist habe darin schließlich die V.11f.21ff.24f eingeschoben (ebd.). – Das Jüngerunverständnis in 4,13 stammt dieser Analyse zufolge also ebenso wie 7,18 aus alter Tradition (wobei auch diese bereits sekundärer Zusatz zum Gleichnis ist, vgl. 266 zu 4,10;

⁵⁶⁹ Aber gerade dies („daß die Theorie [...] zur Konzeption des Markus gehört“) hatte Wrede selbst ja gar nicht deutlich ausgesprochen und stattdessen eine traditionsgeschichtliche Erklärung des Messiasgeheimnisses auf der vormk Ebene vorgelegt. Insofern war es nur folgerichtig, dass sich die Forschung nach Wrede zunächst den Traditionsstücken zuwandte.

⁵⁷⁰ Marxsen übernimmt hier (a.a.O., 159) die Formulierung von Jeremias, Gleichnisse Jesu, 8 FN 1.

7,17). Dies begründet er damit, dass in 4,13 mit καὶ λέγει αὐτοῖς eine dritte Anreihungsformel innerhalb des Gleichnisabschnitts begegnet, die sich ebenso in 7,18 wiederfinde (259f). Diese stamme also aus der „Jüngerschicht“ (261 FN 5). Lediglich 4,13c καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε könnte mk Erweiterung sein, um den Übergang zu V.14 abzumildern (261). – An dieser Stelle darf kritisch angemerkt werden, dass der Redaktionsgeschichtler beim Jüngerunverständnis gegen seine eigenen Prinzipien der formgeschichtlichen Betrachtungsweise noch verhaftet bleibt, bringt er hier doch ein „schriftstellerisches Motiv“ (ders., Evangelist Markus, 11 FN 8) (Abmilderung des Übergangs zu V.14) bei einem Thema (Jüngerunverständnis) in Anschlag, bei dem ihm der „dogmatische“ Charakter seit Wrede doch feststehen müsste. Genau das hatte er der Formgeschichte selbst vorgeworfen (vgl. a.a.O., 11f sowie 11 FN 8 mit Bultmann, Geschichte, 370f). Darüber hinaus kann auch die Zuweisung von 4,13 und 7,18 zu einer „Jüngerschicht“ nicht überzeugen: Beruht schon die Beweisführung für die Existenz dieser Schicht auf der fragwürdigen Annahme, dass die „reinere Form“ auf höheres Alter schließen lasse, so kann das Argument bezüglich der „dritten Anreihungsformel“ καὶ λέγει αὐτοῖς in 4,13, die sich im älteren Abschnitt 7,14ff wiederfinde, erst recht nicht überzeugen, begegnet diese Redeeinleitungsformel doch noch 14 weitere Male im MkEv (gegenüber 8x in Mt und 1x in Lk), und zwar auch direkt nach dem Gleichnisabschnitt in 4,35 in einem mutmaßlich redaktionellen Verbindungsstück. Die Wendung entspricht mk Stil (Präsens historicum, vgl. BDR §321.1). Marxsen hat die redaktionelle Tätigkeit des Mk offensichtlich noch zu niedrig eingeschätzt. – Umso höher schätzt er allerdings dessen theologische Kompetenzen: Mk habe das Logion 4,11f planvoll an diese Stelle in das Gleichniskapitel eingefügt. Dabei habe es sich nicht um ein Missverständnis seinerseits gehandelt, wie Jeremias behauptete: Dieser hatte argumentiert, dass παραβολή bei diesem Logion palästinensischer Herkunft nicht „Gleichnis“, sondern „Rätselwort“ (hebr. *maschal*, aram. *mathla*) bedeutet habe; Mk habe „durch das Stichwort παραβολή veranlaßt, das er zu Unrecht als ‚Gleichnis‘ verstand, unser Logion dem Gleichniskapitel eingefügt“ (Jeremias, Gleichnisse Jesu, 11 zitiert von Marxsen, a.a.O., 257). Nach Marxsen sei das Gegenteil der Fall: Gerade weil παραβολή im Logion *maschal* bedeute, füge Mk es in das Gleichniskapitel, um so die Gleichnisse (und die Deutungen, vgl. 266) insgesamt zu interpretieren. Dafür kann Marxsen darauf verweisen, dass Mk in 4,21ff *m^eschalim* und keine Gleichnisse im engeren Sinne in die Gleichnisquelle eingefügt habe (264). Mit dieser Interpretation bringe er seine Quelle „up to date“ (264), denn für die Leser seiner Zeit waren die Gleichnisse längst zu unklaren Worten geworden, die der Auslegung bedürfen (vgl. 265f).

Das aktualisierende Moment ist darüber hinaus bei Marxsen ein Kennzeichen der mk Redaktionsarbeit schlechthin. Was für 4,13ff gilt, gelte letztlich für das ganze MkEv: „Das alte Wort der Tradition wird in die konkrete neue Situation ausgelegt.“ (266, Zitat im Kontext allerdings nur auf 4,13ff bezogen). So erweitere Mk in 4,10 den Kreis der Fragenden, um ihn auf die Gemeinde seiner Zeit auszudehnen (265f). Im selben Vers ändere Mk auch den Singular παραβολή in den Plural, um durch Verallgemeinerung nicht etwa auf Jesu Reden in *m^eschalim* insgesamt Bezug zu nehmen, sondern auf die Verkündigung der Gemeinde:

„Die Verkündigung dieses einen Gleichnisses wird zum Paradigma für die Verkündigung überhaupt.“ (267).

Dies dürfe man nicht als historische Aussage über die Verkündigung Jesu in der Vergangenheit missverstehen, sondern Mk ziele auf die Verkündigung der Gemeinde seiner Zeit. (267).

In diesem Sinne stelle auch „das Logion 4,11f. eine Auslegung des Gleichnisses vom Sämann durch den Evangelisten“ dar (ebd.), denn in diesem gehe es „um die Verkündigung und um das, was dabei herauskommt“ (268). Das μυστήριον, das der Gemeinde gegeben ist (4,11), repräsentiere den Gegenstand der Verkündigung, welche „Jesus als den Messias zum Inhalt“ (ebd.) habe. Diejenigen, die „innen“ sind, verstünden diese Verkündigung; bei „jenen draußen“ (4,12) bleibe sie erfolglos (vgl. 268f).

Eine Verstockung der Außenstehenden sei mit dieser Verkündigung nicht beabsichtigt: ἵνα in V.12 sei „eine Abkürzung für ἵνα πληρωθῆ“ (269). Mit dem Schriftzitat Jes 6,9 deute die Gemeinde ihre Erfahrung im Licht alttestamentlicher Prophetie (ebd.). Der Evangelist könne auch bei μήποτε nicht an eine endgültige Verstockung gedacht haben, sondern er verwende es in der Bedeutung „es sei denn, dass“ (ebd.). Denn nach 4,21ff dränge das Geheimnis „dahin, offenbar zu werden“. Darin bestehe „eine sachliche Nähe zu den [...] Schweigegeboten, deren Durchbrechung ja Absicht ist“ (270).

Daraus folgert Marxsen, dass auch das Messiasgeheimnis auf die Gegenwart der Hörer ziele:

„Jetzt liegt das Messiasgeheimnis vor, und zwar in der Verkündigung! Ihr Inhalt ist das μυστήριον, das der Gemeinde offenbart wird und denen draußen ein Rätsel bleibt. [...] Die Verkündigung bringt also die ‚geheime Epiphanie‘.“ (270)

Mit dem Messiasgeheimnis wolle Mk also keine Aussage über die Vergangenheit machen. Darin trifft sich Marxsens Interpretation mit der von Ebeling. Er unterscheidet sich von ihm allerdings fundamental darin, dass er das Geheimnis nicht als ein literarisches Mittel, durch das die Offenbarung umso deutlicher hervorstrahle, interpretiert, sondern dass dem Geheimnis in der Wirklichkeit des Mk die Verborgenheit der Messianität Jesu bei den Ungläubigen entspreche. Erst mit der Parusie ende das Messiasgeheimnis (vgl. ebd.). Hierin trifft Marxsen sich wiederum mit der offenbarungsgeschichtlich-apokalyptischen Erklärung Sjöbergs, nur dass dieser daraus keine Schlüsse für eine aktualisierenden Interpretation der Parabeltheorie (bzw. des Messiasgeheimnisses insgesamt) gezogen hatte.

Mit seiner redaktionsgeschichtlichen Erklärung der Parabeltheorie inauguriert Marxsen also auch eine neue aktualisierende Erklärung für das Messiasgeheimnis, die man zwischen der kerymatheologischen Epiphanie-Lösung Ebelings, der offenbarungsgeschichtlich-apokalyptischen Theorie Sjöbergs und der literaturgeschichtlichen „Geheimen Epiphanie“-Erklärung von Dibelius ansiedeln kann. Wie bei Dibelius qualifiziert für Marxsen das Geheimnis nämlich die Epiphanie Jesu als eine „geheime Epiphanie“, nur bezieht sich diese Epiphanie nicht auf die des irdischen Jesus in der Vergangenheit, sondern auf die des Auferstandenen in der Gegenwart der Verkündigung.

In seiner „Einleitung in das Neue Testament“ (1963)⁵⁷¹ hat Marxsen diese Erklärung noch weitergeführt. Das Messiasgeheimnis sei nicht nur *nicht* auf der historischen Ebene zu interpretieren, sondern sei von Mk gerade zu dem Zweck erschaffen worden, um den Eindruck einer „historisch konstatierbaren Epiphanie“ der Messianität Jesu abzuwehren:

„Mit dem Motiv des Messiasgeheimnisses will Markus der Schwierigkeit entgehen, die sofort auftaucht, wenn man die einzeln überlieferten kerygmatischen Einheiten nebeneinanderstellt und damit zwangsläufig als ein geschichtliches Nacheinander zeichnet. Das ergäbe nämlich eine Geschichte Jesu, die eine permanente, historisch konstatierbare Epiphanie seiner Messianität darstellte. Genau das aber will der Evangelist nicht. Sein Werk wäre dann kein Kerygma mehr geblieben, sondern der Bericht von einer offen zutage liegenden Offenbarung geworden.“ (Einleitung², 122)

Marxsen stellt sich Mk als einen Theologen vor, der „Stilmittel“ wie die Schweigegebote, das Jüngerunverständnis und die Parabeltheorie (vgl. ebd.) gebraucht, damit durch die von ihm geschaffene neue Form des „Evangeliums“ (vgl. 123f) nicht dem Missverständnis Vorschub geleistet werde, das „Heil“ sei etwas „[V]ergangenes“ (129):

„Durch die (bei einer Verknüpfung des Materials unumgängliche) Darstellung im Nacheinander erscheint auch die Vergangenheit als Ablauf. Dieser Abstand [zwischen Markus und der frühen synoptischen Tradition] und dieser Ablauf haben aber zur Folge, daß das Kerygma der Einzeltraditionen, das auf Anrede aus war, in einen Historisierungsprozeß hineingerät. Das Heil wird dann als vergangenes dargestellt. [Absatz] Diesem Prozeß tritt der Verfasser des Mk in seinem Werk mit seiner Redaktionsarbeit entgegen. Er bemüht sich, den Verkündigungscharakter durchzuhalten: Sein Werk soll Kerygma bleiben.“ (129)

Somit ergänzt Marxsen seine an der Parabeltheorie gewonnene aktualisierende Erklärung des Messiasgeheimnisses um eine literatur- und theologiegeschichtliche Herleitung, insofern er das Messiasgeheimnis als kerygmatheologische Notwendigkeit angesichts der von Mk neu geschaffenen Form des Evangeliums begreift. Anders als etwa für Riesefeld (Tradition und Redaktion, 1954, siehe oben) stehen für Marxsen urchristliches Kerygma und heilsgeschichtliches Interesse am Leben Jesu in eklatantem Widerspruch zueinander, dessen sich der Evangelist bewusst gewesen sei.

Eine konkrete Beschreibung, wie z. B. das „Stilmittel“ (122) des Jüngerunverständnisses zu dieser kerygmatisch-antiheilsgeschichtlichen Intention des Redaktors beiträgt, findet sich bei Marxsen allerdings nicht. Zu diesem bemerkt er lediglich:

„Das Jüngerunverständnis läßt sich historisch nicht verstehen, zumal wenn es nach der Parabeltheorie doch gerade die Jünger (und nur sie) sind, denen Jesus alles erklärt.“ (122)

Diese Begründung erscheint aber äußerst fragwürdig: Aufgrund der Unsicherheit der Historizität einer exklusiven Jüngerbelehrung, wie sie die sogenannte Parabeltheorie zum Ausdruck bringt, kann für das Jüngerunverständnis von hier aus erst recht nichts auf der historischen Ebene geschlossen werden. Vor allem aber hätte ihm die hier konstatierte Spannung zwischen Jüngerunverständnis und Parabeltheorie in Bezug auf seine eigene

⁵⁷¹ Im Folgenden zitiert nach der zweiten Auflage von 1964.

Erklärung des Messiasgeheimnisses zu denken geben müssen. Denn Marxsen fährt selbst fort, dass es sich „bei Parabeltheorie und den Schweigeboten stets, beim Jüngerunverständnis meist“ um „mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit redaktionell[e]“ Formulierungen handele (ebd.). Die Spannung muss auf der redaktionellen Ebene erklärt werden, und gerade da versagt seine aktualisierende Auslegung. Denn seine Erklärung, dass die Verkündigung „bis zur Parusie“ „als geheime Epiphanie“ geschehe (127) setzt die grundlegende Unterscheidung zwischen denen „innen“, denen das Geheimnis offenbart ist (den Jüngern = der Gemeinde), und jenen „draußen“, denen „alles rätselhaft“ bleibt (4,11f) voraus (siehe ders., Redaktionsgeschichtliche Erklärung, 269). Dass es nach 4,13; 7,18 u. ö. aber gerade die Jünger sind, die nicht verstehen, dafür bleibt Marxsen eine konkrete Erklärung auch 1963 schuldig.⁵⁷²

Etwa zeitgleich und unabhängig von Marxsens redaktionsgeschichtlichen Pionierarbeiten, die das Jüngerunverständnis nicht thematisieren, erscheint „Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums“ des Amerikaners JAMES M. ROBINSON (1956). Er wendet sich darin gegen eine Übertragung des Kierkegaard'schen Geschichtsverständnisses mit seinem absoluten Gegensatz von Zeit und Ewigkeit auf die Interpretation der Evangelien, wie es seit dem Aufkommen der Dialektischen Theologie tendenziell üblich gewesen sei (vgl. die Einleitung, 5–10; siehe auch die Kritik an Bultmanns Geschichtsverständnis, 88f FN 5). Bei Mk begegne vielmehr ein „*eschatologische[s]*“ Geschichtsverständnis“ (103): Seit der Taufe Jesu rage das Eschaton in die Zeit hinein (88 FN 5). Seitdem bestehe ein Kampf zwischen Geist und Satan, der erst bei der Parusie zum endgültigen Abschluss kommen werde (103). Robinson untersucht zunächst die mk Sicht der Zeit Jesu (11–81), anschließend sein Verständnis der eigenen Geschichte zwischen Auferstehung und Parusie (82–102).

In den Zusammenhang des kosmischen Kampfes Jesu stellt Robinson vor allem die Jüngerunverständnis-Texte aus der zweiten Hälfte des Evangeliums. Zu dem Kampfe Jesu gehöre „die Auseinandersetzung mit den Jüngern“ (37), weil diese „sich gegen sein Leiden

⁵⁷² Dies gilt übrigens auch noch für die vierte Auflage von 1978. Hier kombiniert Marxsen nun seine aktualisierende „Geheime Epiphanie“-Deutung mit Schweizers „Ruf in die Nachfolge“-Interpretation des MkEv (siehe dazu unten): „Immer dort [im symbolisch interpretierten „Galiläa“] und immer dann, wenn sie [= die Gemeinde] seinen Weg [= den Leidensweg Jesu] geht, geschieht geheime Epiphanie.“ (Einleitung⁴, 145). Anders als Schweizer hält Marxsen die fundamentale Differenz zwischen In- und Outgroup in Bezug auf ihre Erkenntnis des Mysteriums jedoch aufrecht: „Der Weg, den die Christen nach Ostern (vgl. 9,9) in der Nachfolge (vgl. 8,34ff.) gehen, ist immer noch der Weg Jesu. Daß dieser Leidensweg ein Herrlichkeitsweg ist, wissen nur *sie* [Herv. orig.]; den anderen ist es verborgen.“ (a.a.O., 143). Wie sich dazu das mk Jüngerunverständnis verhält, erklärt Marxsen nicht. Wenn er allerdings fortfährt: „Aber auch die Christen erfahren nicht permanent Herrlichkeit auf diesem Wege, sondern sie müssen sich immer neu auf diesen Weg rufen lassen“, dürfte dahinter eine aktualisierende Interpretation des Abschnitts der „Jüngerbelehrung“ nach Cäsarea (vgl. 140) stecken, in die das Jüngerunverständnis bzw. Texte wie 9,33ff und 10,35ff eingeflossen sind. Auf der Linie der kreuzesparänetischen Interpretation Schweizers liegt es auch, wenn Marxsen das Messiasgeheimnis nun so erläutert, dass Mk „[m]it Hilfe seiner Geheimnistheorie [...] immer wieder geschehene Offenbarung von Herrlichkeit sofort wieder“ zurücknehme (143). Diese Konkretisierung ändert aber nichts daran, dass Marxsen auch 1978 noch die These vertreten hat, dass Mk mit dem Messiasgeheimnis einer Entkerygmatisierung des Traditionssoffs entgetreten wollte (vgl. 143.149).

auflehnen – eine Haltung, die [...] als Werk des Satans im Jünger gekennzeichnet wird (8,33)“ (ebd.). Dieselbe Haltung wie in 8,32 zeige sich ferner in „den ethisch unwürdigen Gesprächen der Jünger“ (77) in 9,34 und 9,38; 10,35ff.41. Die „Satanshörigkeit“ kulminiere in der „Unfähigkeit [], der satanischen „Versuchung in Gethsemane zu widerstehen (14,38)“ (ebd.), was schließlich in Flucht und Verleugnung (14,50.66–72) resultiere:

„Dadurch, dass die Jünger der Versuchung des Satans nachgeben, stellen sie sich auf eine Seite mit den jüdischen Führern in dem kosmischen Kampf des Satans gegen Jesus“ (75f).

Dieselbe Haltung der „Verstocktheit und Verständnislosigkeit“ (70) werde allerdings auch schon in 4,13 und bei den Speisungen (6,52; 8,17.21) „vorweggenommen“ (70.75). Dabei würden die Jünger bereits hier mit den jüdischen Führern (vgl. 8,15) und dem Volk (vgl. 8,18 mit 4,12 und 7,18 mit 7,14) in einen Zusammenhang gebracht (75).

Bleibt die Funktion dieser Unverständnistexte vor dem Petrusbekenntnis auf der Ebene der mk Sicht der Geschichte Jesu recht vage, so kommt Robinson auf diese noch einmal in Bezug auf die mk Sicht der Geschichte nach 30 n. Chr. zu sprechen. Denn obwohl es einen Unterschied in Bezug auf die Zeit vor und nach der Auferstehung gebe, so würden doch unter dem Gesichtspunkt der eschatologischen Situation die Parallelen zwischen der Zeit Jesu und der Zeit des Evangelisten dominieren. Aufgrund dessen vermutet er bei den Jüngerunverständnis-Texten, vor allem denen aus der ersten Hälfte, die sich nicht so gut in die Geschichte des Kampfes Jesu einordnen lassen, einen aktuellen bzw. typischen Sinn. Zum einen könnten die Speisungsgeschichten etwas „mit der Gemeinschaft von Juden und Heiden“ (98) zu tun haben (vgl. die Betonung der Zahlen zwölf und sieben in 8,19; vgl. Act 6,1ff). Zum anderen dürften aus den Urteilen, die Mk über die „Haltungen, die die verschiedenen Nebenpersonen [der] Geschichte [Jesu, eig. Anm.] gegenüber einnehmen“, Aufschlüsse über die Haltungen möglich sein, die Mk gegenüber der Geschichte allgemein, also auch der eigenen, für normativ hält. In diesem Zusammenhang sollen u. a. die Jüngerunverständnis-Texte darauf hindeuten, dass nicht numinose Ehrfurcht, sondern tätiger Glaube und existentiell aneignendes Verstehen die Haltungen seien, die Mk gegenüber der Geschichte propagiere (100–102). So sei „die Ehrfurcht sehr oft mit heimlicher Furcht und mangelndem Verständnis für den Sinn der Geschichte Jesu gekoppelt (4, 40f.; 6, 49–52; 9,6. 32; 10,24. 26)“ (100):

„Die Alternative, die Markus der numinosen Reaktion entgegensetzt, ist die Haltung des Glaubens [...] (5,36 [...]) [...] Mit Glauben ist in dieser Verwendung bei Markus ein mutiges Anpacken gemeint, bei dem man sich auf Jesus verlässt und sich in den Streit wagt in der Erwartung, dass wirklich etwas zu gewinnen ist.“ (101)

Dieser Glaube habe stets als „Voraussetzung, dass Gott sein Werk in der Geschichte tut“ (102). Dem Glauben korreliere der Begriff des „Verstehens“, bei dem es sich ebenfalls um eine primär existentielle, nicht intellektuelle Aneignung des Sinnes handele, der „als theologische Voraussetzung einen Akt der Hingabe“ einschließe (102):

„Verständnislosigkeit kommt nicht aus mangelnder Intelligenz, sondern aus der „Verhärtung des Herzens“ (6,52; 8,17), aus dem Wirken des Satans (4,15); rechtes Verstehen gibt es nur als Gabe Gottes (4,11). Wenn Jesus seinen Jüngern das „Gleichnis“ über das, was verunreinigt, deutet (7,17–23), so gibt er keine intellektuelle Erklärung des Gesagten, sondern vielmehr eine Wiederholung seiner Deutung, die nur diesmal mehr an den Willen als an den

Intellekt appelliert. „Verstehen“ meint eine innere Aneignung des existentiellen Sinnes des Gesagten; es meint das Ergreifen jener Voraussetzung, die sich in entschlossenem, mutigem Handeln zeigt – im *Glauben*.“ (102)

Robinson ordnet das Jüngerunverständnis 1956 somit nicht in den direkten Zusammenhang des Messiasgeheimnisses ein, sondern deutet es im Rahmen des Gegensatzes von Glaube und Furcht im MkEv und integriert es dadurch auf originelle Weise in eine Art motivationspsychologische Theorie des Evangelisten.

Eine psychologische Komponente erkennt auch HANS CONZELMANN (1957) in der mk Darstellung des Jüngerunverständnisses, wiewohl ihm dessen Zugehörigkeit zur Messiasgeheimnis-Theorie feststeht. Es handele sich bei dem Messiasgeheimnis des Mk um eine „Theorie des Geheimplieben- und Mißverstandenwerden-*Müssens* (was etwas ganz anderes ist als ein faktisches Mißverstehen)“ (295). „[E]rst die Auferstehung [erschließt] die „Möglichkeit des Verstehens“ (ebd. mit Verweis auf 9,9f). Für Mk sei es aber kein Widerspruch, „mit der Verstockung der Jünger“ (8,17) auch eine psychologische Erklärung ihres Missverstehens zu geben. Darin zeige sich:

„die echte Dialektik des Rückblickes. In ihm begreift der Glaube, daß er selbst nur durch Offenbarung [...] möglich ist, zugleich aber auch, daß nicht zu glauben immer Schuld war und aus Verstockung erwuchs.“ (ebd.)

Eine solche Theorie erwachse aber nicht aus „historisch-pragmatischen Erwägungen“, wie etwa Wrede gemeint habe (293f), sondern sei „Ausdruck eines positiven Offenbarungsverständnisses“ (294). Dass Conzelmann Wredes Theorie hier verzeichnet, da er Wrede durch die Bultmannsche Brille gelesen hat, ist oben schon gezeigt worden.⁵⁷³ Zu Unrecht führt er gegen Wrede an, dass „der überlieferte Stoff bereits durch und durch christologisch verstanden [war]“, als die Geheimnistheorie „entworfen wurde“ (274):

„Nicht der *unmessianische* Charakter von Überlieferungsstücken macht dem Evangelisten Mühe, sondern im Gegenteil der messianische; angesichts dessen muß er sein Theologumenon ja mühsam genug durchführen. Das zeigt sich in der literarischen und zugleich logischen Gewaltsamkeit von Stellen wie 4,10 ff.; 8,31–33 (angesichts des vorgefundenen Christusbekenntnisses!).“ (ebd.)

Mit dieser Auffassung unterscheidet er sich in Wirklichkeit nicht wesentlich von Wrede, nach dem das Geheimnis die „Nachwirkung“ einer theologischen Anschauung gewesen sei, „zu einer Zeit, wo man sachlich bereits das Leben Jesu mit messianischem Gehalt erfüllt“.⁵⁷⁴ Anders als Wrede und deutlicher als Bultmann hält Conzelmann die Geheimnistheorie für das Werk des Evangelisten. Der entscheidende Unterschied zwischen Conzelmann und Wrede liegt aber vielmehr darin, dass Conzelmann das „Theologumenon“, das dem Messiasgeheimnis zugrunde liegt, ganz anders als Wrede bestimmt, nämlich nicht als die

⁵⁷³ Siehe oben S. 202f.

⁵⁷⁴ Wrede, Messiasgeheimnis, 228 (im Original alles gesperrt).

„Anschauung, dass die Auferstehung der Anfang der Messianität sei“⁵⁷⁵, sondern „daß das Verstehen von Jesus zu Lebzeiten angebahnt und daß es erst durch die Auferstehung endgültig erschlossen ist“ (295). Dementsprechend betont Conzelmann gegen die offenbarungsgeschichtliche Auslegung, dass es Mk gerade nicht um die Scheidung zweier Epochen, sondern um deren Kontinuität gegangen sei:

„[...] dann ist das Geheimnis die marcinische Darstellung der *Kontinuität* zwischen den beiden Epochen, entworfen aus einem Gesamtverständnis von Offenbarung: von Jesus her war sie immer schon „Offenbarung“, und eben dieses Prae wird uns durch Ostern einsichtig. Jetziges Verstehen kommt also bei Markus zu sich selbst im Rückblick auf Jesus, aber [...] so, daß es die historische Distanz sofort als von dort her überbrückt begreift.“ (295; Herv. orig.)

Das heißt aber auch, dass es beim Messiasgeheimnis nicht um eine „geschichtliche Kontinuität zwischen zwei Phasen der *Existenz Jesu*“ gegangen sei, sondern um derjenigen „zwischen der einstigen Zeit des Da-Seins Jesu und der jetzigen Situation der Glaubenden“ (ebd.; Herv. orig.). Daher handele es sich nicht um eine „historische, sondern eine hermeneutische“ Theorie. Diese sei Mk „als *theologische* Konzeption vorgegeben“ gewesen und ermöglichte ihm, „die disparaten (hinsichtlich der Form!) Stoffe unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zu begreifen.“ (294f; Herv. orig.). Nichts anderes will Conzelmann mit seinem berühmten Satz ausdrücken:

„Die Geheimnistheorie ist die hermeneutische Voraussetzung der Gattung „Evangelium.“ (295; im Orig. herv.)

Um diese „hermeneutische“ Theorie Conzelmanns zu verstehen, muss man den aktualisierenden Zug in der obigen Formulierung, dass es beim Geheimnis um eine Kontinuität zwischen der Zeit Jesu und Situation der Kirche gehe, beachten. Deutlicher wird seine Position in dem späteren „Grundriss der Theologie des Neuen Testaments“ (1967). Mk stellt mit der Theorie den „paradoxen Charakter der Offenbarung“ in der Gegenwart dar:

„Den Gläubigen – also den Lesern des Buches – ist das Geheimnis enthüllt, und zwar so, daß es der Welt auch nach Ostern verhüllt bleibt. Man erfaßt es nicht anders als durch den Glauben, d. h. in der Kirche.“ (Grundriss, 159)

Bei Conzelmanns hermeneutischer Theorie handelt es sich also um nichts anderes als um Marxsen's aktualisierende Deutung des Messiasgeheimnisses. Das Jüngerunverständnis bezieht er hingegen auf die Auferstehung:

„Der christliche Leser weiß: Jesus kann noch gar nicht verstanden werden; das wird erst möglich durch die Auferstehung.“ (Grundriss, 162).

Einigen Einfluss auf die weitere Entwicklung der Forschung zum Jüngerunverständnis hatte der Aufsatz des Pfälzer Pfarrers ALFRED KUBY „Zur Konzeption des Markus-Evangeliums“ (1958), in der dieser die Bedeutung des Jüngerunverständnisses für die Gesamtkonzeption

⁵⁷⁵ Ebd. (ebenfalls gesperrt).

und Gliederung des MkEv herausstreicht. Als Ausgangspunkt dient ihm ein Gedanke von Friedrich Hauck, dass die Blindenheilung von Bethsaida (8,22–26) möglicherweise symbolisch als Präludium für die anschließende Szene vom Petrusbekenntnis gedacht sei (53).⁵⁷⁶ Andere hatten dem widersprochen und betrachteten 8,22–26 vielmehr als Abschluss des vorigen Abschnitts.⁵⁷⁷ Zugunsten der Präludiums-These verweist Kuby auf die vergleichbare Struktur von 8,22–26 und 27–30: Die Frage Jesu in V.23, die die Besonderheit der Blindenheilung gegenüber der verwandten Geschichte 7,32–37 darstelle, könne als Hinweis auf die Frage in V.27 verstanden werden. Der Antwort des Blinden (V.24) entspreche dann die erste Antwort der Jünger (V.28), der Feststellung der vollständigen Heilung (V.25) die richtige Antwort des Petrus (V.29; ebd.). Aber auch der Vergleich von 8,22–26 mit 10,46–52 und 14,3–9 spreche für die Präludiums-Funktion der Perikope (ebd.). Wenn diese zutreffe, helfe dies „im Verständnis der Gesamtkonzeption des Evangeliums“ (ebd.), für die er folgende These aufstellt:

„der Evangelist sucht die irdische Wirklichkeit Jesu, des Messias, [...], dadurch dramatisch zu veranschaulichen, daß er dieser Wirklichkeit [...] zuerst das *Nicht*verstehen der Messianität Jesu auf Seiten seiner Jünger und dann – erstmalig 8,32 – ihr *Miß*verstehen, d. h. das Nichtverstehen des Leidenmüssens gegenüberstellt.“ (54; Herv. im Orig. gesperrt)

Kuby betont, dass es dabei nicht um „eine Darstellung des Jüngerverhältnisses zu Jesu um seiner selbst willen“ (ebd.) gehe: Mk habe kein psychologisches Interesse; vielmehr gebe „der Unverstand der Jünger die dunkle Folie ab, um die Selbstoffenbarung noch ausdrücklicher ans Licht zu stellen“ (ebd., Zitat von Ebeling)⁵⁷⁸.

Im Folgenden erhärtet er seine These in einem Durchgang durch das gesamte Evangelium, wobei er zusätzlich nach einer möglichen weiteren Untergliederung fragt. Hierfür könnten die Schweigegebote außer Acht gelassen werden, denn durch diese würden „höchstens den Außenstehenden, nicht aber den Jüngern bestimmte Erkenntnisse vor[enthalten]“, Mk aber wolle „die Leser den Weg der Jünger und nicht den des Volkes“ (alles ebd.) entlang führen.

Die Hauptzäsur im Evangelium erblickt Kuby, wie seine Präludiums-These schon erwarten ließ, nicht hinter 8,26, sondern hinter 8,21 (vgl. 58.64). Von hier aus zerfalle das Evangelium in die zwei Hauptteile 1,16–8,21 und 8,22–14,72 (oder 15,47), die sich wiederum in je drei Unterabschnitte gliedern ließen: 1,16–3,19; 3,20–6,29; 6,30–8,21 sowie 8,22–10,45; 10,46–13,37; 14,1–72 (oder 15,47) (63). Besonderes Gewicht in der Interpretation gibt Kuby dabei jeweils den Anfangsszenen dieser Unterabschnitte (63f; vgl. die gesamte Darstellung).

Den ersten Hauptteil überschreibt er mit: „Die Jünger erkennen Jesus nicht als den Messias“ (ebd.). Auf der Grundlage des „Programms“ 1,15 (54) werde gezeigt, „wie die Entmachtung des Satans offenbar wird und wie die Jünger trotzdem in ihrem Rabbi nicht den Christus Gottes erkennen“ (55). Der erste größere Unterabschnitt 1,16–3,19 kreise um die beiden Themen „Jüngerberufung“ (1,16–20; 2,13ff.18ff; 3,13–19) und „Krankenheilung“ (1,21–28.29–34.39.40ff; 2,1–12; 3,1–12). Schon in 1,37 begegne das erste Nichtverstehen:

⁵⁷⁶ Hauck, Das Evangelium des Markus, 1931, zur Stelle.

⁵⁷⁷ E. Klostermann, Das Markusevangelium, ³1936, z. St.; Taylor, Gospel, 1952, 370.

⁵⁷⁸ Ebeling, Messiasgeheimnis, 169.

„sie meinen, Jesus sei den Kranken von Kapernaum und Umgebung verpflichtet, könne sich gewissermaßen hier als Wunderdoktor niederlassen.“ (55)

Der zweite Unterabschnitt 3,20–6,29 sei dadurch gekennzeichnet, dass in ihm „Jesu Angehörige und engere Landsleute (die Seinen) eine besondere Rolle [spielen]: 3,20–21 [...]; 3,31–35 und 6,1–6“ (56). Kuby verbindet das Nichtverstehen der Familie Jesu mit dem der Jünger, denn der Leser wisse ja, dass unter den Angehörigen auch Jesu Bruder Jakobus war, „der später, wie die jetzt als ebenfalls noch unverständig gezeigten Zwölf, ein Haupt der Gemeinde sein wird.“ (ebd.)

„Diesem Nichtverstehenkönnen der Seinen – Jünger und Familie – steht das Nichtverstehenwollen der Pharisäer und Schriftgelehrten gegenüber (3,6.22–30).“ (ebd.)

Das Jüngerunverständnis begegne auch in 4,10.13.38.40f; 5,31 (ebd.). In 6,4 „[lassen] Jesu Angehörige und Landsleute [...] ihn nicht einmal als einen Propheten gelten, während sogar Herodes ihn für den auferstandenen Johannes hält (Mc 6,14. 16)“ (57).

Den dritten Unterabschnitt 6,30–8,21 überschreibt Kuby, Lohmeyer folgend, mit „das Brotwunder“ (57.63). In ihm häufe sich das Jüngerunverständnis (6,37.49f.51.52; 7,18; 8,4.16–18.21; vgl. 57f; 57 FN 14). 6,52 stamme nicht „aus der Überlieferung, der es bei dieser Geschichte auf das Wunder des Meerwandeln ankam“ (57), sondern von Mk und verrate dessen Interesse am Unverständnis der Jünger. Entsprechend habe Mk die beiden Dubletten der See- und Speisewunder (6,45–52 als Dublette zu 4,35–41; 8,1–9 zu 6,30–44) vermutlich nur aufgenommen, um das Jüngerunverständnis „desto krasser hervorzuheben“ (ebd.). Bei den Speisungen lasse sich dies an ihrer „Nebeneinanderstellung“ in 8,19f erkennen, die Gelegenheit bot, „nochmals und abschließend die Erstarrung und Verstockung der Jüngerherzen darzustellen (8¹⁶¹⁸ 8²¹)“ (ebd.).

8,22–26 leite die zweite Hälfte des Evangeliums ein. Nun falle es den Jüngern endlich „wie Schuppen von ihren Augen“ (58), „mit wem sie es zu tun hatten“ (ebd.):

„Das *Nicht*begreifen der Jünger (wer Jesus ist) ist zu Ende, ihr *Miß*verständnis (d. h. das Nichtbegreifen, daß der Messias leiden muß) beginnt. Sie erwarten jetzt Macht- und Herrlichkeitserweise von ihrem Herrn, erwarten auch Macht und Ansehen für sich selbst und hören – seine Leidensankündigungen. Diese Tragik der Jünger ist von Markus meisterhaft herausgearbeitet.“ (58f)

Schon dass Jesus die Leidensankündigungen wiederholen muss, solle wohl „das anhaltende Unverständnis der Jünger“ (60) anzeigen, so wie auch die Wiederholung der Speisewunder und der Sturmstillung in der ersten Hälfte, „nur daß es sich dort noch um das Nichterfassen der Messianität Jesu an sich gehandelt hat, während jetzt das Mißverstehen seines Soseins als Messias aufgezeigt wird.“ (ebd.) Dass das Petrusbekenntnis – gegen die Meinung vieler Kommentatoren – tatsächlich eine Veränderung in der Auffassung der Jünger von Jesus markiere, zeige sich darin, dass von nun an „keine Spur mehr von der Kritik am Meister oder vom Unterschätzen des Meisters“ begegne, wohl aber „immer wieder die Zeichen der neu entstandenen Hoffnung und Erwartung“ (ebd.). Die Missverständnisse 9,34; 10,37 seien noch dadurch betont, dass sie „unmittelbar auf eine Leidensankündigung folgen“ (ebd.); darüber hinaus drücke sich die „große Hoffnung“ auch in 11,9f und 13,4 aus. Von dieser Erwartung her werde es begreiflich, dass die Jünger die Leidensankündigungen nicht begreifen können,

ebenso die der Auferstehung in 9,9f (ebd.). Auch dass die Jünger verhindern wollen, dass Kinder zu Jesus kommen (10,13; ähnlich auch 10,48) zeuge für ihre falsche Vorstellung von der Art der Messianität Jesu und stelle das genaue Gegenteil zu 1,37 dar:

„Damals meinte Petrus, Jesus sei es den Menschen schuldig, zu ihnen zu kommen. Jetzt meinen die Jünger, es sei unter der Würde des Messias, sich mit kleinen Kindern abzugeben“ (60f).

Das Missverständnis in 9,5, „die drei Jünger könnten den drei Himmlischen dienen“ (60), werde von Mk hingegen durch 9,6 entschuldigt (60), und auch 9,19 rede nicht vom Unglauben der Jünger (59): Beide Stellen passen Kuby offensichtlich nicht gut ins Konzept, weil die Jünger seiner These nach seit 8,29 Jesu einzigartige Stellung verstanden haben und an ihn glauben.

Wie die Blindenheilung von Bethsaida den ersten Unterabschnitt des zweiten Hauptteils (8,22–10,45) einleite, so die Heilung des blinden Bartimäus den zweiten (10,46–13,37), wenn auch der „Überschriftcharakter“ dieser Szene nicht so deutlich sei, wie bei den anderen Anfangsszenen. Einen thematischen Hinweis erblickt Kuby in der Anrede „Sohn Davids“, was auf den Einzug in die Stadt Davids und 11,9f hinweise (alles 61). Entsprechend fasst er die Kap. 11–13 unter dem Stichwort „Herrschaftsanspruch“ zusammen (63; vgl. 61f).

Der letzte Unterabschnitt ab 14,1 werde eingeleitet durch die Salbung in Bethanien (14,3–9). Hier habe Mk in 14,4, anders als Mt (vgl. Mt 26,8f), die ursprüngliche Referenz auf die Jünger entfernt, weil diese mittlerweile ja „Jesus als den Messias erkannt haben und ehren“ (62), und dasselbe gelte für den Schwertschlag 14,47 (vgl. Mt 26,51; Lk 22,49f; Jh 18,10), den Mk offensichtlich nicht übergehen konnte, weil er in der Tradition fest verankert war, den er aber anders als die übrigen Evangelisten nicht offen einem der Jünger zuschreiben wollte, weil diese seinem Konzept zufolge von seiner messianischen Vollmacht überzeugt gewesen seien (ebd.). Entsprechend sei auch ihr Verhalten in der Passion kein „Rückfall in das seit 8,22 verschwundene Nichtverstehen, nicht Herzenshärtingkeit, sondern fleischliches Ungenügen (14,32ff).“ (ebd.) Den „Schlußpunkt unter den großen Abschnitt vom endlichen und doch – in seiner Art – von Anfang an vergeblichen Messiasglauben der Jünger“ (62f) setze dann die Verleugnung (14,66–72). An ihrer statt würden am Ende dann die Frauen (15,47) und der „ehrbare Joseph von Arimathia“ (15,43) hervorgehoben (63).

Kuby scheint die Meinung zu vertreten, dass mit der Flucht 14,50 die Jünger den Glauben an die Messianität Jesu verloren haben und ihr Nichtbegreifen „wieder zu Unglauben und Herzenshärtingkeit geworden[.]“ sei (ebd.). Jedenfalls habe der Verfasser des sekundären Schlusses 16,9–20 dies wohl so verstanden und „gespürt, wie wesentlich dem Evangelisten dieses von Mc 14,50 an wieder zu Unglauben und Herzenshärtingkeit gewordene Nichtbegreifen seitens der Jünger gewesen ist; daher Mc 16,11 13f.“ (63).⁵⁷⁹

⁵⁷⁹ Wegen der Fortsetzung, in der Kuby bezweifelt, „[o]b damit die Intention des Evangelisten für das Buchende [...] getroffen ist“ (ebd.), bleibt unklar, ob der Rückfall in Unglauben und Herzenshärtingkeit nur die Meinung des Verfassers des Schlusses oder auch die des Evangelisten sein soll. Aber vermutlich bezieht sich Kuby

2. Fokus auf Christologie: Blütezeit (1961–1967)

Die 60er-Jahre stellen die Blütezeit der redaktionsgeschichtlichen Forschung dar. Insgesamt verschiebt sich das Interesse der Forschung von der Eschatologie zur Christologie, wodurch auch das Messiasgeheimnis noch stärker als zuvor in den Fokus rückt (vgl. für die Zeit bis 1967: Schreiber 1961; Burkill 1963, Strecker 1964; Schweizer 1965; Luz 1965). In dessen Schlepptau findet natürlich auch das Jüngerunverständnis weiterhin Beachtung. Auch in den nun vermehrt erscheinenden generellen Entwürfen zur Theologie des Mk wird das Jüngerunverständnis meist als Komponente des Messiasgeheimnisses begriffen (Schweizer 1964; Schreiber 1967; Schulz 1967; s. a. Conzelmann 1967; anders Trocmé 1963), ebenso in der Untersuchung Gnilkas zur Verwendung von Jes 6,9f bei den Synoptikern (Gnilka 1961). Gleichzeitig beginnt sich das Jüngerunverständnis nun aber auch von der fast ausschließlichen Bindung an das Messiasgeheimnis zu lösen: So erscheint 1961 mit dem Aufsatz „The Blindness of the Disciples in Mark“ von Joseph B. Tyson erstmals eine Untersuchung speziell zur Thematik des Jüngerunverständnisses. Dabei bestreitet Tyson, dass das Jüngerunverständnis ein Teil des Messiasgeheimnisses im engeren Sinne sei (vgl. a.a.O., 261f), und erklärt es stattdessen im Rahmen einer Polemik gegen Jerusalemer Christen. Unabhängig von Tyson erkennt auch Johannes Schreiber in dem schon genannten Artikel zur „Christologie des Markusevangeliums“ im selben Jahr (1961) im Jüngerunverständnis eine Polemik gegen die Jerusalemer Urgemeinde. Diese Position wird auch in der französischsprachigen Exegese jener Zeit (Trocmé 1963; Tagawa 1966) vertreten.

Dem Vielhauer-Schüler und späteren Bochumer Praktischen Theologen JOHANNES SCHREIBER (1961; 1967) kommt das Verdienst zu, als erster eine konsequent kreuzestheologische Auslegung des Messiasgeheimnisses geboten zu haben. Während sein Entwurf zum MkEv als Ganzes auf Ablehnung stieß, begegnen bei ihm eine Reihe von Gedanken, die die weitere Forschung stark beeinflusst haben. Z. B. findet sich bei ihm schon die Idee, dass die Christologie der Mk vorliegenden Erzähltradition „von θεῖος ἄνθρωπος-Anschauungen geprägt“ gewesen sei und dass Mk diese „mit Hilfe des Messiasgeheimnisses auf die Passion hin“ ausgerichtet habe (Christologie, 158). Anders als spätere Interpreten hält Schreiber dies aber nicht für eine Korrektur oder gar Polemik einer θεῖος ἄνθρωπος-Christologie, sondern als deren Bestätigung:

„Die Machttaten des θεῖος ἄνθρωπος werden durch Tod und Erhöhung des salvator salvandus in ihrer Bedeutung bestätigt, insofern nun am Kreuz der endgültige Sieg über die satanischen Mächte errungen wird, der in den früheren Machttaten immer nur für den Einzelfall sichergestellt werden konnte.“ (ebd.)

Fortsetzung nicht auf diesen einen Punkt, sondern auf den Charakter des Buchendes allgemein. Er vermutet, dass der Schluss des MkEv ursprünglich ein Bekenntnis analog zu 1,15 oder 8,29 enthalten habe (ebd.). Der Verfasser des sekundären Schlusses hätte demnach in Bezug auf das Jüngerunverständnis den Evangelisten richtig verstanden, nur dem Ganzen eine von diesem nicht intendierte Schlusswendung gegeben (nur Tadel statt z. B. Einsicht bezeugendes Bekenntnis).

Aus der Fülle an originellen Ideen dieses Autors beschränkt sich die folgende Darstellung auf die für das Messiasgeheimnis und das Jüngerunverständnis wesentlichen Punkte. Ausgeblendet werden insbesondere einige seiner Thesen, die auf generelle Ablehnung stießen und die sich durch seine gesamte Untersuchung ziehen, für die Darstellung seiner Positionen zum Messiasgeheimnis und Jüngerunverständnis aber vernachlässigbar sind: (1) die Annahme starker gnostischer Einflüsse auf die hellenistische Christologie des Mk, (2) die Annahme eines tiefgreifenden Symbolismus der Erzählung bis in kleine Details, vor allem in Bezug auf Zeit- und Ortsangaben, und damit verbunden (3) die Annahme, dass Mk Jesu Leidensweg in paradoxer Weise als die „Anabasis“ des Erlösers zum Kreuz als Ort der Erhöhung darstelle (vgl. ἀναβαλίω in 10,32f).

Sein Artikel „Die Christologie des Markusevangeliums“ (1961) beginnt mit einigen Bemerkungen zu den methodischen Grundsätzen der Redaktionsgeschichte (154f). Die Fortsetzung lässt allerdings nicht erkennen, dass er diesen auch streng Folge leistet. Denn im Folgenden bilden nicht die redaktionellen Verse des Mk den Ausgangspunkt seiner Untersuchung⁵⁸⁰, sondern eine religionsgeschichtliche Einordnung der mk Christologie aufgrund bisheriger Forschungsergebnisse, die als gesichert gelten (155ff; vgl. 159). Dies wird dann durch seine eigenen Beobachtungen bestätigt (159/162). Von dem so gelegten „Fundament“ (162) aus werden dann die christologischen Titel untersucht (162/166). Anschließend werden zwei weitere Motive behandelt, die sich „in das bisher gewonnene Bild“ (166) einfügen (166/170). Die weiteren Abschnitte sollen dann dazu dienen, „die religionsgeschichtliche Situation der markinischen Christologie“ (170; vgl. 172/173) zu präzisieren (173).

Ausgangspunkt bildet für Schreiber die religionsgeschichtliche Einordnung des MkEv nach Bultmann, demzufolge die Absicht des Mk

„die Vereinigung des hellenistischen Kerygma von Christus, dessen wesentlicher Inhalt der Christusmythos ist, wie wir ihn aus Paulus kennen (bes. Phil 2,6ff.; Röm 3,24) mit der Tradition über die Geschichte Jesu“⁵⁸¹

gewesen sei. In diesem Hinweis auf das „hellenistische Kerygma“ mit dem „Christusmythos“ in Phil 2,6ff entdeckt Schreiber den Generalschlüssel für das Verständnis des MkEv, denn „im Zentrum des hellenistischen Kerygma“ stehe „das Kreuz als das alles entscheidende Heilsereignis“ (156). Aus diesem Kerygma erkläre sich das Messiasgeheimnis:

„Nach Phil 2,6–11; 1. Kor. 2,8 geht der Erlöser in Verborgenheit wie ein Mensch über die Erde und wird deshalb von den Mächten, die ihn nicht erkennen, gekreuzigt. Eben dies besagt auch das Messiasgeheimnis.“ (156).

⁵⁸⁰ Allerdings hat Schreiber schon 1959 in seiner Dissertation „eine traditionsgeschichtliche Untersuchung von Mk 15,20b–41“ (so der Untertitel) vorgenommen, die die Grundlage für seine religionsgeschichtliche Einordnung des Mk (bzw. der von ihm verwendeten Traditionen) gelegt hat (zu seiner Analyse des Kreuzigungsberichts siehe ders., Christologie 157 FN 5; Theologie, 22–82). Insofern werden die Ergebnisse seiner Dissertation in dem Artikel vorausgesetzt.

⁵⁸¹ Bultmann, Geschichte, 372f, zitiert bei Schreiber, Christologie, 155f (der dabei „Christusmythos“ zu „Christusmythos“ verschreibt).

Denn auch im MkEv

„bleibt der Erlöser in der Darstellung des Markus unerkant bis zu seinem Tode, um durch diesen Tod [...] seine Erhöhung und den Sieg über die Mächte zu gewinnen.“ (157)

Auf diese Weise bietet Schreiber eine religionsgeschichtliche Erklärung des Messiasgeheimnisses, mit der dieses dann auch inhaltlich neu bestimmt wird. als Verborgenheit des Erlösers vor den „Mächten“, die ihn deshalb kreuzigen, aber paradoxerweise gerade dadurch erhöhen und damit ihr eigenes Gericht besiegeln. Schreiber interpretiert das Messiasgeheimnis m. W. dadurch als erster Exeget überhaupt streng kreuzestheologisch.

Auch den „Jüngerunverstand“ kann Schreiber aus dem Christusmythus der hellenistischen Gemeinde des Mk heraus in das so verstandene Messiasgeheimnisses integrieren: Indem die Jünger „den Erlöser letzten Endes ebensowenig wie die Außenstehenden [verstehen] (9,5f. 10ff.; vgl. 6,52 8,17 mit 3,5)“ (157), partizipieren sie an der „Verblendung der Menschen unter der Herrschaft der Mächte“ (ebd., vgl. 169f). Entsprechend werde Petrus „Satan“ genannt, „weil er [...] den nach Phil 2,8 notwendigen Gehorsam des Erlösers bis zum Tod am Kreuz verhindern will“ (157).

Nun kreuze sich in der Jüngerdarstellung des Mk das Motiv von der „Verborgenheit des Erlösers vor der Welt“ (= das Messiasgeheimnis) (169) mit einem weiteren, nämlich dem der „Verbundenheit von Erlöser und Erlösten“ (167). Daraus ergäben sich Widersprüche in der mk Darstellung wie in 4,11.13 oder 8,29.32f, wo die Jünger sich zunächst von den Außenstehenden unterscheiden, um im nächsten Moment genauso unverständig wie diese zu sein (169). Die Jünger spielen im MkEv also mindestens zwei Rollen: als Repräsentanten der verblendeten Menschheit *und* der Gläubigen. Den Bezug auf die Gläubigen (= der Leser; die mk Gemeinde) sieht Schreiber darin gegeben, dass „Markus an vielen [...] Stellen die Begleitung Jesu über den Kreis der (zwölf) Jünger hinaus absichtlich weit und unbestimmt faßt“ (1,36; 3,13; 4,10; 8,34; 10,32; 11,8f; 15,41) (168; vgl. ebd. FN 4): Dabei habe Mk das Messiasgeheimnis (mit der Rolle der Jünger als Teil der verblendeten Menschheit) dem Verbundenheitsmotiv (mit der Rolle der Jünger als Gläubige) mit Hilfe des Jüngerunverständnisses „über[ge]ordnet“, und das aus zwei Gründen:

(1) weil nur so die Botschaft vom Kreuz recht zur Geltung komme:

„Erst nach und auf Grund der Erhöhung Jesu [die bei Mk mit dem Kreuz zusammenfalle; eig. Anm.] ist die Gemeinschaft der Glaubenden mit dem Sohne Gottes möglich, weshalb im irdischen Leben Jesu diese Gemeinschaft vor seiner Erhöhung nur unter dem Schleier des Messiasgeheimnisses und unter der Belastung menschlichen Unverstandes und menschlicher Sündhaftigkeit dargestellt werden kann.“ (169)

und (2)

„weil auch nach der Erhöhung Jesu der Glaubende (der Leser des Evangeliums) bis zur endgültigen Erlösung (13,27) von der Blindheit des Unglaubens und der Furcht vor der Kreuzesnachfolge ständig bedroht bleibt (vgl. 8,32; 10,32; 14,50; 66–72)“ (ebd.).

Demnach kommt dem Jüngerunverständnis eine doppelte Funktion zu: eine kerygmatische und eine paränetische [eigene Formulierungen]: Insofern *niemand* vor und abgesehen vom

Kreuz Jesus recht erkennen kann, trägt das Jüngerunverständnis zur mk Verkündigung vom Kreuz als dem zentralen Heilsgeschehen bei; insofern es *auch die Jünger* sind, die in der Blindheit verharren und in der Kreuzesnachfolge scheitern, illustrieren sie dem Leser, dass auch er blind sein und in der Nachfolge scheitern kann.

Etwas überraschend weist Schreiber gegen Ende seines Aufsatzes einer Reihe von Jüngertexten noch eine weitere Funktion zu: Aufgrund verschiedener Beobachtungen⁵⁸² behauptet Schreiber, dass „Markus als Hellenist gegen die judenchristliche Theologie der Urgemeinde und speziell gegen Petrus polemisiert“ habe (177). Bei der Verklärung und dem anschließendem Gespräch (9,2–13) würden Petrus, Jakobus und Johannes „[d]ie Führer des Judenchristentums“ (177) repräsentieren. Ihr Disputieren in 9,10 zeige, dass sie die mk Anschauung von der Auferstehung (nach Schreiber: „den Gekreuzigten als Erhöhten *sehen*, so wie er bei der Verklärung war, und zwar ohne jene Blindheit und Furcht, die Petrus bei der Verklärung an der rechten Erkenntnis hindert“, 174) nicht verstehen, weil sie „verblendet (vgl. 9,5f.)“ und „in jüdischen Auferstehungsanschauungen befangen sind“ (9,11) (ebd.). Der Ausblick ist hart: „Die Flucht der Jünger (14,50) schließt sie vom Heil aus“ (176); „Der Erhöhte wird sich bei seiner Wiederkunft des Petrus schämen, so wie Petrus sich vorher des Gekreuzigten geschämt hat“ (vgl. 14,66–71 mit 8,38) (177). Selbst 14,28 und 16,7 seien „eine polemische Botschaft des Erhöhten an die palästinensischen Judenchristen in Jerusalem“ (ebd.), die sie auffordere, in das „Galiläa der Heiden“ zu ziehen (176ff).

In seiner Monographie „Theologie des Vertrauens“ von 1967 hat Johannes Schreiber seine Positionen im Wesentlichen bestätigt und näher begründet. Darin wird nun auch noch deutlicher, worin nach Schreiber der Unverstand der Jünger besteht: in „der Angst vor dem Leiden“ (197) und damit in der Ablehnung des Kreuzes und der Kreuzesnachfolge (vgl. ebd.). Er begründet dies mit der Darstellung der Jünger „von 8,27 an“ (ebd.). Zwar trete mit dem Messiasbekenntnis in 8,29 keine Besserung im Verstehen der Jünger ein – Schreiber verweist auf 8,32f (ebd.) –, dennoch liege „ein wirklich bedeutsamer Einschnitt im Markusevangelium vor“ (191); denn mit der nun einsetzenden „christologischen Belehrung und dem Leidensweg“ erfahre „man den Grund für den Jüngerunverstand deutlich [...], der aus früheren Stellen immer nur indirekt zu erschließen war“ (197): Es handele sich um einen „Unverstand gegenüber der Sendung Jesu“, welcher „als Werk des Satans mit der Angst vor dem Leiden identisch ist“ (ebd.):

„Petrus will nicht, daß Jesus leidet (8,32). Alle Jünger fürchten sich, den zum Leiden entschlossenen Erlöser zu fragen (9,32). Jesu Gefolge auf dem Leidensweg fürchtet sich (10,32).“

Dazu geselle sich, dass die Jünger nicht dienen, sondern herrschen wollen (9,33–35; 10,35–45). Wie 8,33 und die Passionsgeschichte offenbare, stehe hinter dieser Angst und dem Unverstand der Satan, der „Jesu Anabasis zum Kreuz“ verhindern will (197f). Entsprechend steigere sich der Jüngerunverstand sogar zum Ende hin:

„Da die stärkeren Formulierungen am Ende des Leidensweges nach der dritten

⁵⁸² Siehe die von Schreiber zusammengetragenen Verweise innerhalb seines Aufsatzes in 177 FN 1.

Leidensweissagung stehen, ergibt sich, daß der Unverstand der Zwölfe wächst, je näher das Passionsgeschehen heranrückt.“ (200)

„Stärker“ bezieht sich hier auf den Vergleich von 9,33–35 mit 10,35–45 (vgl. ebd.). Mit Lohmeyer hält Schreiber 10,38 dabei für „fast so scharf wie die Frage in 7,18 oder 8,21“ (ebd.)⁵⁸³, der Unverstand werde gegen Ende des Wegabschnitts also deutlich herausgestellt. Tatsächlich finde „die Verblendung“ der Jünger „[i]n den Machenschaften des Judas, der Flucht aller Jünger und der Verleugnung des Petrus [...] ihren Höhepunkt“ (200). Als „Konsequenz“ der Verblendung erführen sie in 16,8 „nichts vom Ostergeschehen“ (200; vgl. 113f). Wie schon 1961 deutet Schreiber diese Darstellung der Jünger als Teil einer Polemik gegen Judenchristen. Am Schluss dieses Evangeliums stehe keine Rehabilitierung der Jünger, sondern ihr Ungehorsam (vgl. 107). Zwar ergehe in 16,7 „noch einmal“ an den „unverständige[n] Judenchrist Petrus [...] mitsamt seinen Genossen“ der Ruf in die Nachfolge, „freilich [...] erfolglos“ (100f).

Die Jünger stehen bei Schreiber also keineswegs (oder nur in zweiter Linie) für die historischen Jünger, sondern in erster Linie für die theologischen Gegner des Mk. Dies fügt sich in die grundsätzliche Anschauung Schreibers vom literarischen Charakter des MkEv, da dieses auch in vielen anderen Details, vor allem in den Orts- und Zeitangaben, einen tiefgründigen Symbolismus enthalte.

Unabhängig von Schreiber entdeckt auch JOSEPH B. TYSON („The Blindness of the Disciples in Mark“, 1961) im MkEv eine Polemik gegen die Jerusalemer Gemeinde, wobei er das Verhältnis von Jüngerunverständnis und Messiasgeheimnis wesentlich anders als jener bestimmt: „Die Blindheit der Jünger“ stelle kein echtes Element des Messiasgeheimnisses dar. Denn es sei nicht so, dass die Jünger die wahre Natur Jesu erkannt hätten und dieses Wissen nicht verbreiten sollten, sondern Mk wolle sagen, dass sie eine falsche Vorstellung von seinem Wesen (*nature*) gehabt hätten (261f). Im ganzen MkEv gebe es viele Fälle von Jüngerblindheit: Sie verstünden nicht die Sturmstillung 4,41; die Speisung der 5000 (6,52); Jesu Haltung gegenüber Kindern (10,13ff); das Wort über den Eingang der Reichen in das Himmelreich (10,23) und die Gleichnisse (4,1–20, 33f) (262). Vor allem sei das Missverstehen der Jünger mit den Leidensankündigungen verbunden (vgl. 8,32f; 9,32.34; 10,37f). Hier entdeckt Tyson zwei spezifische Formen von Unverständnis:

„(1) no understanding of the necessity of Jesus’ sufferings; and (2) no understanding of their own position in the community” (ebd.).

Tyson folgert daraus, dass die Jünger das Wesen der Messianität Jesu völlig verkannten, indem sie sich diese nicht als eine leidende (*suffering*), sondern als eine königliche (*royal*) Messianität mit Vorteilen für sich selbst vorstellten (ebd.). Die einfachste Erklärung für eine derartige Schilderung des Missverstehens der „Position“ Jesu durch die Jünger sei ihm zufolge, dass Mk sich eines bedeutsamen Unterschieds zwischen seinem eigenen Standpunkt und dem „der Jünger“ bewusst gewesen sei (263). Tyson verlässt hier die Ebene der

⁵⁸³ Schreiber zitiert hier (a.a.O.) Lohmeyer, Evangelium des Markus, 222.

intradiegetischen Deutung, indem er ohne weitere Erläuterungen eine ungebrochene Kontinuität zwischen dem Missverständnis der Jünger in dem Evangelium und dem Standpunkt derselben Jünger in der realen Welt des Mk behauptet. Aufgrund dessen postuliert er auch eine Kontinuität zwischen ihrer nachösterlichen Verkündigung und entsprechenden Angaben im Evangelium über ihre zukünftige Predigtstätigkeit: Wenn 9,9 signalisiere, dass die Jünger erst nach der Auferstehung die Messianität Jesu verkündigt hätten, dann verweisen die Leidensankündigungen auf die Art der Messianität, die sie von da an predigten (ebd.):

„It would be a preaching which (to Mark) did not take full account of the necessity of suffering.“ (263)

Dass dem die erste Predigt der Jünger historisch entsprochen habe, zeige die Predigt des Petrus in Act 2:

„Here is no attempt to explain the necessity of the death of Jesus. It is simply treated as an historical fact which illustrates the cruelty and stupidity of the Jewish authorities. But there is no hint that the death is necessary for the Messiahship. The very opposite is the more nearly true. Jesus is the Christ in spite of, not because of, the death.“ (264)

Indem er auf dieses Defizit der Jünger hinweise, „verurteile er sie zu einem gewissen Grade“ („Mark is, to some extent, condemning them“ ebd.). Mk müsse sich auch bewusst gewesen sein, dass er etwas in die christliche Überlieferung einführe, das nicht Teil der Jüngerpredigt gewesen sei (ebd.). Die Betonung der Notwendigkeit der Leiden teile Mk mit Paulus (ebd.).⁵⁸⁴

Das zweite Unverständnis-Element, dass sie ihre eigene Rolle in der Gemeinschaft missverstehen, finde sich im Anschluss an die zweite und dritte Leidensankündigung in 9,33–37 und 10,35–45 (ebd.): Statt Jesu Tod zu verstehen, diskutieren sie ihre eigene Bedeutung. Eine solche Frage nach dem Rang könne aber nur aufgekommen sein, wenn sie Jesus als „königlichen“ Messias betrachtet hätten (265). Es gebe nichts, was dagegen spreche, dass die ersten Jünger auch nach der Auferstehung noch diese Vorstellung gehabt hätten: Sie glaubten, dass Jesus zwar während seines Lebens nicht diese messianischen Funktionen ausgeübt habe, aber er jetzt der Christus sei und bald komme, sein Königreich aufzurichten (ebd.; vgl. Act 1,6f). Dazu passe, was über die Jerusalemer Gemeinde durch Hegesipp (überliefert bei Eusebius) bekannt sei, dass dort eine Art Familiendynastie errichtet wurde. Durch Paulus sei außerdem bekannt, dass es dort einen Machtkampf gegeben habe, indem versucht wurde, Paulus klein zu halten, weil er kein Apostel Jesu zu dessen Lebzeiten gewesen war, und dass die Leiter dieser Gemeinde die Beschneidung und Beachtung der Speisevorschriften von den Heidenchristen forderten (alles ebd.). Diese Gruppe hatte kein wirkliches Interesse an der Heidenmission. Sie glaubte an die baldige Wiederkunft von Jesus als König von Juda und vertrat somit ein nur leicht modifiziertes Judentum (266). Deren Standpunkt werde im Evangelium von den Jüngern repräsentiert (ebd.). Mk sei sich hingegen bewusst, dass der Tod

⁵⁸⁴ Tyson hält einen direkten Einfluss des Paulus auf Mk für wahrscheinlich, Mk könnte aber auch das galiläische Urchristentum im Gegensatz zum Jerusalemer repräsentieren (a.a.O., 267). Mit seiner Überwindung des Nationalismus vertrete Mk bereits den Standpunkt der späteren Mehrheitskirche (268). Dass Mk es nötig habe, die Autorität und Theologie der Jerusalemer Kirche herauszufordern, zeige, dass die Jünger zu seiner Zeit noch immer über ein hohes Prestige, wenn nicht sogar über Autorität, verfügten (ebd.).

Jesu Heilsbedeutung hat (vgl. 10,45) und dass Jesu Messianität nicht einfach eine nationalistische, königliche Messianität sei. Deswegen habe er die Sohn-Davids-Theologie abgelehnt (vgl. 12,35–37), darauf hingewiesen, dass Jesu Familie kein Verständnis für ihn hatte (3,21.31–35; 6,2f) und die Jünger in dümmlicher Weise nach Autorität gestrebt hätten (vgl. 9,33ff; 10,35ff). Er scheine auch damit zu rechnen, dass seine Leser den Gegensatz zwischen seinem eigenen Standpunkt und dem der ersten Jünger und der Familie Jesu bemerken würden. Deswegen habe er ihnen hierfür eine Erklärung geboten:

„therefore, he must give some explanation for it. His explanation is that the disciples did not understand, even though Jesus many times tried to explain it to them.“ (267)

Das Jüngerunverständnis sei also ein Kunstmittel, mit dem Mk plausibilisiere, wieso der Standpunkt der historischen Jünger Jesu der falsche und sein eigener, obwohl erst später in die Tradition eingefügt, der richtige ist. Damit führt Tyson neben der polemischen – zumindest für die expliziten Jüngerunverständnis-Texte – noch eine zusätzliche Funktion ein, die man als apologetisch bezeichnen könnte, weil sich Mk mit der Auskunft des Nichtverstehens der Jünger gegen den Vorwurf absichere, dass seine Sicht der Gemeinde-Tradition widerspreche. Diese Funktion geht bei Tyson mit der polemischen allerdings Hand in Hand, da es ja gleichzeitig diese Sicht der Gemeinde-Tradition ist, gegen die Mk polemisiere.

Ganz anders interpretiert JOACHIM GNILKA (1961) die Jüngerunverständnis-Texte im Rahmen seiner Untersuchung zur Funktion von Jes 6,9f in der Theologie der Synoptiker⁵⁸⁵ als Teil des Messiasgeheimnisses. Gemäß der Parabeltheorie (Mk 4,11f) seien „die um ihn mit den Zwölfen“ die „Empfänger des ‚Geheimnisses‘“. Mit dieser Umschreibung sei „eine Jüngergruppe gemeint, die über die Apostelschar hinausgreift“ (alles Verstockung, 29). In Mk 4,34 werde die „Übergabe des ‚Geheimnisses‘“ an diese Jünger „als ἐπίλυσις gekennzeichnet“. Aus dem Objekt πάντα (V. 34; vgl. V.11) schließt Gnilka, dass diese „Auflösung“ sich nicht nur auf die Gleichnisse bezogen habe und daher auch nicht nur in Form der Gleichnisdeutung vonstatten gegangen sei. Vielmehr bedeute es:

„Jesus löste alles auf, d. h. er erschloß den Jüngern Inhalte, die deren Einsicht übertrafen oder die ihnen nur schwer oder durch Deutung einsichtig wurden“ (31)

Die „Auflösung“ und somit die Übergabe des Geheimnisses vollziehe sich also angesichts der Inhalte, die von den Jüngern nicht oder nicht sofort verstanden wurden. Entsprechend fügt Gnilka an diese Stelle einen knappen Überblick über die mk Jüngerunverständnis-Texte ein (31–34). An Jüngerunverständnis-Belegen listet Gnilka 4,13.40f; 6,52; 7,18; 8,17–21; 9,32 auf (vgl. 33)⁵⁸⁶ und weist mit Hilfe des synoptischen Vergleichs (vgl. 31–33) nach, „daß gerade Markus die Unverständigkeit der Jünger in besonderer Weise herausgestellt hat“ (33).

⁵⁸⁵ Joachim Gnilka, Die Verstockung Israels. Isaias 6,9f in der Theologie der Synoptiker.

⁵⁸⁶ Gnilka differenziert terminologisch nicht zwischen „Verstockung“ und „Unverständnis“ und bezeichnet diese Belegstellen daher auch als „Verstockungsaussagen“ (33). – Zusätzlich zu diesen wird im Zusammenhang mit

Um die Intention des Evangelisten „mit diesem Zug“ zu erfassen, müsse man erkennen, dass das Jüngerunverständnis in zwei deutlich unterscheidbaren „Reihen von Verstockungsaussagen“ vorliege:

„[D]ie einen erscheinen als glossenartige Bemerkungen (6,52; 9,32), die anderen als Jesus-Worte (4,13.40f; 7,18; 8,17–21)“ (ebd.).

Erstere [!] seien „tadelnder, vorwurfsvoller“ (ebd.), letztere hingegen

„alle in Frageform gehalten, nie feststellend. Dadurch büßen die Vorwürfe, die als Aussagesätze ebenso scharf wären wie die Glossen, manches von ihrer Strenge ein.“ (ebd.)

Bei ihnen handele es sich um katechetische Fragen, wie sie anderenorts auch ohne tadelnden Unterton im Ev begegnen würden (ebd., mit Verweis auf Mk 4,21; 8,19f). In ihrer Interpretation schließt Gnilka sich Cerfaux⁵⁸⁷ an: Sie seien ein „Lockmittel“, um die Jünger „zu einem tieferen Verständnis von Jesu Tun und Reden zu bewegen“. So erscheine „Jesus [...] als kluger Pädagoge, der das »Geheimnis« dem Jünger nach und nach erschließt“. Entsprechend ereigne sich die „Übergabe des »Geheimnisses« in einer Art Unterricht, der an ein Wort oder eine Machttat Jesu anknüpft und den Einzuweisenden schrittweise in das Verstehen einführt“ (alles ebd.).

Anders verhalte es sich mit den Unverständnis konstatierenden Bemerkungen des Evangelisten: Wenn Mk in 6,52 auf die „Verstocktheit der Jünger“ (ebd.) explizit hinweist, so unterstreiche er damit „den freien Gnadenwillen, [...] mit dem Gott sein »Geheimnis« nicht jedem anvertraut, mit dem Jesus wählt, »wen er selbst will« (3,13) (34). Die *πώρωσις τῆς καρδίας* (6,52; 8,17) beziehe sich im Kontext „nicht so sehr auf eine willentliche Verhärtung, sondern auf eine moralische Blindheit⁵⁸⁸, eine anhaltende Unfähigkeit im Verstehen“ (32; vgl. 33 zu 8,17).

der „Verständnislosigkeit der Jünger gegenüber dem Leiden Christi“ auch auf Mk 8,33 (ebd.) sowie in einer Fußnote auf Mk 10,35 und auf „den scharfen Jüngertadel“ 16,14 hingewiesen; letzterer stamme zwar nicht von Mk, „reih[e] sich aber gut in die übrigen Verstockungsaussagen des Evangeliums ein“ (a.a.O., 33 FN 19).

⁵⁸⁷ Siehe dazu S. 269f. Die Darstellung von Gnilka, a.a.O., 33f, erweckt den Eindruck, als habe Cerfaux die pädagogisch-rhetorische Funktion des fragenden Tadels auf alle Jüngerunverständnis-Texte angewandt und somit die Jüngerverstocktheit, die Mk 6,52 eindeutig belege, nur als eine „rein theoretische“ (a.a.O., 34) aufgefasst. Dass dem nicht so ist, wurde bereits oben (S. 269f) gezeigt. Tatsächlich interpretiert Cerfaux Mk 6,52 wie Gnilka gnadentheologisch, wenn er schreibt: „L’*évangéliste explique que les Apôtres sont incapables, par eux-mêmes, de cette intelligence profonde*“ (Cerfaux, *L’aveuglement*, 13). Der Unterschied zwischen beiden Exegeten besteht – abgesehen von der unterschiedlichen Bestimmung des Offenbarungsinhalts – hauptsächlich darin, dass Gnilka die mk Offenbarungstheologie „prädestinatianisch“ (Verstockung, 83, vgl. 34), Cerfaux hingegen synergistisch deutet (vgl. *L’aveuglement*, 12f).

⁵⁸⁸ Gemeint ist eine nicht willentlich verursachte und daher auch nicht boshafte (vgl. S. 33 zu 8,17) „geistige Blindheit der Jünger“ (33) in Bezug auf die Moral. Die Näherbestimmung der Blindheit als „moralisch“ (32 zu 6,52) ist bei Gnilka ein Fremdkörper, der vermutlich versehentlich stehen blieb. Der Begriff „moralische Blindheit“ stammt aus dem Kommentar von Vincent Taylor, *St. Mark*, 331 („moral blindness“), wie auch weitere Formulierungen und Gedanken im Text (siehe unten), was Gnilka aber an Ort und Stelle nicht kenntlich gemacht hat. Taylor selbst hat den Begriff aus dem Exkurs „*On πώρωσις and πῆρωσις*“ von J. A. Robinson (in ders., *Ephesians*, 266) übernommen., was an Ort und Stelle aber ebenfalls nicht kenntlich gemacht ist (!).

Letztlich bezögen sich sämtliche Verstockungsaussagen über die Jünger auf das „Geheimnis des Reiches Gottes“ (33f; zu Mk 9,32 siehe 39): Die Fragen Jesu verweisen darauf, dass die Übergabe des Geheimnisses „als schrittweises, immer wieder durch meist tadelnde Fragen vorwärtsgetriebenes Erschließen des tieferen Gehaltes dessen, was die Jünger sehen und hören“ (34) erfolge, die Glossen des Evangelisten hingegen darauf, dass „die Schwerfälligkeit im Begreifen, das Unverständnis [...] auf seiten des Menschen vorhanden sein [müssen], wenn es sich um das »Geheimnis« handelt“ (34), und verweisen somit auf den Gnadencharakter dieser Offenbarung an die Jünger.

Um den Inhalt des den Jüngern anvertrauten Geheimnisses zu ermitteln, untersucht er die Stellen, an denen Jesus oder der Evangelist die Jünger tadeln, noch einmal genauer (34–43).

Bei *Robinson* hatte der Begriff bei der Bestimmung der Bedeutung von *πώρωσις* zu Eph 4,18 seinen ursprünglichen und angemessenen Platz. Zu Eph 4,18 bemerkte er:

„Here the deadness or insensibility of the heart stands between the darkening of the understanding and the loss of feeling or moral sense which produces despair or recklessness. **Moral blindness**, not contumacy, is meant.“ (Ephesians, 266; eig. Herv.)

Dies übertrug *Robinson* dann auf Mk 8,17:

„Here the close connection with the ‘unseeing eye’ favours the interpretation ‘**moral blindness**’. Indeed, ‘hardness’ suggests a **wilful obstinacy**, which could scarcely be in place either here or in vi 52.“ (ebd.; eig. Herv.)

Letzteres wird von *Taylor*, *St. Mark*, 366 zu Mk 8,17 korrekt zitiert. Auf S. 331 (zu Mk 6,52) wird allerdings nicht ersichtlich, dass die Begriffe „moral blindness“ und „wilful obstinacy“ aus *Robinson* stammen. *Taylor* verweist dort aber summarisch auf die entsprechende Abhandlung von *Robinson*. Der Text von *Taylor* zu Mk 6,52 lautet:

„A failure to perceive akin to **moral blindness** rather than **wilful obstinacy** seems to be in mind. Cf. the renderings of the versions: *obcaecatam* f l vg, *obtusum* a b d, [...]“ (*St. Mark*, 331; eig. Herv.)

Den Hinweis auf die lateinischen Übersetzungen enthielt schon *Robinson*, a.a.O., 268, allerdings vermerkte dieser zu *obcaecatam* nur „f vg“, zu *obtusum* hingegen „a b c d i r (ff *contusum*)“.

Vgl. damit nun *Gnilka*, *Verstockung*, 32:

„Das Verbum *πωροῦν* [...] bezieht sich in unserem Zusammenhang 6,52 nicht so sehr auf eine willentliche Verhärtung, sondern auf eine moralische Blindheit, eine anhaltende Unfähigkeit im Verstehen. Das wird erwiesen durch Vers 52a, der ausdrücklich das Unverständnis anzeigt, ferner durch vg f l a b d, die *πεπωρωμένη* mit *obcaecatam* bzw. *obtusum* übersetzen [FN 16].“ (eig. Herv. Unterstreichung von wörtlicher Übernahme bzw. Übersetzung; Unterpunktung bei veränderter Reihenfolge)

FN 16 enthält keinen Verweis auf *Taylor*, *St. Mark*, 331 (auch nicht auf *Robinson*, den *Gnilka* überhaupt nicht erwähnt), sondern ergänzt die Informationen des Haupttextes mit den lateinischen Übersetzungen und griechischen Varianten zu *πώρωσει* in 3,5 und verweist hierzu korrekt auf *Lohmeyer*, *Markus* 70 FN 1 und *Taylor*, *St. Mark*, 223 zu Mk 3,5.

Die Auswahl und Reihenfolge der zitierten Handschriften beweist, dass *Gnilka* nicht von *Robinson*, sondern von *Taylor* abhängig ist. Er übernimmt von *Taylor* nicht nur die Formulierungen „moralische Blindheit“ und „willentliche Verhärtung“ als wörtliche Übersetzungen von „moral blindness“ und „wilful obstinacy“, sondern auch den Gedanken, dass es sich in 6,52 nicht um „willentliche Verhärtung“, sondern um etwas anderes handele, was *Taylor* allerdings anders als *Gnilka* (und *Robinson*) nicht mit „moralischer Blindheit“ identifiziert, sondern mit einem „Versagen wahrzunehmen (oder: zu begreifen)“ (failure to perceive), das mit einer „moralischen Blindheit“ „verwandt“ (akin) sei. Darüber hinaus entnimmt *Gnilka* auch einen Teil der Begründung dieser These aus *Taylor*, nämlich dass die Übersetzungen der lateinischen Versionen ein solches Verständnis von *πώρω* nahelegen.

Gnilka differenziert dabei zwischen dem Tadel der „Verstocktheit und des Unglaubens“ (38) auf der einen Seite (4,36–41; 6,45–52; 8,14–21) und dem „im Anschluß an ein Gleichnis“ (39) mit angefügter Deutung (4,13–20; 7,18–23) auf der anderen. Bei ersteren gehe es „immer um ein tieferes Verständnis der Person Jesu“ (38), bei den Gleichnissen und anderen privaten Jüngerbelehrungen wie 9,28f; 10,10–12; 13,3ff (vgl. 42f) hingegen um „wesentliche Inhalte seiner neuen Lehre“ (43), die Mk aber ebenfalls immer „mit dem Dunkel des »Geheimnisses«“ (44) umgeben habe. Auch in diesen Belehrungen gehe es um die Gottesherrschaft, „nicht nur [um] ihren mit Jesus gegebenen Anbruch, sondern auch [um] die mit ihr erfolgende Umwertung der Werte“ (44). Während es sich bei dem „Geheimnis des Reiches Gottes“ in 4,11 im engeren Sinn zunächst nur um den in Jesu Wirken gegenwärtigen Anbruch der Gottesherrschaft handele (ebd.), weite sich die Bedeutung des Geheimnisses im Laufe des Evangeliums. Vor allem aber ruhe letztlich „alles andere“, also auch das „Geheimnis der Gottesreiches“ auf dem Geheimnis der Person Jesu, dass „der das Reich Gottes Kündende der Messias ist“ (alles ebd.).

Dieses Persongeheimnis hätten die Jünger schon bei den Brotvermehrungen und dem Wandeln auf dem See verstehen sollen. Da Gnilka den Kommentar 6,52 als einen Tadel der Jünger durch den Evangelisten auffasst, wendet er sich gegen die Meinung, dass „die Jünger Jesus bis nach der Auferstehung nicht verstehen durften“ (35).⁵⁸⁹ Vielmehr

„vermochten [die Jünger] zwar nur schwer zu verstehen, aber sie sollten nach dem Willen Gottes schon in der Schule Jesu allmählich in das »Geheimnis« eingeweiht werden, wobei freilich die letzte Erfüllung der Zeit nach der Auferstehung vorbehalten blieb.“ (35; im Orig. Petit)

Somit ist Gnilka vielleicht der erste Exeget, der sich nach Wredes vernichtender Kritik an dieser Auslegung⁵⁹⁰ nicht nur den Gedanken der Jüngererziehung (so auch schon Cerfaux), sondern auch den einer allmählichen Entwicklung im Verstehen der Jünger wieder zueigen macht.

Auch „die Warnung vor dem Sauerteig und das daran anknüpfende Gespräch über die Brotwunder“ (8,15.16–21) solle den Jüngern „den Weg öffnen für das Verständnis des »Geheimnisses«“ (38). Darüber hinaus warne der Sauerteig-Spruch 8,15 die Jünger vermutlich vor politisch-nationalen Ambitionen und somit vor einem falschen Messiasbild (37f). Beim „Brot“ könnte Mk auch an die Eucharistie gedacht haben⁵⁹¹, in erster Linie handele es sich aber um das „Geheimnis seiner Person“, in das die Jünger, wie die Fortsetzung zeige, eingeführt würden (38). Die Blindenheilung (8,22–26) „[deute] dem Leser [...] [an], daß die Jünger jetzt sehend werden für das »Geheimnis«“ (38; vgl. 37). Tatsächlich bedeute das Messiasbekenntnis des Petrus „einen entscheidenden Schritt vorwärts im Jüngerunterricht“ (38): Sie haben den Messias erkannt. Damit ende der Vorwurf der

⁵⁸⁹ So Branscomb, Mark, 118 (vgl. Gnilka, Verstockung, 35 FN 33).

⁵⁹⁰ Vgl. Wrede, Messiasgeheimnis, 42f.93.108f.260ff.

⁵⁹¹ Gnilka (ebd., 38) referiert hierzu u. a. die Meinung Taylors (St. Mark, 364), der die Perikope aktualisierend interpretiert: Die Jünger „were prototypes of many Christians in the writer’s day who, like those at Corinth, had no true understanding of the κυριακὸν δέειπνον (1 Cor. xi. 20)“ (ebd.).

Verstocktheit, denn 8,33 sei traditionell, und auch 9,32 halte Mk sich „mit dem Tadel zurück“ (alles 39; letzteres steht aber in Widerspruch zu S. 33, wo er behauptet hat, dass die Worte des Evangelisten in 6,52; 9,32 vorwurfsvoller seien als die Worte Jesu). Allerdings verstünden die Jünger zu diesem Zeitpunkt den Messias noch nicht im Sinne Jesu, „befreit von allen nationalen, politischen Einstellungen“ (38). Von jetzt an werde „den Unverständigen das Bild des leidenden Messias erschlossen“ (39). Denn

„[d]ie volle Erfassung dieses Messiasbildes [...] war den Jüngern und auch dem Petrus erst nach Kreuz und Auferstehung möglich.“ (39)

Dass die Jünger nach „Kreuz und Auferstehung“ dies dann im vollen Umfang tatsächlich begriffen haben, ist für Gnilka anscheinend selbstverständlich – zumindest problematisiert er ihr nachösterliches Verständnis, so weit ich sehe, nicht weiter. Auf diese Weise zeichnet er das Bild eines kontinuierlichen Fortschritts der Jünger im Verstehen des Persongeheimnisses Jesu.

Letztendlich dient die Behandlung des Jüngerunverständnisses bei Gnilka hauptsächlich dazu, die These von der Bedeutung von 4,11 für die „Gestaltung“ des MkEv zu erweisen (187).⁵⁹² Das Jüngerunverständnis widerspreche der Parabeltheorie keineswegs. Um dies zu zeigen, liest Gnilka das Jüngerunverständnis in seine Auffassung von der allmählichen „Übergabe des ‚Geheimnisses des Gottesreiches‘“ an die Jünger (Mk 4,11.34) ein. Das Geheimnis des Gottesreiches, „daß das Reich Gottes mit Jesus, dem verborgenen Messias, bereits in diese Zeit eingebrochen ist“ (44) wiederum basiere auf dem der Messianität Jesu. Auf diese Weise verankert Gnilka das Jüngerunverständnis in der Parabeltheorie und diese wiederum im Messiasgeheimnis. Auf eine nähere Erklärung des Messiasgeheimnisses verzichtet Gnilka im Rahmen dieser Untersuchung zur Verstockung Israels jedoch. Die Schweigegebote werden nur einmal ganz kurz gestreift (80); in einer Fußnote wird hierzu summarisch auf die Darstellung Sjöbergs sowie dem Mk-Kommentar von J. Schmid hingewiesen. Gnilka dürfte 1961 daher mit Sjöbergs apokalyptischer Menschensohn-Erklärung des Messiasgeheimnisses sympathisiert haben. Dazu passt die bei beiden im Wesentlichen identische Bestimmung der Bedeutung der Parabeltheorie für das MkEv. Beim Jüngerunverständnis geht Gnilka allerdings über Sjöberg hinaus, indem er nicht mehr eine stufenweise, sondern eine „allmähliche“ Erschließung des Geheimnisses auf seiten der Jünger durch die kontinuierliche Belehrung Jesu annimmt. Dem entspricht, dass Gnilka das Jüngerunverständnis gelegentlich

⁵⁹² Mk habe in 4,11f ein Jesuslogion mit einem vom Text des Targum abhängigen, stark verkürzten Zitat aus Jes 6,9f in sein Gleichniskapitel eingefügt (24, vgl. 16). Daraus ergebe sich die Frage nach der redaktionellen Intention dieses Einschubs. Durch den Zusammenhang in Mk 4 verliere der Ausdruck *ἐν παραβολαῖς γίνεταί* (4,11) seine ursprüngliche Bedeutung „zu Rätseln werden“ und beziehe sich nun strikt auf die Rede in Gleichnissen (29.197; vgl. 25ff). Diese Redeweise Jesu habe Mk wegen ihrer verhüllenden Wirkung wohl als eine Strafe aufgefasst (81f), die zum Unglauben des Volkes Israel in der mk Gegenwart geführt habe (85f). Demgegenüber repräsentiere der Jüngerkreis im MkEv „die Keimzelle für die Kirche“ (85). Gemäß 4,11 werde den Jüngern nicht nur die Deutung der Parabeln, sondern die Gabe des „Geheimnisses“ insgesamt zuteil (82f). Damit transzendiere der Inhalt von 4,11 den unmittelbaren Kontext des Gleichniskapitels. Denn das Geheimnis erschließe sich den Jüngern durch die gesamte, das Evangelium durchziehende Jüngerbelehrung oder allgemeiner ausgedrückt: durch ihr Sein „mit Jesus“ (vgl. Mk 3,14) (83).

als „Schwerfälligkeit im Begreifen“ bezeichnet (34.187), also nicht als ein völliges Nichtverstehen interpretiert.

Mit den Gedanken der Jüngererziehung, dem schwerfälligen Begreifen der Jünger, der allmählichen Erschließung des Geheimnisses sowie der Korrektur eines politisch-nationalen Messiasbildes knüpft Gnilka unübersehbar an die Jüngerunverständnis-Interpretationen des 19. Jh. an. Natürlich unterscheidet sich Gnilka von der Forschung des 19. Jh. darin, dass er methodisch zunächst die Theologie des Mk zu bestimmen sucht. Das hindert ihn aber nicht daran, die mk Darstellung vom Verhältnis Jesu zu Jüngern und Volk in ihren Grundzügen für geschichtlich zutreffend zu halten und wie die liberale Leben-Jesu-Forschung auf verschiedene Phasen im Leben Jesu zurückzuführen:

„Wenn es Markus gelang, ein den kerygmatischen Anforderungen seiner Zeit genügendes Evangelium Jesu Christi (vgl. Mk 1,1) zu schreiben, ohne das geschichtliche Bild von Jesus zu entstellen, so hat das seinen Grund darin, daß er einen Abschnitt oder eine Seite der Tätigkeit Jesu in den Blickpunkt seines Evangeliums stellte: die besondere Belehrung der Jünger, der sich Jesus um so stärker gewidmet haben wird, je deutlicher die ablehnende Haltung der jüdischen Volksmassen wurde“ (190).

Entsprechend handele es sich auch bei Mk 4,11f um ein echtes Herrenwort, das Jesus wohl gegen Ende der galiläischen Wirksamkeit gesprochen habe, als er schon erkannt hatte, dass seine „Anstrengungen“ „um das Verständnis des Volkes [...] vergeblich sind“ (205).

Eine offenbarungsgeschichtliche Erklärung des Messiasgeheimnisses in einer eigenständigen, teilweise an die apologetische Theorie erinnernden (aber nicht mit dieser zu verwechselnden!) Variante⁵⁹³ hat T. ALEC BURKILL (1963) vorgelegt. Aus 9,9 gehe hervor, dass nach Meinung des Evangelisten „it was the will of Jesus that the saving truth of his Messiahship should not be openly proclaimed to the world prior to the resurrection.“ (68f) Diese Anschauung ergebe sich ganz natürlich („as a natural consequence“, 69) aus dem Bestreben, die unbestreitbare historische Tatsache, dass Jesus von seinem eigenen Volk nicht als Messias erkannt und den Heiden zur Kreuzigung übergeben wurde, von den Voraussetzungen des apostolischen Glaubens heraus zu erklären, nach der „the whole career of Jesus is a fulfillment of the saving purpose of God“ (ebd.). Mk gleiche beides miteinander aus, indem er erkläre, dass Jesu messianische Natur ein von Gott vorherbestimmtes Geheimnis gewesen sei:

„Thus, so far from being a contravention of the divine purpose, the nonacceptance of Jesus is seen to be a requirement of God’s predetermined plan of salvation.“ (ebd.)

⁵⁹³ Räisänen, Messiasgeheimnis, 35 hält Burkill für einen Vertreter der apologetischen Interpretation des Messiasgeheimnisses. Dieses Urteil ist m. E. genauso zweifelhaft wie in Bezug auf Dibelius. Wie jener macht Burkill keine apologetischen, sondern vielmehr historisch-pragmatische Erwägungen für die Entstehung des Messiasgeheimnisses verantwortlich (siehe oben). Wohl bringt er eine apologetische Erklärung für die Schriftbeweise und das Motiv des Vorherwissens Jesu in Anschlag (Burkill, *Mysterious Revelation*, 223f), nicht aber für die Geheimhaltung der Messianität.

Gemäß Gottes Willen wurde dem Volk Jesu Identität verhüllt, daher die Schweigegebote und die Parabeltheorie. Aber auch den Jüngern, obwohl ihnen das Faktum der Messianität offenbart wurde, blieb die Bedeutung dieser Messianität ein großes Mysterium, weil auch hier Gottes Plan waltete, dass erst die Auferstehung das Ende der „predetermined period of secrecy and obscurity“ und den Beginn der „predetermined period of enlightenment“ (4) darstelle. Das Unverständnis des Volks und das der Jünger werden also auf dieselbe Ursache zurückgeführt, seien aber in ihrer geschichtlichen Erscheinung zu unterscheidende Phänomene (vgl. 323f). Denn die Jünger werden zu Cäsarea Philippi in das Messiasgeheimnis eingeweiht (3), sie verstehen nun, dass Jesus der Messias ist, sie verstehen aber nicht die tiefere Bedeutung dieser Messianität. Letztere untergliedert Burkill in zwei Aspekte: „its fateful implications for the Master himself and its ethical implications for all who would be followers“ (3f), also die heilsgeschichtlichen und ethischen Konsequenzen aus dieser Erkenntnis.

Entsprechend gliedert sich das Evangelium in zwei Hälften: Vor Cäsarea Philippi wissen im Gegensatz zu allen Menschen nur die Dämonen von Jesu Messianität. In dieser Phase stehen die Jünger auf derselben Stufe wie das Volk, was Burkill mit den identischen Reaktionen des Staunens und Fragens von Jüngern (4,41; 5,42 [!]) und Volk (1,27f; 2,12) belegt (66f). Nach dem Petrusbekenntnis verschiebe sich der Kontrast zwischen dem Wissen von Dämonen und Menschen zu dem zwischen Jüngern und Volk (67). Andererseits unterscheidet schon 4,11f scharf zwischen Jüngern und Volk (vgl. 100). Dieser Unterschied sei aber keineswegs ein absoluter, denn:

„Despite all the esoteric instruction which the elect are privileged to receive, they show no signs of making progress in the way of understanding.“ (103)

Genauso wenig erkennen die Jünger die Messianität Jesu aus den Wundern, und selbst nach dem Messiasbekenntnis begreifen sie deren wahre Bedeutung nicht (ebd.). Sie könnten daher keineswegs in vollgültiger Weise die späteren Gläubigen repräsentieren (ebd.).

Historisch betrachtet sei der Vorwurf des Unverständnisses in 4,13, der etwas erwartet, was seiner Natur nach unmöglich war, genauso unsinnig wie das Schweigegebot in 5,43. Entsprechend müsse der Vers im Licht der theologischen Überzeugung seines Verfassers und seines religiösen Zwecks interpretiert werden (104). Der Vorwurf habe den Zweck, den Leser auf das aufmerksam zu machen, was die Jünger zu diesem Zeitpunkt noch nicht verstanden hätten: die Messianität Jesu. Dieselbe rhetorische Funktion hätten die Forderungen Jesu nach Glauben und Verständnis in 4,40; 7,18 und 8,13–21 (105–107). In 4,41 werde vom Leser erwartet, dass er die Frage der Jünger „Wer ist dieser ...?“ ergänze mit der Antwort „Er ist der Messias, der Sohn Gottes“ (105). In 8,13–21 hätten die Jünger, d. h. eigentlich die Leser, „the secret significance of the miracles of the loaves“ erkennen sollen: „that Jesus is none other than the Messiah and Lord, whose presence is discerned at the church’s sacramental meals of fellowship and who imparts spiritual food for the nourishment of the souls of the elect.“ (107) Die anschließende Blindenheilung (8,22–26) stelle eventuell eine allegorische Antizipation des Messiasbekenntnisses (8,27ff) und somit eine symbolische Wegnahme der Blindheit der Jünger gegenüber der Tatsache der Messianität Jesu dar (149f), die sich dann in einem „supreme moment of inspiration“ (151) ereignete. Auf dieser Grundlage kann Jesus fortfahren, ihnen die schwierigen, aber notwendigen Konsequenzen dieser Messianität zu erläutern (ebd.; vgl. Mk 8,31). Aber schon der nächste Vers zeige, dass Petrus diese nicht

verstehen konnte, vermutlich weil er Leiden und Erniedrigung nicht mit der hohen Würde der Messianität für vereinbar hielt (153). Die anschließende Anrede als Satan (8,33) solle wohl deutlich machen, dass Petrus hier als Handlanger des Teufels fungiere, indem er Jesus von dem von Gott vorherbestimmten Weg des Leidens abbringen wolle (154). Nicht nur die Reaktion Petri (8,32), sondern auch 9,6.10.18.32.34.38; 10,13.24.26.32.37 illustrieren das Unverständnis der Jünger gegenüber der Bedeutung des Messiasgeheimnisses (169f) und vielleicht auch, dass sie Jesus weiter als „Rabbi“ (9,5; 11,21; 14,45) oder „Lehrer“ (4,38; 10,35; 13,1) anreden, „as if no discovery had been made at Caesarea Philippi“ (171).

In der Tat sei laut Burkill die Lehre eines abgelehnten und gekreuzigten Messias in hohem Maße paradox, weshalb Mk empfunden habe, diese mit der Verklärungsgeschichte (156) und Verweisen auf die Schrift (9,12b; 12,10 und atl. Anspielungen in Kap. 14–15; 172) bestätigen zu müssen (ebd.). Grundsätzlich verweise auch das Jüngerunverständnis auf die heilsgeschichtliche Sichtweise des Evangelisten, nach der die Passion eine eschatologische Notwendigkeit und die irdische Wirksamkeit Jesu noch nicht die Zeit der Offenbarung der messianischen Herrlichkeit gewesen sei (173; vgl. 173–179). Zwischen Auferstehung und Parusie werde das Geheimnis der Messianität von der Gemeinde verstanden und öffentlich verkündet (vgl. 4,22; 9,9) (178).

Neben dieser Anschauung von einer eschatologisch notwendigen Bipolarität zwischen irdischer Erniedrigung und zukünftiger Herrlichkeit (vergleichbar Phil 2,5ff; letztere vermutlich gedacht als eine Art göttlicher Vergeltung) gebe es bei Mk aber auch eine dem widerstrebende Gegentendenz, weil er auch den irdischen Jesus gerne schon so darstellen wolle, wie ihn die Gemeinde nach Ostern sehe, und deshalb berichte Mk auch von geheimen Offenbarungen, die dem Status der Niedrigkeit und der völligen Verborgenheit eigentlich widersprechen, in denen sich die Herrlichkeit schon inmitten der Niedrigkeit manifestiere, wie z. B. der Verklärung (180). Der Vorschlag des Petrus in 9,5 beruhe offensichtlich auf einem Missverständnis der Bedeutung der Situation (180f): Entweder sei sein Fehler, dass er Jesus auf eine Stufe mit Elia und Mose stelle (181) oder/und dass er nicht wahrnehme, dass die Verklärung nur eine vorübergehende Antizipation der künftigen Herrlichkeit sei, was darauf hinweise, dass er übersehe, dass der Messias vor dem Anbruch des neuen Zeitalters leiden müsse (181f). Durch das Unvermögen der Jünger in 9,18.28 erscheine das Wunder des Messias in 9,14ff umso eindrucksvoller (184).

Zwischen der zweiten und dritten Leidensankündigung (9,33–10,31) habe Mk dann eine Serie von sieben Perikopen gestellt (vgl. 184 FN 26), „which are mainly concerned to bring out the ethical implications of the doctrine of the crucified Messiah“ (184) und die u. a. das permanente Versagen der Jünger illustriere, sich diese Lehre anzueignen (ebd.). Der Abschnitt 8,27–10,52 ende mit zwei weiteren Perikopen (10,35–45.46–52), die ebenfalls beide das Unverständnis der Jünger betonen, letztere durch den Kontrast mit der Einsicht und dem Glauben des blinden Bartimäus (186). Nach Burkills Meinung habe Mk mit dem Unverständnismotiv eine Entsprechung zwischen dem Versagen des Volks, Jesus als Messias zu erkennen, und dem Versagen der Jünger, die Bedeutung dieser Messianität zu verstehen, hergestellt. In beiden Fällen sei das Versagen „evidently to be explained as a provision of God’s sovereign purpose for the salvation of the world“ (187), denn Jesus zeige sich über die Begriffsstutzigkeit der Jünger genauso wenig frustriert wie über die Gleichgültigkeit oder Feindschaft der breiten Masse (ebd.):

„St. Mark leaves us with the impression that it has already been divinely determined that they should not yet comprehend the significance of such instruction. Their spiritual sight is dim, and so it must remain until the Son of Man rises again from the dead, when the period of obscurity will give way to the preordained period of enlightenment in which the messianic secret may be publicly proclaimed for the salvation of humanity.” (ebd.)

Gleichzeitig deute Mk aber auch an, dass die Jünger zum Zeitpunkt der Belehrungen diese zwar gemäß dem göttlichen Willen nicht verstehen, wohl aber bewahren konnten (vgl. 8,32a und 9,10 und den Gebrauch von κρατεῖν in Kap. 7; 187 FN 31).

Nach ÉTIENNE TROCMÉ (1963/73) sei die Ekklesiologie für Mk⁵⁹⁴ wichtiger gewesen als die Christologie (Christology 6; vgl. Formation 70). Um die ekklesiologischen und sonstigen Tendenzen des Evangelisten näher zu bestimmen, widmet Trocmé ein ganzes Kapitel seiner Monographie von 1963 den „Antipathien“ des Evangelisten (Formation 70–109). Zu diesen hätten nicht nur solche gegen Nichtchristen (71–86; hier vor allem zu nennen: die Schriftgelehrten und führenden Priester in Jerusalem, 76–81), sondern auch gegen gewisse Christen gezählt (86–109), an vorderster Front: der Herrenbruder Jakobus (vgl. 104–109). In diesem Zusammenhang wertet er u. a. eine Reihe von Jüngerunverständnis-Texten aktualisierend als Hinweise auf verschiedenartige mk Polemiken aus: In den Streitgesprächen mit den Pharisäern richte sich Mk gegen ein Christentum seiner Zeit, das in Fragen der Moral und der Eschatologie vergleichbare Positionen wie die Pharisäer im Evangelium eingenommen habe (87). Gegen diese Gruppe von engstirnigen Judenchristen wende sich Mk auch in 8,14–21 mit der Warnung vor dem „Sauerteig der Pharisäer“ (8,15) (88), gegen eine andere Gruppe von Individuen, die sich wie Herodes aufgrund ihrer gesellschaftlichen Stellung nicht wirklich bekehren, mit der Warnung vor dem „Sauerteig des Herodes“ (89). Beide aber würden glauben, arm zu sein, und sich fürchten, Hungersnot zu leiden, wenn sie ihr „Brot“ mit den Leuten „draußen“ teilen würden. Mk vertreibe diese Ängste, indem er ihre Aufmerksamkeit auf die Wundermacht Jesu lenke, „qui permet aux siens de tout partager avec les foules et de se retrouver ensuite mieux munis qu’auparavant“ (8,19f) (ebd.). Die aktualisierende Anwendung des Textes erleichtere Mk dadurch, dass er die Gesprächspartner Jesu hier nicht explizit als Jünger benennt (88). – Das Unvermögen der Jünger in 9,14–29 richte sich gegen eine Gruppe von Christen, die den Heilungsauftrag nicht ernst genug nehmen und sich, statt sich um die drückende Not der Menschen zu kümmern, in sinnlose Diskussionen mit den Schriftgelehrten einlassen würde (V.14). Ihnen gelte der Tadel in 9,19 (90f). – Dass sich einige Christen auch im Bereich der Eschatologie zu sehr auf die Ideen der Schriftgelehrten eingelassen hätten, kritisiere Mk u. a. in 9,11–13. Bestätigt werde dies dadurch, dass das schriftgelehrte Argument hier von solchen Menschen (Petrus, Jakobus,

⁵⁹⁴ Mit „Marc“ bzw. „Mark“ bezeichnet Trocmé genau genommen den Autor des von ihm postulierten Urmarkus, der ursprünglich mit Kap. 13 geendet habe, ansonsten aber nur gering von unserem heutigen MkEv abweiche (Formation, 176–203; Christology 1). Ohne Passionserzählung sei das ursprüngliche MkEv ekklesiologisch ausgerichtet gewesen, „if by ecclesiology we mean the doctrine of the gathering of men around Jesus“ (Christology 6). Denn Mk 1–13 „centers around the person of Jesus and the behaviour of those who come face to face with him“ (ebd., Herv. im Orig.).

Johannes) vorgebracht werde, die sich schon in 8,32; 9,5f.10 unfähig gezeigt hätten, Jesu Belehrung zu verstehen (93f).

Die bisher genannten Texte behandelt Trocmé alle unter dem Stichwort „implizite“ Kritik an Christen, weil sie indirekt über die Kritik an der zu großen Konformität der Jünger mit den Gegnern Jesu läuft (vgl. Überschrift zu 86–95). Daneben begegne aber auch eine Reihe von „expliziter“ Kritik an Christen (vgl. Überschrift zu 96ff). Hier äußere Mk an vielen Stellen Vorbehalte gegen eine christologische Spekulation, die Gefahr laufe, die Kirche von ihrer missionarischen und pastoralen Aufgabe abzulenken, so in 13,5f.21–23, aber auch in 8,27–9,1.2–13.38–42 (96–99): In 9,38–42 warne Jesus die Jünger vor der Versuchung, ein „monopole christologique“ (96) aufzurichten und einige „Kleine“ vom Heil auszuschließen. Stattdessen verweise er sie konsequent auf die Bedeutsamkeit des glaubensgemäßen Handelns (ebd.). Mk habe diese Lektion des christologischen Liberalismus sicherlich an konkrete und hochrangige Gegner in der Kirche seiner Zeit gerichtet (97). – Mit der redaktionellen Komposition von 8,27–9,1 offenbare Mk die Gefahren einer Haltung, die sich auf die Verteidigung der christologischen Orthodoxie konzentriere und in Fragen des Messianismus ängstlich auf jüdische Experten höre (97f). Das Schweigegebot 8,30 zeige an, dass die Jünger nicht das Recht hätten, von Jesus zu reden, ohne auch seine Verwerfung durch die Jerusalemer Autoritäten und anschließende Auferstehung zu erwähnen. Ansonsten bleiben sie in ihrer allzumenschlichen Feigheit Werkzeuge Satans (8,33) (98). – Ähnlich solle auch das Schweigegebot 9,9 eine ernste Erinnerung an die Unvollständigkeit einer christologischen Verkündigung sein, die Leiden, Tod, Auferstehung und die verhängnisvolle Rolle der jüdischen Autoritäten verschweige (99). – Mk kritisiere mit 9,5f wiederum gewisse Gemeindeleiter, die sich in sinnlose Kontemplation verlieren wollen, statt den Außenstehenden zu begegnen (vgl. 9,14ff) (ebd.).

Die so kritisierten Gemeindeleiter seien leicht zu identifizieren, denn Mk nenne sie beim Namen: Petrus, Johannes, Jakobus, Andreas (100). Er begegne ihnen aber mit einer Mischung aus Vorbehalten und Respekt, was vor allem bei Petrus sichtbar werde (100–103). Keinesfalls betone er einen alleinigen Primat des Petrus, denn außerhalb der Passionsgeschichte (die Trocmé für einen sekundären Zusatz zu Mk 1–13 hält) werde seine Sonderstellung nicht hervorgehoben (101) und anders als bei Mt (16,17ff) und Lk (5,1–11) sei er auch nie alleiniger Nutznießer eines Handelns Jesu oder Gottes (102), wiewohl er stets an erster Stelle genannt werde. Hingegen erscheine er gleich an drei Stellen, an denen er besonders genannt wird (1,36; 8,29–33; 9,5), recht unvoreilhaft (103). Die eigentliche Verachtung des Autors gelte aber nicht ihm oder den Zebedäus-Söhnen, die in 9,38 und 10,35ff unvoreilhaft dargestellt würden (ebd.), sondern der Familie Jesu, d. h. vor allem dem Herrenbruder Jakobus (3,20f.31–35; 6,1–6; 104–109).

An Wrede kritisiert Trocmé, dass er viel zu viele Texte unter das Korsett einer einzigen Theorie gezwängt habe; nur wenige hätten wirklich eine Beziehung zum Messiasgeheimnis (99 FN 97). In einem späteren Aufsatz („Is there a Markan Christology“, 1973) bestreitet er sogar die Existenz eines Messiasgeheimnisses (Christology, 8–10): Die Schweigegebote an die Geheilten seien traditionell, aber selbst wenn einige redaktionell sein sollten, sei ihr Sinn nicht, etwas dem Volk vorzuhalten, sondern Jesu „moralische Größe“ zu unterstreichen (Christology 9). Die redaktionellen Schweigegebote an die Dämonen in 1,34; 3,11f richten sich wie auch das in 8,30 polemisch gegen jene, die Jesu Taten mit Worten von Lobpreis

ersticken und somit keine Jünger werden können, weil sie das Kreuz nicht auf sich nehmen (vgl. 8,30ff) (ebd.). Auch das Jüngerunverständnis verdanke sich zum Teil der Polemik gegen falsche Jünger, zum Teil handele es sich aber auch um Ermahnungen an jene, die noch zum rechten Verständnis von Jüngerschaft gebracht werden könnten (ebd.). Mit einem Geheimnis, geschweige denn einem messianischen, hätten all die Jüngerunverständnis-Texte nichts zu tun (10).

Vor allem die deutschsprachige Exegese behandelt das Jüngerunverständnis dagegen auch in den 60er-Jahren weiterhin so gut wie ausschließlich im Rahmen des Messiasgeheimnisses, wie die folgenden Beiträge von Strecker, Schweizer und Luz belegen:

Einen wichtigen Beitrag zur Messiasgeheimnis-Theorie hat GEORG STRECKER (1964)⁵⁹⁵ geleistet, indem er zu Recht darauf hinwies, dass für Wrede das „Problem [...] im wesentlichen ein traditionsgeschichtliches“ (33) war. Nun habe Bultmann nachgewiesen, „daß die Aussagen des Messiasgeheimnisses allein dem Redaktionsgut entstammen.“ (35) Gleichzeitig habe er an der traditionsgeschichtlichen Lösung Wredes festhalten wollen, nach der „der Evangelist bewußt eine Tradition verarbeitet, die das Leben Jesu als unmessianisch darstellte“ (ebd.). Strecker geht daher der Frage nach, ob dies möglich sei (vgl. ebd.).

Zu dieser Fragestellung ist kritisch anzumerken, dass Strecker – wie viele vor ihm – nicht bemerkt hat, dass Bultmann Wrede ungenau wiedergegeben hatte, indem er ihm die Meinung unterstellte, dass das Messiasgeheimnis entstanden sei, um eine *unmessianische* Tradition zu verschleiern. Wohl hat Strecker aber bemerkt, dass Wrede – anders als Bultmann – die Entstehung des Messiasgeheimnisses nicht auf der redaktionellen Ebene verortet hatte. Insofern bleibt Streckers Fragestellung berechtigt, ob *Bultmanns* (nicht *Wredes*!) traditionsgeschichtliche Erklärung (die er Wrede fälschlicherweise zugeschrieben hatte) angesichts des literarkritischen Befunds noch möglich ist.

Strecker's literarkritische Analyse (35–39) bestätige zunächst das Urteil Bultmanns, „daß Unverständnis und Schweigegebot i. w. redaktionelle Motive“ seien (39). Allerdings seien beide Motive – das Jüngerunverständnis noch häufiger als die Schweigegebote – auch „in der vormarkinischen Tradition nachzuweisen“ (36), nur dass erst der Evangelist diese „im Rahmen der Messiasgeheimnistheorie verstanden“ habe (ebd.). Beim Jüngerunverständnis habe es sich vormk vermutlich „um eine jener typischen Reaktionen gehandelt [...], wie sie auf seiten des Menschen der göttlichen Offenbarung entsprechen“ (37). Mk habe das Motiv „auch in seine Vorlagen ein[getragen] (z. B. 14, 40b) und unabhängig davon verarbeitet (9,10 u. ö).“ (ebd.) Die vormk Belege zeigen nun, dass sowohl „das Unverständnismotiv als auch die Geheimhaltung die Epiphanie zur Voraussetzung“ haben (ebd.), und das bedeute, dass „Markus mit Wahrscheinlichkeit unmessianische Jesusüberlieferungen nicht gekannt“ habe (39). Dann kann der Evangelist auch nicht für einen „Ausgleich von messianischer und

⁵⁹⁵ Strecker, Zur Geheimnistheorie im Markusevangelium; in: *Studia Evangelica III* = TU 88 (1964), 87–104; hier zitiert nach ders., *Eschaton*, 33–51. Siehe in diesem Sammelband auch ders., *William Wrede. Zur hundertsten Wiederkehr seines Geburtstages*; ders., *Redaktionsgeschichte als Aufgabe der Synoptikerforschung*; ders., *Die Leidens- und Auferstehungsvoraussagen im Markusevangelium* (Mk 8,31; 9,31; 10,32–34).

unmessianischer Jesustradition“ (ebd.) verantwortlich gemacht werden. Aber auch auf der vormk Ebene sei dieser unwahrscheinlich, denn das mk Messiasgeheimnis sei weder „in der in Phil 2 bezeugten christologischen Vorstellung vorgebildet“ (41; vgl. 40f), noch aus den Parallelen im JhEv genetisch ableitbar (gegen Wrede; vgl. 41f): Das „Unverständnis gegenüber der Gleichnisrede“ (Jh 10,6; 16,25.29) sei schon „in vorsynoptischer bzw. vorjohanneischer Tradition vorauszusetzen“ (41) und schon „ursprünglich [an die Gleichnisrede] gebunden [...] Erst Markus dürfte vielmehr das Unverständnismotiv aus der Gleichnisrede in den größeren Rahmen des Messiasgeheimnisses hineingestellt haben“ (42). Das johanneische Schriftunverständnis der Jünger (Jh 2,22; 12,16; 20,9) wiederum sei keine exakte Parallele zu dem mk Jüngerunverständnis, denn bei Mk gebe es kein Schriftunverständnis; außerdem stamme es vermutlich von „der nachjohanneischen, kirchlichen Redaktion“ (ebd.; mit Bultmann).

Das Messiasgeheimnis ist nach Strecker also eine Schöpfung des Evangelisten, die aber mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht den Sinn hatte, einen Ausgleich zwischen messianischer und unmessianischer Tradition zu schaffen. Im Rest des Aufsatzes (43–50) beschäftigt sich Strecker entsprechend mit dem Messiasgeheimnis auf der Ebene der mk Redaktion und speziell mit dem Verhältnis der „kerygmatischen Ausrichtung“ (43) des Evangeliums, die Ebeling und Marxsen zum alles bestimmenden Faktor des MkEv erhoben hatten, zur Messiasgeheimnis-Theorie. Im Gegensatz zu deren aktualisierender Deutung profiliert Strecker die sog. offenbarungsgeschichtliche oder (in Anschluss an seine eigene Terminologie, vgl. 49) heilsgeschichtliche Interpretation der Geheimnistheorie. Nicht nur 9,9 und 4,21–23 (43–46), sondern auch die „Leidensweissagungen Jesu“ (46–48) würden auf eine „zeitliche Komponente“ (49) des Messiasgeheimnisses hinweisen. Die Zugehörigkeit der Leidensweissagungen zum Messiasgeheimnis werde durch die dreimalige Korrespondenz von Offenbarungsmotiv (8,31; 9,31; 10,33f), Geheimhaltungsmotiv (8,30; 9,30; 10,32) und Unverständnismotiv (8,32b; 9,32; 10,35ff) angezeigt (47). Da diese aber

„auf Tod und Auferstehung [...] vorausweisen, besitzen sie vor diesem Zeitpunkt Gültigkeit, nach ihrer Erfüllung aber nur noch historische Bedeutung; die Verborgenheit gilt bis zur Erfüllung, danach ist sie aufgehoben, die Jünger verstehen, und öffentliche Kundmachung der Messianität ist erlaubt“ (48).

Die „Arbeit des Redaktors im ganzen“ (48f) mit ihren „zahlreichen lokalen und temporalen Verknüpfungen“ (ebd.) bestätige, dass „Markus das Leben Jesu als ein in sich geschlossenes Geschehen zu schreiben versucht, nicht in Form einer kritischen Geschichtsschau aber doch in historischer Sicht“ (49). So gehören Messiasgeheimnis und Jüngerunverständnis für den Verfasser und seine Gemeinde der Vergangenheit an. Ekklesiologisch zeige sich hierin das „hervorragende Selbstbewußtsein“ (49f) der mk Gemeinde:

„sie praktiziert jene Verkündigung, die im Leben Jesu nur im Verborgenen möglich war (4,21ff.) [...] Vor allem aber: Anders als die „Zwölf“ besitzt die Gemeinde nach Ostern das Verstehen der Messianität Jesu“ (50)

Die kreuzestheologische Interpretation des Messiasgeheimnisses in einer ihm eigentümlichen Variante hat der Züricher Neutestamentler EDUARD SCHWEIZER in mehreren, viel beachteten Publikationen (1964/65/67)⁵⁹⁶ vertreten. Es gehe Mk nicht um eine vom Kreuz her geschenkte theoretische Erkenntnis über die Person Jesu, sondern um die gelebte Glaubenspraxis der Kreuzesnachfolge, die erst durch den Kreuzesweg Jesu ermöglicht wurde. Treffender wäre es m. E. daher, bei Schweizer statt von einer kreuzestheologischen von einer kreuzesparänetischen Interpretation der mk Geheimnismotive zu sprechen.

„Die theologische Leistung des Markus“ (1964)⁵⁹⁷ habe darin bestanden, dass Mk das „Evangelium von Jesus Christus (dem Gottessohn)“ als eine Erzählung dessen, „was Jesus, und was durch ihn den Menschen von Gott her widerfuhr“ (a.a.O., 165) dargeboten und diese als Erfüllung von „Gottes Geschichte mit Israel, wie sie die Propheten ankündigten“ (165f) interpretiert habe. Mit dieser gegenüber seinen Traditionen „völlig überraschend[en]“ (165) Tat sei Mk der Gefahr einer prägnostischen Kerygmatheologie, in der der historische Jesus keine Bedeutung mehr gehabt habe, entgegengetreten:

„Am Horizont wurde eine Kerygmatheologie sichtbar, die alle Wurzeln in der Geschichte verloren hatte und ebensogut an Hermes wie an Jesus angehängt werden konnte.“ (164)

Die (bange?) Frage, die sich dem Barth- und Bultmann-Schüler daraufhin stellt, ist, ob Mk damit „zu[] einer Geschichtstheologie zurück[kehre]“ (166). Und die (frohe) Antwort: Gerade um dies zu verhindern, um den kerygmatischen Charakter des Evangeliums zu erhalten, habe Mk die Schweigegebote dem Traditionsstoff hinzugesetzt:

„Die Schweigegebote (1, 44 usw.) sind geradezu Verbote, den historischen Jesus zu tradieren. Weder übernatürliche Stimmen (1, 34) noch die vom Volk begehrten Mirakel (1, 37), noch die Erzählung von seinen Machttaten (1, 45) helfen hier irgend etwas. Nur das unableitbare und unbegründbare Zeugnis des Evangelisten, daß hier – in dieser historischen Person und ihrem Handeln! – Gott selbst wahrhaft dem Menschen begegnet, kann aussagen, was sich hier abspielt.“ (170)

Insofern ziele das Messiasgeheimnis auf die „grundsätzliche Verborgenheit Gottes“ (182), so dass sich der Glaube eben nicht aus der Geschichte begründen lasse, auch nicht aus der Tradierung von Wundern, sondern selbst ein Wunder ist, das sich nur in dem existenziellen Vollzug der Nachfolge erschließe und verwirkliche (vgl. 177f; 182). Diesem Zweck diene auch die Darstellung der Verständnislosigkeit der Jünger. So deute ja z. B. die Blindenheilung 8,22–26 in Anschluss an die Darstellung der Verstocktheit 8,14–21 an, dass es eines „Gotteswunder[s]“ bedarf, um die Augen der Jünger zu öffnen (175; vgl. auch 178 zu 9,6: „nur das Gotteswunder selbst [kann] dem Menschen das Geheimnis Jesu eröffnen“).

Im Allgemeinen fügt Schweizer die Behandlung des Jüngerunverständnisses allerdings in die übergeordnete Thematik der Parabelrede und der dieser korrespondierenden „Blindheit der

⁵⁹⁶ Schweizer, *Die theologische Leistung des Markus*, 1964; ders., *Zur Frage des Messiasgeheimnisses bei Markus*, 1965; ders., *Das Evangelium nach Markus*, 1967.

⁵⁹⁷ Im Folgenden zitiert mit den Seitenzahlen im Nachdruck bei Pesch (Hg.), *Markusevangelium*, 163–189 (inklusive eines „Nachtrags“ 183f).

Welt“ ein. Zum Eingang seiner Analyse der mk Theologie isoliert der Redaktionsgeschichtler „eine Anzahl von Worten [...], die nur oder fast nur in Stellen vorkommen, an denen Markus offenkundig redaktionell arbeitet“ (Leistung, 166). Daraus konstruiert er drei „Themenkreise“ („die weltweite Verkündigung“, „das Lehren Jesu in Vollmacht“ und „die Parabelrede“ 168) und legt anschließend in einem knappen Durchgang durch das gesamte Evangelium, locker an diese Themen anknüpfend, sein Verständnis der mk Theologie, das mit seiner dialektischen Theologie in Einklang steht, dar. Dabei ordnet er die kognitiven Termini οὐ συνιέναι, καρδία πεπωρωμένη und γινώσκειν zusammen mit παραβολή, κατ’ ἰδίαν, συζητεῖν und διαστέλλεσθαι dem dritten Themenkreis („Parabelrede“) zu:

„Sie alle beschreiben offenkundig die Tatsache des Nichtverstehens der Welt, dem Jesus mit seiner Bildrede und seinem Privatunterricht begegnet.“ (ebd.).

Mit Hilfe dieser Thematik, die Schweizer in Anlehnung an Mk 4,12; 8,18 meist mit der Metapher der „Blindheit“ bezeichnet, habe Mk die ersten drei Hauptabschnitte seines Evangeliums gegliedert:

1,14 – 3,6 „Jesu Vollmacht über Dämonen, Sünde und Gesetz und die Blindheit der Pharisäer“ (168)

3,7 – 6,4(6a) „Jesu Parabelrede und die Blindheit der Welt“ (171)

6,5(6b) – 8,21 „Die Hoffnung für die Heiden und die Blindheit der Jünger“ (174)

Demzufolge begannen alle drei mit einem Summarium (1,14f; 3,7–12; 6,5(6b), auf das eine Jüngererzählung folge (1,16–20; 3,13–19; 6,7–13), und sie würden jeweils mit der „Verwerfung Jesu“ (173) aufgrund der „Blindheit der Welt“ (171) (Pharisäer 3,6; Mitbürger Jesu 6,1–4; Jünger 8,17–21) enden (vgl. 168–175; Nachtrag, ebd. 183; Frage, 7).

Eine weitere kompositorische Struktur, in die das Jüngerunverständnis involviert ist, dominiere auch den nächsten Hauptteil 8,22–10,52. Schweizer übernimmt hier das Schema Leidensankündigung – Unverständnis – Belehrung, das im Prinzip schon Ebeling und lange zuvor Bruno Bauer herausgestellt hatten, und konkretisiert den dritten Teil:

„dreimalige Ansage des Leidens des Menschensohns (8,31; 9,31; 10,32–34), dreimal gefolgt von einem völligen Mißverständnis der Jünger (8,32f; 9,32–34; 10,35–37) und dreimal ausklingend in den Ruf zur Nachfolge (8,34ff; 9,35ff; 10,38)“ (178; vgl. Nachtrag, ebd. 184).

In diesem „Ruf zur Nachfolge“ sieht Schweizer das eigentliche Ziel des MkEv. Vorher habe sich die Blindheit der Menschen in der Darstellung des Mk immer mehr gesteigert, selbst die Jünger sind wie die Pharisäer (3,5) verstockt (6,52) (174). Mk demonstriere dies „in fast johanneischer Art“ (174), nein, in 8,14ff sogar Jh übertreffend (175), an dem Unverständnis der Speisungen, aber auch an dem Unverständnis des „doch so einfachen Satz[es], daß Gott keine äußere Kultbeobachtung sucht, sondern Herzensfrömmigkeit“ (vgl. 7,17f) (174f). Im „Festhalten am Gesetz“ erblicke Mk daher eine der wesentlichen Folgen der Verblendung der Menschen (175). Die an 7,1–23 anschließende Erzählung vom beispielhaften Glauben einer Heidin, „die Jes. 35 erfüllende Heilung des Taubstummen“ sowie die Blindenheilung 8,22–26 wecken aber Hoffnung, dass „der Satz von der totalen Verstockung der Welt nicht das Letzte“ sei (alles ebd.). In der Tat folgt „das Petrusbekenntnis, das gewissermaßen die Wasserscheide in Jesu Wirksamkeit bildet“, es zeige sich allerdings, „daß Petrus mit seinem orthodoxen Christusbekenntnis noch nicht einmal auf die Stufe der Dämonen gekommen“ sei (176). Die

wahre Offenbarung folge somit erst 8,31 mit dem Wort vom Leiden und Sterben des Menschensohns, welche Jesus „frei heraus“ rede (8,32) und die so zu der einzigen Lehre mit „wirklich letztem Gewicht“ im MkEv werde (ebd.). Dass „gerade diese offene, unverschlüsselte Rede total mißverstanden wird, selbst von Petrus“, demonstriere:

„die bloße Lehre hilft auch nicht. [...] So zeigt sich noch einmal der unendliche Unterschied zwischen Gott und Mensch.“ (176)

Es bedarf darüber hinaus „der Nachfolge des Menschen“ auf dem „Kreuzesweg Jesu“ (177), wie der direkt auf das Unverständnis der ersten Leidensankündigung folgende Vers 8,34 (ebd.) sowie der gesamte Abschnitt bis 10,52 verdeutliche (178).

Die exegetischen Grundlagen für eine solche auf den existentiellen Nachfolgeruf ausgerichtete Interpretation hat Schweizer dann in dem bald darauf erscheinenden Aufsatz „Zur Frage des Messiasgeheimnisses bei Markus“ (1965) vertieft. Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Geheimnismotivs liege in der jüdischen Apokalyptik inklusive deren „Nachwirkung“ in 1. Kor 2,6ff; Röm 16,25ff; Kol 1,26f; 2,2f; Eph 3,1ff; 1. Tim 3,16) (Frage, 1).⁵⁹⁸ Im Unterschied zu seinen Seitenreferenten und vielen Belegen in Qumran (2), aber wie an den genannten neutestamentlichen Stellen begegne *μυστήριον* in Mk 4,11 im Singular, das Geheimnis sei also „als einheitliches, alles umfassendes“ (ebd.) gedacht, womit inhaltlich wie bei Paulus (1. Kor 2,6ff) das Kreuz gemeint sein dürfte (ebd.). Außerdem teile er mit den jüdisch-apokalyptischen und neutestamentlichen Parallelstellen die Vorstellung, dass dieses Geheimnis Menschen verborgen ist und nur von Gott her „gnadenhaft geschenkt werden kann“ (ebd.):

„Es gibt Erwählte, denen das Geheimnis offenbart ist, und die sich eben damit von der Welt unterscheiden, für die es nur unbegreifliche Torheit bleibt.“ (3)

Aber dem stehe nun gegenüber, dass die „Jünger sich [...] ebenso blind erweisen wie die Welt ([...] 6,52 7,18 8,17–21)“ und versagen (8,33; 9,6.10.18.28.32.34; 10,35–37.41; 14,37.40.50.66ff) (ebd.) – und das trotz der „Mühe, die Jesus sich immer wieder nehmen muß, um den Menschen, im besonderen seinen Jüngern, Gottes Geheimnis nahezubringen“ (vgl. u.a. 4,34; 7,7–23; 8,15–21.27–33; 9,30–32; 10,32–34) (ebd.), und obwohl „Gottes Offenbarung in den Wundertaten Jesu und seiner Vollmacht unaufhaltsam überall durchbricht“ (ebd.). Schweizer interpretiert dieses Unverständnis als eine Radikalisierung des apokalyptischen Konzeptes von der „Unzugänglichkeit Gottes, die Gottes Gottheit festhalten will“ und aufgrund dessen der Mensch der Offenbarung bedarf, hin zu einer „Unverfügbarkeit Gottes“:

„Auch für die Eingeweihten, die Erwählten, bleibt Gott der Unverfügbare. Er ist also wesenhaft der *absconditus sub contrario*, und das ist nicht einfach durch wunderbare Mitteilung zu überwinden.“ (alles ebd.)

⁵⁹⁸ Mit Sjöberg, nur dass die Vorstellung vom verborgenen Menschensohn hierbei keine Rolle gespielt habe (Schweizer, Frage, 1 FN 8). Zusätzlich verweist Schweizer auch auf die Qumran-Schriften (a.a.O., 2).

Die Möglichkeit, dass es sich hierbei um eine „Polemik gegen das Judenchristentum“ oder die Jerusalemer Kirche handele, möchte er nicht völlig ausschließen, hält sie aber für „unwahrscheinlich“, weil „die eigentlichen Gegner nur die jüdischen Autoritäten [...] nicht das jüdische Volk“, das auch noch in Jerusalem (bis 12,37b) positiv beurteilt werde, seien (3f FN 17). Es stelle sich aber die Frage, wie Mk das Problem gelöst habe, „daß Gott radikal unerfaßbar, die Menschen radikal blind sind, und daß doch das Wunder der Offenbarung geschieht.“ (4) Schweizers erste Antwort lautet: mit Jesu Rede in Parabeln.

„Sie will nicht verbergen, sie will offenbaren, die Menschen erreichen [...] *nur* in der Parabel, nur im Bild kann der Mensch ihn überhaupt erfassen, nicht in der direkten Rede“ (5; vgl. auch Leistung, 172 mit etwas anderem Schwerpunkt).

Er verweist dafür auf 3,23; 4,1f.21f und vor allem 4,33f (4). Mk 4,11f, die Parabeltheorie, hingegen hält Schweizer für vermutlich traditionell; Mk habe sie mit ihrer „Sonderbemühung Jesu um die Zwölf (V. 11a) samt einer vorläufigen Scheidung zwischen ihnen und dem Volk (V. 11b) durchaus übernehmen können“ (6f). Zufügung des Mk sei aber 4,13b mit seiner Verallgemeinerung, die genau der „Theologie des Mk“ (5) entspreche, dass „letztlich auch die Zwölf der blinden Welt angehören“ (7; vgl. 5f). Entgegen der „Aussage von der Prädestination“ in 4,11f, in der sich „die Gemeinde als die zeichnete, die den Schlüssel zum Geheimnis besitzt“, seien für Markus „alle zur Blindheit prädestiniert, und alle zur Erkenntnis gerufen“ (6). Das bestätige auch die Anwendung eines „ganz ähnliche[n] Prophetenwort[s] wie 4,12 „ausgerechnet auf die Jünger“ (vgl. 8,18) sowie die „Hinführung zu 8,27ff. und 34ff.“ durch die Blindenheilung 8,22–26 (ebd.).

Nun drohe aber durch ihr Unverständnis „Jesu Offenbarungswille zu scheitern.“ (ebd.) Denn sie verstehen nicht nur die verhüllte Rede Jesu nicht (vgl. 4,13): Wie der Gegensatz von 8,32a παρησιία τὸν λόγον ἐλάλει gegenüber 4,33a τοιαύταις παραβολαῖς πολλαῖς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον zeige, erfolge die „wirkliche Auflösung der Parabelrede“ erst in 8,31, „und gerade die verstehen die Jünger überhaupt nicht (8,33)“ (ebd; vgl. 7; auch Leistung, 176). Die „Antwort des Markus“ auf das Problem des Verstehens der göttlichen Offenbarung angesichts der Blindheit der Welt – und somit den Schlüssel für Messiasgeheimnis und Jüngerunverständnis – findet Schweizer im darauffolgenden V.34, dem „Ruf zur Nachfolge“. Im Kontext bedeute dies:

„1. Nur in der Nachfolge auf dem Kreuzesweg kann man Jesu Weg ans Kreuz und damit ihn überhaupt verstehen. 2. In der Nachfolge schwinden die Unterschiede zwischen denen »drinnen« und denen »draußen«: alles Volk ist dazu gerufen, nicht nur die Zwölf“ (7).

Bestätigt werde der erste Punkt durch die Wiederholung der Sequenz Leidensankündigung – sofortiges Missverständnis der Jünger – Ruf zur Nachfolge in 9,32ff und 10,32ff (ebd.; siehe auch: Leistung, 178), der zweite Punkt (Universalität der Berufung) auch darin,

„dass es 15,39 nicht ein Jünger, sondern der heidnische Hauptmann als erster versteht, was am Kreuz geschehen ist, und daß es 15,41 nicht von den Jüngern, sondern von den Frauen, die als erste das leere Grab sehen werden, heißt, sie seien Jesus nachgefolgt [...]“ (Frage, 7)

Auch die Schweigegebote seien wohl von der Verbindung mit dem Nachfolgedanken her zu interpretieren:

„Sind die Schweigegebote nicht eben von da aus zu erklären, daß man Gottes Offenbarung in

Jesus gar nicht anders als auf dem Weg des Nachfolgers, also auch erst nach dem Leiden des Menschensohnes, verstehen kann?“ (8)

Traditionsgeschichtlich verordnet er die mk Lösung des Messiasgeheimnisses schließlich als den Versuch, die Spannung zweier gegensätzlicher Traditionen zu lösen:

„Das Nebeneinander der Anschauung vom θεῖος ἀνὴρ und der von der grundsätzlichen Verborgenheit der Offenbarung, die beide dem Markus schon vorliegen, ihm auch Schwierigkeiten bereiten, löst sich darin, daß zwar Gottes Offenbarung machtvoll und unaufhaltsam durchbricht – daher werden die Schweigegebote immer wieder durchbrochen –, daß sie aber mißverstanden werden muß, wo der Jünger nicht in der Nachfolge auf dem Leidensweg das eigentliche Geheimnis, das Leiden des Menschensohnes, verstehen lernt.“ (ebd.)

Neu ist gegenüber 1964 der Verweis auf die θεῖος ἀνὴρ-Christologie, der durch D. Georgis einflussreiche Untersuchung über „Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief“ angeregt wurde (8 FN 34). Dass dies keine Abkehr von der „anti-heilsgeschichtlichen“ Erklärung des Messiasgeheimnisses von 1964 darstellt, zeigt der Kommentar (¹1967): Die neu hinzutretende Erklärung, dass von Mk „der Kampf gegen ein falsches Verständnis der Wundertaten im Sinne der Verehrung eines Wundermenschen geführt werden muß“ (Evangelium, 223), integriert er scheinbar mühelos in seine kerygmatheologisch-kreuzesparänetische Interpretation des Messiasgeheimnisses:

„Weil alle direkte Offenbarung nur zu einem Mirakelglauben führen könnte, wie ihn auch die Dämonen haben, muß Gott den Weg in die Verborgenheit, ja in die Schmach und Niedrigkeit, in den Tod gehen, wie er in erschütternder Nüchternheit im Rufe Jesu „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ [...] sichtbar wird. Glaube kann es nur als Nachfolge geben.“ (223f; vgl. auch 220ff)

In Bezug auf das Jüngerunverständnis bestätigt er im Kommentar durchweg seine früheren Positionen. Ergänzend tritt hier gelegentlich noch eine ekklesiologisch-ethische Note zum Verhältnis Gemeinde – Welt hinzu.⁵⁹⁹ Der Vorwurf gegen die Jünger in 8,18 sei zudem aufgrund des Bemühens Gottes um diese – etwa durch die Speisungswunder – gegenüber dem Vorwurf in 4,12 gegen jene „draußen“ sogar noch „verschärft“ (vgl. Evangelium, 91).

Nicht ausdrücklich in den Zusammenhang der Jüngerblindheit stellt Schweizer 4,38.40f (61), 9,38 (110f), 10,13 (117); 10,32 (123), wohl aber 1,36f; 4,13; 6,37.52; 7,18; 8,4.16–21.32f; 9,5f.10.14–19.28f.32.34; 10,24.26.35–41; 14,26–31.37.40, vgl. 16,8.

Ein teilweises Verstehen konzidiert Schweizer den Jüngern in 10,26, aber es handele sich nur um das reine Wortverständnis:

„Die Jünger verstehen richtig. Jesu Wort gilt über den Sonderfall dieses Reichen hinaus allen. [...] Und doch verstehen sie noch nicht recht. Noch immer bleiben sie beim Menschen stehen,

⁵⁹⁹ Vgl. zu 8,18–20: „Gerade der Glaube weiß also, daß er immer wieder genau dort steht, wo die „draußen“ stehen. Einzig das immer wieder geschehende Wunder Gottes trennt ihn vom Unglauben, nie seine eigene Qualität. Das führt zu einer allerletzten Solidarität der Gemeinde mit der „Welt“.“ (Evangelium, 91); siehe auch zu 7,18 (ebd., 84); 8,33 (ebd., 98).

[...] statt vom Menschen weg auf Gottes große Tat zu schauen.“ (122)

Obwohl Schweizers Exegese vordergründig zu einem nicht unerheblichen Maße von seiner Präferenz für die dialektische Theologie Karl Barths abhängig zu sein scheint, ist anzuerkennen, dass es ihm besser als vielen Auslegern vor ihm gelungen ist, das Jüngerunverständnis in ein kohärentes Gesamtbild der mk Theologie einzuordnen. So macht er als einer der wenigen ernst mit der Beobachtung, dass die Jünger in 8,18 den Außenstehenden gleichgestellt werden, ohne dazu auf eine polemische Interpretation des Jüngerunverständnisses zurückzugreifen. Auch entgeht Schweizers paränetische Variante der kreuzestheologischen Auslegung einigen Schwierigkeiten, denen andere Vertreter dieser Erklärung gegenüberstehen, die das Kreuz nicht nur als wesentlichen Inhalt des Geheimnisses, sondern auch als den Zeitpunkt der Offenbarung der Messianität Jesu interpretieren wollen, so z. B. sein Schüler Ulrich Luz:

ULRICH LUZ (1965) vertritt die kreuzestheologische Erklärung des Messiasgeheimnisses in einer Variante, die man als die „kreuzeshermeneutische“ bezeichnen könnte. Denn das Kreuz sei sowohl der Zeitpunkt als auch der Ort, durch den das Verstehen des Messiasgeheimnisses erst ermöglicht werde. Der Inhalt des Geheimnisses sei dabei die Gottessohnschaft Jesu, die in engem Zusammenhang mit seinem Leiden erscheine:

„Wohl ist es Jesu Messianität, seine Gottessohnschaft [...], die der Welt verborgen bleibt und nur den Dämonen [...] und den Jüngern seit Cäsarea Philippi [...] bekannt ist. Aber die Jünger können Jesu Messianität nicht anders erfahren als im Zusammenhang mit seinem Leiden. [...] Dieses Leiden bleibt den Jüngern unverständlich *bis zum Kreuz*. Erst *dort*, angesichts des Todes Jesu, wird volles Verstehen und echtes Bekennen von Jesu Gottessohnschaft möglich, wie es Mc exemplarisch am Bekenntnis des heidnischen Hauptmannes unter dem Kreuz zeigt.“ (26; eig. Herv.)

Zu dieser Einschätzung trägt seine Interpretation des mk Jüngerunverständnisses wesentlich bei. Zwar ziehe sich dieses durch beide Hälften des Evangeliums, „aber doch wohl in charakteristischer Verschiedenheit“ (25). Denn vor dem Petrusbekenntnis beziehe sich das Unverständnis auf „alle Gleichnisse“ (4,13), einen „Spruch Jesu“ (7,18) und das „Brotwunder“ (6,52; 8,17ff), danach aber „auf das Leiden des Menschensohns“ (8,32b; 9,32) (alles ebd.) und eventuell⁶⁰⁰ auch auf „die Auferstehung“ (9,10) (26). 9,5.18f; 10,35ff.41ff seien traditionell und dürften „nicht ohne weiteres für das mk Jüngerunverständnis herbeigezogen werden“ (26 Anm 83), ebenso wie der redaktionelle Vers 9,6, der „lediglich“ V.5 kommentiere. Insofern ergebe sich eine „christologische Konzentration des Jüngerunverständnisses“ (25) in der zweiten Hälfte des Evangeliums. Seit Cäsarea Philippi wissen die Jünger „durch die Wunder der Vollmacht Jesu“ (26) wie zuvor schon die Dämonen, aber im Gegensatz zur „Welt“ von Jesu „Messianität“ und „Gottessohnschaft“ (26; vgl. 23). Nun werden sie privilegiert zu hören, dass dieser Messias leiden muss:

⁶⁰⁰ Luz neigt offensichtlich dazu, 9,10 nicht zu den Jüngerunverständnis-Texten zu rechnen (vgl. seine Formulierung im Konjunktiv: „Will man 9,10 auch hier einreihen, so wäre ...“, ders. a.a.O., 25f).

„Die besondere Erkenntnis, die die Jünger fortan den übrigen Menschen voraus haben, besteht darin, daß sie hören, daß der Gottessohn-Messias als Menschensohn leiden muß. Durch dieses Wissen unterscheiden sie sich fortan von den übrigen Menschen, auch wenn sie es noch nicht verstehen.“ (23)

Ihre Stellung sei daher nach dem Petrusbekenntnis eine grundlegend andere geworden (ebd.). Dies äußere sich auch darin, dass (1) die Anzahl der Jüngerbelehrungen in 8,27–10,52 steige (24), (2) sie sich – als „Antwort [...] auf die Leidensankündigung“ „beginnen [...] zu fürchten“ (ebd.; vgl. 9,6.32; 10,32 – 4,41 hingegen sei traditionell, vgl. 24 FN 70), [w]ährend die Menge in ungläubigem Staunen verharret“ (24; vgl. 10,32 mit 5,20; 7,37) und (3) das Verb ἀκολουθεῖν in 8,27–10,52 stets im übertragenen Sinn („in der Nachfolge stehen“, ebd.) verwendet werde. Letzterem korrespondiere das Motiv des Wegs, der als Weg nach Jerusalem zugleich den Leidensweg darstelle (24f). Ferner „fehlen“ in diesem Abschnitt „Wundergeschichten völlig“ (25).⁶⁰¹ Von Cäsarea Philippi an richte sich das Unverständnis der Jünger auf das Leiden dieses Messias, das sie von nun an erfahren und zu verstehen suchen müssen (23; vgl. 26), was sie aber – gemeint ist wohl mindestens – „bis zum Kreuz“ nicht verstehen (26), denn „erst dort [...] wird „volles Verstehen und echtes Bekennen von Jesu Gottessohnschaft möglich“ (ebd.; siehe Zitat oben), wie 15,39 zeige.

Das Schweigegebot 9,9 mit seiner „zeitlichen Begrenzung des Messiasgeheimnisses“ bis zur Auferstehung (26) stellt für diese kreuzestheologische Interpretation allerdings eine Schwierigkeit dar, die der Schüler Eduard Schweizers so löst, dass

„nach Markus Kreuzigung und Auferstehung eng zusammengehören, so eng, daß die Auferstehung nach ihm eigentlich in der Kreuzigung geschieht.“ (!) (27).

Diese These „erg[e]be sich aus einer Auslegung des markinischen Kreuzesberichtes“, ferner daraus, „daß Markus die ihm überkommenen Leidens- und Auferstehungsweissagungen nur im Sinne von Leidensweissagungen interpretiert“ habe (vgl. 8,32f.34; weitere Verweise auf Leiden und Niedrigkeit in 9,12f.33–35; 10,35–45) (alles ebd.). Selbst 9,9 besage daher „nichts anderes, als daß Jesu Hoheit erst im Lichte des Kreuzes, das mit der Auferstehung eins ist, verstanden werden kann“ (27f), was durch die Passionsgeschichte, „die die Jünger unverständlich und verzagt zeigt“ (28; er verweist auf „Gethsemane, die Verleugnung des Petrus [...], das völlige Fehlen der Jünger in Kap. 15“ ebd. FN 90), bestätigt werde, weil in ihr „unter dem [...] Kreuz einem Außenstehenden das Verstehen geschenkt wird“ (28).

Entsprechend bestimmt Luz die Funktion des Messiasgeheimnisses im MkEv:

„das Messiasgeheimnis umschreibt das Wesen der Messianität Jesu, die kerygmatisch, d. h. von Kreuz und Auferstehung her verstanden werden muß, wenn sie wirklich erfaßt werden will. Oder wieder anders gesagt: Das Messiasgeheimnis warnt vor einer Interpretation des historischen Jesus unabhängig von Kreuz und Auferstehung, weil ein solches Verständnis von Jesu Vollmacht nur den Charakter einer satanischen Versuchung haben kann“ (28).

⁶⁰¹ 9,14–29 und 10,46–52 seien nur scheinbare Ausnahmen, denn Mk habe erstere zu einer „Jüngerbelehrung“, letztere zu einer „Nachfolgeschicht“ umgestaltet (a.a.O., 25).

Das Messiasgeheimnis sei aber nicht die einzige „christologische Konzeption“ (29) der mk Redaktion, sondern – so die bekannte Hauptthese des Aufsatzes – von diesem sei noch ein „Wundergeheimnis“ zu unterscheiden, auf das die Schweigegebote bei den Heilungen hinweisen (vgl. 11–17), und das zu dem Messiasgeheimnis in einem „dialektischen Verhältnis“ (29) stehe (vgl. 28–30).

Die Darlegungen Luz⁷ zum Jüngerunverständnis lassen sich wie folgt zusammenfassen: Erst nach Cäsarea Philippi sei das Unverständnis eindeutig christologisch und integraler Bestandteil des Messiasgeheimnisses, konzentriere sich inhaltlich auf das Leiden des Menschensohnes und verweise durch den Kontrast mit 15,39 darauf, dass es erst vom Kreuz (und Auferstehung, vgl. 9,9, die mit dem Kreuz aber eins sei) her möglich sei, die wahre Identität Jesu zu erkennen. In Bezug auf das Messiasgeheimnis kann man seine Position somit als kreuzeshermeneutische Variante der kreuzestheologischen Erklärung beschreiben. Eine gewisse Tendenz zur Marginalisierung der Bedeutung der Auferstehung und speziell der Bezüge des Jüngerunverständnisses zur Auferstehung (vgl. vor allem zu 9,5f.10) wird man dabei allerdings kaum in Abrede stellen können, und auch die Abspaltung des Wundergeheimnisses vom Messiasgeheimnis dürfte dem Interesse der kreuzestheologischen Zuspitzung von letzterem nicht abträglich sein.

Noch wesentlich weiter als Luz geht der japanische Exeget KENZO TAGAWA (1966) in dem Bestreben, das Messiasgeheimnis in seine Einzelteile zu zerschlagen. Unabhängig von diesem erkennt auch Tagawa, dass zwischen den *Schweigegebotten* an Geheilte und denen an Dämonen „une différence fondamentale“ bestehe, da nur erstere übertreten würden und auch das Objekt der Geheimhaltung ein anderes sei: Nur bei den Dämonen gehe es um christologische Hoheitstitel (alles 173).⁶⁰² Anders als Luz sieht Tagawa aber auch letztere nicht als Bestandteil eines Messiasgeheimnisses an. Es handele sich um bloße Exorzismusformeln, worin sich auch die Indifferenz des Mk gegenüber allen messianischen Titeln zeige (ebd.). Auch die Schweigegebote an die Jünger sind für Tagawa keine einheitliche Größe, denn 8,30 stehe dem an die Dämonen nahe, 9,9 hingegen dem an die Geheilten (vgl. 174 FN 1). Das Motiv der *Heilungstätigkeit im Verborgenen* (5,40; 7,33; 8,23) sei an allen drei Stellen traditionell und werde von Mk nicht weiter betont (164). Ähnliches gelte für die *Parabeltheorie*: Bei 4,10–12 handele es sich um eine alte Tradition (67), bei der es sich wohl um die Meinung der Jerusalemer Gemeinde gehandelt habe (69). Mk aber verkehre sie in ihr Gegenteil, indem er das Unverständnis von V.12 in V.13 (auch 8,17f; S.70) auf die Jünger anwende (69). Etwas ironisch kritisiere er mit Hilfe des Jüngerunverständnisses also diejenigen „qui prétendent encore sauvegarder la tradition orthodoxe des disciples et excluent les gens du dehors sur la base de cette prétention“ (70). Mit einem Messiasgeheimnis habe die Parabeltheorie somit nichts zu tun, sie gehöre vielmehr in den Zusammenhang des *Jüngerunverständnisses* (vgl. 71). Bei diesem handele es sich um eines von zwei grundlegenden Themen des MkEv; denn anders als die anderen Motive, die man zum Messiasgeheimnis zu zählen pflegt, überschreite das Jüngerunverständnis bei

⁶⁰² Vgl. Luz, Geheimnismotiv, 13.17.

weitem die engen Grenzen der Wunderberichte (174f). Auch beschränke es sich inhaltlich nicht nur auf die Erkenntnis der Messianität (174) oder auf die Passion Jesu (179).

Befreie man sich von den Versuchen, das Jüngerunverständnis historisch-psychologisch oder im Rahmen einer Messiasgeheimnis-Theorie zu interpretieren, werde leicht klar, dass es sich hierbei nur um eine heftige Polemik gegen eine zeitgenössische Gruppe Christen handeln könne (175). Eine Analyse der geographischen Angaben im Evangelium (vgl. 15–36) offenbare, dass sich die Kritik gegen die Jerusalemer Gemeinde gerichtet habe (179). Im Zentrum der Kritik stehe der engstirnige Partikularismus dieser Gemeinde (179f). Auch kritisiere Mk die Leiter dieser Gemeinde Petrus, Johannes und Jakobus persönlich (181). Tagawa entdeckt im MkEv ein Schema, dass nach jeder der Leidensankündigungen einer dieser drei intimsten Vertrauten Jesu genannt und kritisiert werde (Petrus 8,33; Johannes 9,38; Jakobus mit Johannes 10,35) (177.181). Andererseits sei bei 8,33 und 9,38 auch klar, dass es sich jeweils um ein Unverständnis *aller* Jünger handele (176f). Als Jüngerunverständnis-Belege listet Tagawa 4,10–13.35–41; 5,31; 6,30–44.45–52; 7,17; 8,1–10.33; 9,14–29.32.38–42; 10,10.13–16.24–27; 13,1 auf (175–179); ein Jüngerunverständnis konstatiert er zudem in 1,35–39 (63) und 8,14–21 (77f.152). Das sind aber nur diejenigen Stellen, an denen Tagawa ein Unverständnis der μαθηταί als Gruppe vorhanden sieht; zusätzlich erwähnt er 9,5; 10,35 und 13,4 als Ausdruck des Unverständnisses der Drei bzw. Vier (vgl. 181) sowie 9,33–37 und 10,32 (neben 4,10–13) als Spuren eines Unverständnisses der „Zwölf“ (182). Möglicherweise habe Mk den Begriff δώδεκα im Vergleich zu μαθηταί zurückhaltender verwendet, da der Zwölferkreis für Mk keine aktuelle Größe mehr darstellte und somit für eine Polemik gegen eine zeitgenössische Gruppe nicht im selben Maße brauchbar gewesen sei wie μαθηταί (181ff).

Wie 4,13 das Logion 4,11f ironisiere, wurde oben zur Parabeltheorie schon dargelegt. – In 5,31 stelle Mk den Jüngern, die sich als Mittler zwischen Jesus und dem Volk wännen, eine „naive“ und kranke Frau, die die anonyme Menge repräsentiere, gegenüber. Mk kritisiere die partikularistische Tendenz der Kirche seiner Zeit und insistiere darauf, dass jeder, der sein Vertrauen auf Jesus setze, direkten Kontakt mit ihm haben könne (176). – Zwei Aspekte betone Mk bei der Speisung der 5000, was sich an dem Dialog zwischen Jesus und den Jüngern (6,35ff) erkennen lasse: die über alles erhabene Identität Jesu und das „totale“ (152) Unverständnis der Jünger ihm gegenüber (151–153). Letzteres werde dadurch bestätigt, dass Mk, wenn er sich im Folgenden über die Bedeutung der Speisungen äußere (6,52; 8,14–21), immer das völlige Unverständnis der Jünger kritisiere (152). – Dass die Jünger in 7,17 den Ausspruch über rein und unrein nicht verstehen, weise auf die judiasierende Tendenz derer, die der Evangelist kritisiere (176). – In 9,14–29 kritisiere Mk solche „Jünger“, die ihre Zeit in spekulativen Diskussionen mit jüdischen Schriftgelehrten verschwenden würden (vgl. V.14), statt sich um die Nöte des einfachen Volks zu kümmern (107 FN 3).⁶⁰³ – Der Jünger Johannes repräsentiere in 9,38–42 eine sektiererische Position, derzufolge diejenigen, die nicht der Gruppe der „Zwölf“ folgen (vgl. V.38 οὐκ ἠκολούθει ἡμῖν), keine Christen seien. Dieser „fanatischen“ Tendenz (177) stelle sich der Evangelist mit der Antwort Jesu (V.39–42)

⁶⁰³ Tagawa verweist für diese Interpretation auf Loisy, Les évangiles synoptiques, II 4658. Ähnlich äußert sich auch Trocmé, Formation, 90f (siehe oben).

deutlich entgegen. Indem er in der Antwort Jesu V.41f das Wort „Jünger“ meide und stattdessen allgemeiner von „zu Christus gehören“ und „einer dieser kleinen, die glauben“ spreche, verdeutliche er, dass anonyme Personen aus der Menschenmenge wie der fremde Exorzist, die sich Jesus anvertrauen, ebenfalls Christen seien (178). Das Verhalten der Jünger werde als „scandalisant ces croyants“ (ebd.) verurteilt.

Nun gebe es neben dem Unverständnis der Jünger aber noch ein weiteres großes Thema im Mk und zwar das Thema *Furcht und Staunen*. Es sei das originelle Werk des Evangelisten, die diesbezüglichen Bemerkungen, die traditionell nur als Abschlussformeln der Wunderberichte üblich gewesen seien, auf alle Aspekte des Lebens Jesu ausgedehnt zu haben (121). Unpersönlich gehalten in der 3. P. Pl. ohne präzises Subjekt bestehe die Funktion dieser Notizen nicht darin, die Haltung der einen oder anderen Gruppe in der Erzählung zu charakterisieren, sondern das Geschehen für den Leser zu kommentieren: „Es war erstaunlich.“ (vgl. 90f.94.116). In der Terminologie der heutigen Erzählforschung handele es sich also um *narrative asides*. So verstanden passe auch ἐφοβοῦντο γάρ in 16,8 hervorragend an den Schluss des Evangeliums: Den gesamten Buchinhalt stelle Mk auf diese Weise unter den Aspekt „« l'évangile de Jésus Christ » (1, 1) est un évènement hors de portée de la compréhension humaine, et par là effrayant“ (111). Damit wolle der Evangelist auch sagen, dass sich Jesus jeder Definition entziehe (153.198). Einer solchen Furcht und Staunen erregenden Person gegenüber könne man nicht anders begegnen, als ihr völlig zu vertrauen und nachzufolgen (185). Daher seien alle, die sich auf diesen Weg begeben, Christen. Eines traditionellen religiösen Systems bedürfe es hier nicht mehr (122.198), daher stamme wohl auch die offene Haltung des Mk zur Öffentlichkeit (185). Aber genau dies verstünden die Jünger nicht (ebd.). Insofern verweisen beide Hauptthemen, „l'appel à la foi au Jésus vivant et présent parmi les siens“ (ausgedrückt durch das „Furcht und Staunen“-Motiv) und das Jüngerunverständnis letztlich auf dieselbe Überzeugung des Evangelisten (ebd.).

Seiner Auslegung des Furchtmotivs entsprechend sollen dann aber 4,41 (94f); 6,51 (115f) und 9,6 (97) keineswegs die Furcht der Jünger betonen. Die Furcht sei kein Ausdruck von Unverständnis; Mk könne beide Motive einfach nebeneinanderstellen (95). Die Verwendung der Partikel γάρ in 6,52 widerspreche dem keineswegs, denn „[d]ans de nombreux cas l'évangéliste met ce mot dans une phrase simplement pour en souligner le sens“ (115).⁶⁰⁴ 6,52 begründe also nicht das Staunen in 6,51, sondern sei ein Erzählerkommentar zur Haltung der Jünger in der gesamten Geschichte (116). Zu 10,24.26 muss Tagawa dann aber konzcedieren, dass sich an dieser einen Stelle das Motiv des Staunens doch mit dem des Jüngerunverständnisses vermische (104f).

Die exakte Gegenposition zu Luz vertritt der zu dieser Zeit ebenfalls in Zürich lehrende Neutestamentler SIEGFRIED SCHULZ (1967). Nicht die Wundertradition werde von der Passionstradition her korrigiert, sondern umgekehrt:

„Markus wie seinen Gemeinden lag vielmehr daran, das Leben Jesu zu einer sichtbar

⁶⁰⁴ Tagawa (a.a.O., 115 FN 3) beruft sich hierfür auf die Untersuchung von Bird, Some γάρ clauses.

eindeutigen Manifestation des Göttlichen zu machen und den Kreuzestod von vornherein durch die Weissagungen des Gottmenschen von seiner sofortigen Auferstehung („nach drei Tagen“) her zu überhöhen. Die Passionsgeschichte nicht weniger als die Wundergeschichten sprechen die Sprache des Triumphes. Die *theologia crucis* (Theologie des Kreuzes) ist für Markus zur *theologia gloriae* (der Herrlichkeit) geworden!“ (77)

Für Mk sei Jesus „ein göttlicher Mensch, ja Gott selber in Menschengestalt“ (46) gewesen. Nicht nur die Wundertaten, sondern auch sein „wunderhaftes Vorherwissen“ (vgl. 46–52) und seine göttliche Autorität (52–56), vor allem aber die Verklärungsgeschichte (57f) bestätigen, dass Mk Jesus nach Art eines hellenistischen Gottmenschen und dessen Gottessohnschaft „wesensmäßig[, d. h. hellenistisch verstanden[.]“ habe (57). Allerdings habe dieser Gottmensch „seine messianische Würde bzw. Gottessohnschaft streng und absichtlich geheimgehalten“ (59). Den Jüngern hingegen offenbare er sich, „aber auch diese bleiben bis zu seiner Auferstehung von den Toten in dauerndem Unverständnis und Mißverständnis befangen“ (ebd.). Dieses Messiasgeheimnis sei eine schriftstellerische Tat des Mk (vgl. 59f), mit der dieser „umstürzend in das Selbstverständnis der vorliegenden Gemeindefradition von Jesus eingegriffen habe“ (60). Ursache für diese tiefgreifende Umformung des Traditionsguts sei sein „Glaube an die eschatologische Bedeutung der Auferstehung“ (ebd.) gewesen. Schulz vertritt somit eine offenbarungsgeschichtliche Interpretation des Messiasgeheimnisses, nach der Schweigegebote (60f), Jüngerunverständnis (61f), das Unverständnis des Volks und der Familie (62), der „Rückzug Jesu vom Volk“ (62) und die esoterische Jüngerbelehrung Kap. 13 (ebd.) alle von 9,9 her zu deuten sind: dass nämlich „die Auferstehung [...] zwei Zeiten voneinander trennt: die Zeit des Miß- und Unverständnisses, des Unglaubens und Zweifels der Jünger und des Geheimnisses Jesu, und die Zeit des Glaubens, des offenbaren Gottessohn-Bekenntnisses und damit der weltweiten Evangeliumsverkündigung als des unaufhaltsamen Wachsens der Kirche.“ (59)

Darüber hinaus teilt er wie Kuby das Jüngerunverständnis in die zwei Phasen „Nichtbegreifen“ und „Mißverständnis“ vor und nach dem Petrusbekenntnis (61) und deutet auch die Verfehlungen der Jünger in der Passion (Verrat, Schlaf in Gethsemane, Flucht, Veleugnung; vgl. Mk 14) als Ausdruck ihres „Unverständnis[ses] und Unglauben[s]“ (62).

Für Schulz hat das Messiasgeheimnis auch eine ekklesiologische Bedeutung (vgl. 143–156): Mit dem Messiasgeheimnis und speziell dem Jüngerunverständnis erkläre Mk, dass „[d]er irdische Jesus [...] zu seinen Lebzeiten keine Gemeinde gegründet“ habe (143), denn „das Bekenntnis zum Gottessohn und damit die Existenz der Gemeinde“ habe es „erst nach Ostern“ gegeben (144). Wenn also auf der einen Seite gelte, dass „die Kirche nach Markus durch einen supranaturalen Akt (Auferstehung Jesu [...]) gegründet wurde“ (144), so auf der anderen Seite auch, dass „die Vergangenheit des irdischen Jesus Gemeinde *begründet* habe“ (ebd.; kursiv eig. Herv.). Er begründet dies mit Wredes Erkenntnis, dass „die dauernde Verständnislosigkeit [...] der Jünger und Apostel ihr Korrelat in der fortgesetzten Offenbarung hat, die sie von Gottes Sohn empfangen“ (145)⁶⁰⁵.

„Gerade weil sie vor Ostern Begleiter und Augen- und Ohrenzeugen Jesu waren, können sie

⁶⁰⁵ Er paraphrasiert hier Wrede, Messiasgeheimnis, 111 (vgl. Schulz, a.a.O., FN 124 zu S.145).

auf Grund von Ostern die verlässlichen Träger der Lehre und Verkündigung werden. Markus kennt weder die frühkatholische apostolische Sukzessionslehre (Lukas) noch die Vorstellung von den Jüngern als nachzueiferndem Vorbild (Matthäus), aber er hat die Jünger Jesu als Apostel konsequent in das Messiasgeheimnis einbezogen: Bis zur Auferstehung des Christus bleiben sie trotz aller Offenbarungen in der Blindheit befangen, erst nach Ostern sind sie die ersten, aber einzig verlässlichen Zeugen der Geschichte dieses Gottessohnes.“ (145f)

Entsprechend beruhe „die gesamte Kunde vom Erdenleben des Gottmenschen“ (146) auf diesen Jüngern; gleichzeitig verbiete es das Messiasgeheimnis, in ihnen „das bleibende Vorbild für die Christen heute zu sehen.“ (ebd.).

Die Verbindung von Christologie, Ekklesiologie und Eschatologie zeige sich auch in dem Gleichniskapitel (149–156) und speziell in der Parabeltheorie. Denn das von den Jüngern vor Ostern nicht verstandene „Geheimnis des Gottesreiches“ (4,11) sei „nichts anderes als der Gottmensch Jesu“ (151) und die mit diesem untrennbar verbundenen Inhalte: der „Messias, der leiden, sterben und auferstehen muß“ (150), „das in Wort und Tat des Gottmenschen sich ereignende Hereinbrechen der Gottesherrschaft“ (151), aber auch „der Gottessohn [...] als der geheimnisvolle Beginn der von selbst und weltweit wachsenden Kirche“ (154; vgl. 4,30) „aus Juden und Heiden“ (156); letzteres konnten die Jünger vor Ostern natürlich noch nicht erkennen (155).

Bietet dieses Buch inhaltlich somit viel Bemerkenswertes und Originelles, ist es umso bestürzender zu entdecken, dass der gesamte Abschnitt zum Jüngerverständnis auf S. 61f mit Änderungen versehen von anderen Autoren abgeschrieben wurde, ohne dass auf die benutzten Quellen verwiesen wird. Man könnte sagen, Schulz wendet das den Evangelisten von der Redaktionskritik unterstellte Verfahren, traditionellen Stoff mit redaktionellen Änderungen zu versehen, um ihrer eigenen Theologie Ausdruck zu verleihen, selbst an:

Tabelle 10: Vergleich Schulz, Stunde der Botschaft, 61f mit Originaltexten von Kuby, Luz und Wrede

Schulz, Stunde der Botschaft, 61f	Originale ⁶⁰⁶
<p>„Diese beiden <u>Stellen</u> zeigen, <u>daß die Jünger seit dem Petrusbekenntnis in das Geheimnis Jesu eingeweiht sind</u>. Aber was ist das für ein Geheimnis? Auf das Petrusbekenntnis folgt ja die Weissagung vom Leiden, Sterben und Auferstehen des Messias Jesus. Petrus als der Sprecher der zwölf Jünger bekennt sich zwar zur Messianität Jesu, weiß aber nichts davon, <u>daß dieser Gottessohn-Messias leiden muß</u>. Dieses <u>Wissen</u></p>	<p>„Dennoch ist es natürlich bedeutungsvoll, <u>daß an unserer Stelle – und von unserer Stelle an – die Jünger ins Geheimnis eingeweiht sind</u>. Die besondere Erkenntnis, die die Jünger fortan den übrigen Menschen voraus haben, besteht darin, daß sie hören, daß der <u>Gottessohn-Messias als Menschensohn leiden muß</u>. Durch <u>dieses Wissen unterscheiden sie sich fortan von den übrigen Menschen</u>, auch wenn sie es</p>

⁶⁰⁶ Das Buch verfügt über kein Literaturverzeichnis, nur über ein Personenregister, in dem Kuby und Luz nicht erwähnt werden. Auf Wrede als Entdecker der mk Geheimnistheorie wird im Text (59 u. ö.) wenigstens hingewiesen. Die Aufsätze von Kuby, Luz und Conzelmann (siehe unten) werden in der 1. Auflage überhaupt nicht erwähnt. Ein allgemeiner Verweis auf den Aufsatz von Kuby ist in der 2. Aufl. 1970 als FN 59a (365) nachgetragen worden, allerdings nicht an den in der obigen Tabelle monierten Stellen, sondern bei einem Satz über die Zugehörigkeit der eschatologischen Rede zum Messiasgeheimnis (63), ein Gedanke, den Kuby, soweit ich sehe, nicht geäußert hat. Allerdings könnte es drucktechnische Gründe gegeben haben, die es unmöglich machten, die Fußnote auf Seite 61 oder 62 bei der Neuauflage einzufügen.

<p><u>scheidet sie allerdings fortan von</u> der Volksmenge. <u>Aber das Geheimnis bleibt</u> auch trotz 8,30 <u>bestehen</u>.</p>	<p>noch nicht verstehen. [...] <u>Noch immer bleibt also das Geheimnis bestehen</u>.“ (Luz, Geheimnismotiv, 23)</p>
<p>Zwischen 8,26 und 27 ist also – was das Jüngerwissen gegenüber dem Geheimnis des Gottmenschen Jesus betrifft – ein deutlicher Einschnitt zu machen. Die Szene von Cäsarea Philippi ist <u>die große Zäsur</u> im Markusevangelium: <u>Bis dahin folgten die zwölf Jünger ihrem Meister als einem großen und wundertätigen Rabbi. Sie hatten überhaupt nicht begriffen, mit wem sie es zu tun hatten. Jetzt spricht Petrus es aus: Du bist der Messias. Damit ist das Nichtbegreifen der Jünger, wer Jesus ist, zu Ende; ihr Mißverständnis, d.h. das Nichtbegreifen dessen, daß der Messias als Menschensohn leiden muß, beginnt</u>.</p>	<p>„Hinter 8,21 liegt nun <u>die große Zäsur. Bis dahin folgten die Jünger ihrem Meister als einem großen und wundertätigen Rabbi. Sie hatten nicht begriffen, mit wem sie es zu tun hatten. Jetzt endlich fällt es wie Schuppen von ihren Augen und Petrus spricht es aus: „Du bist der Christus!“</u>“ (8,29). Mc 8,22-26 gibt dieses Thema an, leitet die <u>zweite Hälfte</u> des Evangeliums ein. <u>Das Nichtbegreifen der Jünger (wer Jesus ist) ist zu Ende, ihr Mißverständnis (d. h. das Nichtbegreifen, daß der Messias leiden muß) beginnt</u>.“ (Kuby, Konzeption, 58; Herv. im Orig. durch Sperrschrift)</p>
<p><u>Nach Markus zeigen sich die Jünger bis zum Petrusbekenntnis von Cäsarea Philippi überhaupt unfähig, Jesus zu begreifen:</u> [Es folgen Zitate Mk 4,13.40f; 6,50ff; 7,18; 8,17ff]</p>	<p>„<u>Nach dem Markusevangelium zeigen sich die Jünger im ganzen Verlaufe der Geschichte unfähig, Jesus zu begreifen</u>.“ (Wrede, Messiasgeheimnis, 101; der ganze Satz ist im Orig. durch Sperrschrift hervorgehoben)</p> <p>Nach einem weiteren Satz folgen die Zitate Mk 4,13.40f; 6,50–52; 7,18; 8,16–21; 9,5f.19; 10,24; 14,37–41. 4,40f und 7,18 stimmen bei Schulz im Wortlaut mit der Übersetzung bei Wrede überein, die anderen sind nur etwas verändert. Die Versangabe 6,50 ist beibehalten, obwohl Schulz erst ab 6,51 zitiert (vgl. Wrede, Messiasgeheimnis, 101–103).</p>
<p>Das <u>ändert sich grundlegend mit Kapitel 8, 27 ff.</u>, mit dem Petrusbekenntnis also. Jetzt <u>wissen die Jünger um die Messianität bzw. Gottessohnschaft Jesu</u>.</p>	<p>„<u>Die Jünger aber wissen um die Messianität Jesu</u>, sie müssen jetzt zu verstehen suchen, was es heißt, daß der Messias ein leidender Messias sein muß.</p> <p>Daß nach 8,27 die Stellung der Jünger <u>eine andere geworden</u> ist, [...]“ (Luz, Geheimnismotiv, 23)</p>
<p><u>Von jetzt an findet sich keine Spur einer Kritik am Meister oder der Unterschätzung ihres Lehrers.</u> Im Gegenteil: Von jetzt an übertragen sie auf ihn die gespannten <u>Erwartungen nationaler und apokalyptischer Messianologie</u>. Auf die Weissagung vom Leiden, Sterben und Auferstehen nimmt Petrus Jesus allein zu sich „und begann ihn zu bedrohen“ (8, 32). Auf der Wanderung <u>verhandeln</u> die Jünger, wer der Größte ist (9, 34). Sie sind um ihr Vorrecht in der apokalyptischen Zukunft <u>besorgt</u> (10, 35 ff.): „Gib uns, daß wir sitzen, einer zu deiner Rechten und einer zu deiner Linken in deinem Königreich“ (10,37). Markus steigert dieses <u>Jünger-mißverständnis</u> vor allem <u>dadurch, daß diese Wünsche der Jünger unmittelbar auf die Leidensankündigungen Jesu folgen</u>.</p> <p><u>In solcher spätjüdischen Messiaserwartung befangen, können die Jünger freilich nicht die Leidensankündigungen begreifen:</u> Nach 9, 32 („sie aber verstanden das Wort nicht, und sie fürchteten sich, ihn zu fragen“) <u>getrauen sie sich nicht einmal, den Messias zu fragen, und können auch nicht die Weissagung seiner sofortigen Auferstehung von den Toten fassen:</u></p>	<p>„<u>In der ganzen zweiten Hälfte des Evangeliums findet sich keine Spur mehr von der Kritik am Meister oder vom Unterschätzen des Meisters.</u> Dagegen finden sich immer wieder Zeichen der neuentstandenen Hoffnung und <u>Erwartung</u>. „Sie hatten miteinander auf dem Weg <u>gehandelt, welcher der Größte wäre</u>“ (9,34). Sie „<u>sind um ihr Vorrecht besorgt</u>“ [FN 29 „Lohmeyer a, a, O. p. 195 zu Mc 9,38ff.“] „Gib uns, daß wir sitzen einer zu deiner Rechten und einer zu deiner Linken in deinem Königreich“ (10,37). An beiden Stellen wird bei Markus das <u>Mißverständnis</u> noch <u>dadurch hervorgehoben, daß die Erwägungen der Jünger unmittelbar auf eine Leidensankündigung folgen</u>. [...] <u>In solcher Erwartung können die Jünger freilich nicht die Leidensankündigungen</u> (8,31f., 9,31f. u. 10,33ff.) [FN 32: „Zu 9,32: Lohmeyer (a. a. O. p. 192) weist darauf hin, „daß sie nicht getrauten zu fragen; die Kluft zwischen ihnen und dem Messias ist zu groß ...“:] <u>begreifen, demnach auch nicht die Ankündigung der Auferstehung</u> (9,9f.).“ (Kuby, Konzeption, 60); die Übersetzungen von 9,10 und 9,32 stimmen zudem wortwörtlich (bei geänderter Orthographie,</p>

„Und sie hielten das Wort fest, unter sich verhandelnd: Was heißt dies, von den Toten auferstanden sein?“ (9,10).	Zeichensetzung und Auslassungen von Parenthesen mit griechischen Wortlauts) mit denen von Wrede , Messiasgeheimnis, 94 überein.
Trotz dieses bleibenden Jüngermaßverständnisses auch im ganzen zweiten Teil seines Evangeliums hat sich doch <u>die Stellung der Jünger</u> zu Jesus als dem erkannten Gottessohn-Messias <u>gewandelt</u> : Gerade <u>im Abschnitt 8, 27–10, 52 häufen sich</u> die besonderen <u>Jüngerbelehrungen</u> (8, 31 f.; 9, 30 f.; 10, 32b ff.) und werden die Jünger als <u>Nachfolgende</u> geschildert: 8, 34; 10,21. 28. 32. 52 u. a.“	Daß nach 8,27 <u>die Stellung der Jünger eine andere geworden</u> ist, läßt sich noch aus anderen Beobachtungen belegen: 1. Die Zahl der ausgesprochenen <u>Jüngerbelehrungen</u> wird <u>im folgenden Hauptteil 8,27 – 10,52 größer</u> . Dazu gehören insbesondere alle Leidensankündigungen (8,27 9,30f. 10,32b) [...] 3. Dazu gesellen sich die Beobachtungen, die E. Schweizer über die Bedeutung des Motivs „ <u>Nachfolge</u> “ im Hauptteil Mc 8,27–10,52 zusammengestellt hat. [...]“ (Luz , Geheimnismotiv, 23f)
Legende: <u>identisch</u> <u>geringfügige Änderung (z. B. Reihenfolge)</u> <u>inhaltliche Entsprechung</u>	

Der Abschnitt von Luz bildet erkennbar das Grundgerüst, das redaktionell etwas stärker verändert wurde, während die zwei Abschnitte aus Kuby mit Ergänzungen aus Wredes Messiasgeheimnis teilweise recht wortgetreu übernommen und eingeschoben wurden. Von Wrede stammen (selbstverständlich) weitere Formulierungen bei der Präsentation der Messiasgeheimnis-Theorie, man vgl. z. B. Schulz, Stunde, 63 unterster Abschnitt mit Wrede, Messiasgeheimnis, 67 und Schulz, a.a.O., 64 oben mit Wrede, a.a.O., 80. Zwischen diesen beiden Abschnitten unternimmt er noch (64 oben) eine Anleihe an Conzelmann, Gegenwart 295 (wohl vermittelt über Luz, Geheimnismotiv, 9, vgl. hier wie bei Schulz Stichwort „Christologie“), von dem er auch S. 59 („Prinzip des Mißverstehen-Müssens“, vgl. Conzelmann, ebd.) abhängig sein dürfte.

3. Fokus auf die Jünger: Hochphase (1968/69)

Die Jahre 1968/69 stellen den Höhepunkt der redaktionsgeschichtlichen Forschung an literarischer Aktivität in Bezug auf das Jüngerunverständnis dar. Zu dem anhaltend hohen Interesse am Messiasgeheimnis (Minette de Tillesse 1968; vgl. auch Roloff 1969) bzw. der Christologie des Mk (Weeden 1968; Horstmann 1969) werden nun vermehrt auch Spezialuntersuchungen zu den Zwölfen (Meye 1968; Freyne 1968) bzw. den Jüngern im MkEv (Reploh 1969; vgl. auch Weeden 1968, Roloff 1969) veröffentlicht; dazu gesellen sich zwei Arbeiten, die sich ausführlich der Bedeutung des redaktionellen Erzähler-Kommentars Mk 6,52 (Snoy 1968; Quesnell 1969) widmen. In fast all diesen Beiträgen wird dem Jüngerunverständnis eine enorm hohe Bedeutung für die Auslegung des Mk zuerkannt.

Die Bedeutung des Jüngerunverständnisses für die Redaktion des MkEv wird von THIERRY SNOY (1968)⁶⁰⁷ im Rahmen einer Arbeit zur mk Seewandel-Perikope (Mk 6,45–52) betont. In einem ersten Teil begründet er die These, dass erst Mk aus zwei disparaten Traditionsstücken

⁶⁰⁷ Thierry Snoy, La rédaction marcienne de la marche sur les eaux (Mc., VI, 45–52), ETHL 44 (1968) 205–241. 433–481.

die Sequenz von Brotvermehrung und Seewandel (6,30–52) geschaffen habe. Um den Sinn der Seewandel-Perikope im MkEv zu ermitteln, unterzieht er in einem zweiten Teil den redaktionellen Schluss der Perikope einer gründlichen Untersuchung. Mit der Mehrheit der Exegeten hält er V. 52 für Redaktionsarbeit (447), darüber hinaus auch weite Teile von V. 51 (vgl. 439).

Dabei sei „die übermäßige Verwunderung“ der Jünger (*la stupéfaction démesurée*, 443) in V. 51c Bestandteil ihres Unverständnisses und ihrer Blindheit (vgl. V. 52) und nicht, wie ἐξίστημι und andere Verben des Staunens im MkEv auch verwendet würden, Ausdruck von Bewunderung (so etwa 1,22.27; 2,12 u. ö.) (443). Daher stelle 10,24.26 die engste Parallele zu 6,51 dar, in der die Verwunderung der Jünger ebenfalls Ausdruck ihres Unverständnisses sei (444–447). Vergleichbares gelte für das Furchtmotiv: Diesem habe Mk mehrfach „une nuance péjorative d’incompréhension“ (434) beigefügt. So zeige sich eine „conception négative de la crainte“ (ebd.) etwa in 4,40f; 5,15.36; 9,6.32; 10,32, 11,18.32; 12,12; 16,8 (434–438). In 9,32 füge Mk bei den Jüngern Unverständnis und Furcht zusammen, in 10,32 Verwunderung und Furcht. Diese drei Eigenschaften verbinden sich also im Denken des Evangelisten und dienen ihm dazu, die Haltung der Jünger gegenüber Jesus zu charakterisieren (444).

Bei der Bedeutung von ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη (6,52b) schließt Snoy sich der Position von J. A. Robinson und Cerfaux⁶⁰⁸ an, dass es sich hier nicht um Starrheit oder vorsätzliche Ablehnung handele (450–455). Die vor allem in deutschen Kommentaren üblichen Übersetzungen „verstockt“ oder „verhärtet“ empfahlen sich daher nicht (vgl. 454 FN 243). Der Ausdruck bezeichne im Kontext vielmehr eine radikale Unfähigkeit zu verstehen, eine bei Epiphaniens übliche geistliche Verdunkelung („opacité spirituelle“, 455), so dass der Satz besser übersetzt werden könne mit: „Ihr Verstand (oder Geist: *esprit*) war verschlossen“ (*fermé*)⁶⁰⁹ oder „verblendet“ (*aveuglé*)⁶¹⁰ (454).

Da weder aus der Speisung der 5000 noch aus dem Bericht über den Seewandel hervorgehe, was die Jünger nicht verstanden hätten, müssten zum Verständnis von 6,52 zusätzlich weitere redaktionelle Jüngerunverständnis-Belege herangezogen werden (455f), konkret: 4,10.13; 7,17f und 8,14–21. Bei Kap. 4 und 7 falle der parallele Aufbau von 4,1–20 und 7,14–23 ins Auge (462):⁶¹¹ Beide Male wechsele nach einem an die Menge gerichteten Gleichnis Jesu der situative Rahmen, und die Jünger, nun allein mit Jesus, fragen nach dem bzw. den Gleichnissen und erhalten, nachdem sie für ihr Unverständnis getadelt wurden, eine Auslegung. Formal werde das Unverständnis sowohl in 4,13 als auch in 7,18 in Form einer Doppelfrage zur Sprache gebracht, wobei jeweils eine Frage eine Negation enthalte und die andere ihr Unverständnis generalisiere (466f). Die Verallgemeinerung „alle Gleichnisse“ (4,13) weise außerdem wie in 4,2.10f.33f darauf hin, dass für Mk die gesamte Lehre Jesu geheimnisvoll und unverständlich sei, wenn sie nicht erklärt werde, wobei letzteres nur den

⁶⁰⁸ Snoy, a.a.O., 451 FN 239f verweist u. a. auf J. A. Robinson, *Ephesians*, 265–267 und Cerfaux, *L’aveuglement*, 1–7 (vgl. Snoy, ebd., 451 FN 240), ferner auch 455 FN 244 auf Gnlika, *Verstockung*, 32 (dazu siehe aber oben S. 303 FN 587)..

⁶⁰⁹ So nach Huby, *Saint Marc*, 40 (Snoy, a.a.O., 454 FN 241).

⁶¹⁰ So nach Cerfaux, *Aveuglement*, 13 (Snoy, a.a.O., 454 FN 242).

⁶¹¹ Hier greift Snoy (a.a.O.) die Darstellung von Marxsen, *Redaktionsgeschichtliche Erklärung*, 259–261 auf.

Jüngern zuteil werde (467). Dass auch diese ohne Erklärung nicht verstehen, beweise, dass die Jünger keineswegs über eine bessere Disposition als die Menge verfügen (ebd.). Dass direkt nach der Einfügung von 4,11f, derzufolge den Jüngern „das Geheimnis des Gottesreiches gegeben“ sei, ihr Unverständnis betont werde, sei darüber hinaus charakteristisch für das Denken des Evangelisten (467f). Mehrfach nämlich berichte der Evangelist vom völligen Unverständnis der Jünger, gerade wenn ihnen besondere Offenbarungen zuteil geworden seien, so nach jeder der Leidensankündigungen (8,31ff; 9,30ff; 10,32ff), nach der Verklärung (9,10) und eben auch nach dem Seewandel (6,51f) (468). – Daraus schließt Snoy, dass vermutlich der gesamte Vers 4,13 redaktionell sei (ebd.).⁶¹² – Beim ebenfalls redaktionellen Vers 7,18 liege die Pointe im „auch ihr“: Nicht nur die Menge, auch die Jünger erweisen sich als unverständlich (461). – Nähere Aufklärung über den Sinn von 6,52 gebe aber erst der Abschnitt 8,14–21 (vgl. 480), den Mk bis auf das Logion V.15 vollständig selbst gebildet habe (469). Durch die Bezüge zu 3,5 und 4,11f assimiliere Mk in 8,17f die Jünger mit „jenen draußen, denen alles in Gleichnissen geschehe“ (4,11) (474f). Deutlicher als in 6,52 gebe der Evangelist einen Hinweis, worin das Unverständnis der Jünger bestehe: Sie würden sich nicht an die beiden Brotvermehrungen „erinnern“ (8,18–20) (475). An die materiellen Fakten können sie sich allerdings sehr wohl erinnern (vgl. ihre Antworten in 8,19f), aber ihre Verstandesfähigkeit (perception) ende dort bereits. Dies sei genau wie bei den Gleichnissen, die sie hören, aber nicht verstünden (476). Näherhin vergäßen sie, dass derjenige, der mit fünf Broten die Fünftausend und mit sieben die Viertausend speiste, auch mit einem Brot die Gruppe der Jünger ernähren könne (ebd.). Dass die Jünger nach 8,21 überhaupt nichts antworten, deutet Snoy als ein Indiz, dass sie auch durch die Erinnerung an die zwei Speisungen nicht aus ihrer geistigen Umnachtung befreit wurden (478).

Trotz des Bezugs des Jüngerunverständnisses auf die wunderbaren Speisungen betone Mk aber nicht so sehr die Wundermacht Jesu, sondern das „Mysterium“ seiner Person, die sich hinter den Wundern verberge (476f). Bei den Wundern handele es sich für Mk um „paraboles‘ en actes“ (477). Wie in 7,15 richte sich das Unverständnis der Jünger auch bei den Speisungen nicht auf einen Gegenstand, für dessen Verständnis es besonderer Ingeniosität bedürfe. Vielmehr sei es Jesus selber, den sie nicht verstehen, genauer: noch nicht verstehen können (477). In der Formulierung οὐπω συνίετε in 8,21 erblickt Snoy einen Rückverweis auf οὐπω ἔχετε πίστιν in 4,40: Dieser Mangel an Glauben resultiere nach 4,41 daraus, dass „ihnen noch nicht aufgegangen ist, wer Jesus ist“⁶¹³ (480). In 8,21 könnte daher in dem Jüngerunverständnis derselbe Unglaube vorliegen, durch den die Bewohner in Nazareth die Identität Jesu rein irdisch konstruieren (vgl. 6,3.6) (ebd.). Eine derartige Hervorhebung des Jüngerunverständnisses am Ende der ersten Hälfte des Evangeliums⁶¹⁴ habe vermutlich zum

⁶¹² Vgl. Snoy, a.a.O., 468 FN 290. – Überhaupt zeichnet sich die Untersuchung von Snoy dadurch aus, dass sie den mit den Unverständnis-Belegen 4,13; 6,52; 7,18 und 8,17.21 verbundenen sprachlichen und redaktionskritischen Fragen gründlich nachgeht und dabei einen guten Überblick über die vorangegangenen redaktionskritischen Lösungen bietet.

⁶¹³ In dieser Hinsicht zitiert Snoy (a.a.O., 480) mit Zustimmung Gnilka, Verstockung, 35.

⁶¹⁴ Der erste Teil ende mit 8,21 (Snoy, a.a.O., 478). In Bezug auf die Gliederung schließt sich Snoy weitgehend an Schweizer an (dazu siehe oben, S. 315).

Zweck, den Geheimnischarakter der Messianität Jesu vor dem Petrusbekenntnis zu vergrößern (478f). Jedenfalls kümmere sich der Redaktor nicht um psychologische Wahrscheinlichkeiten, das Interesse sei vielmehr ein christologisches (478). Trotz des Messiasbekenntnisses (8,29) sei im Übrigen keinerlei Fortschritt im Verstehen der Jünger feststellbar (479 FN 331)⁶¹⁵; wohl handele es sich bei der Messiaserkenntnis aber um eine Schwelle (seuil) in der Komposition des Evangeliums, derer sich der Redaktor bewusst gewesen sei, denn nach Cäsarea Philippi handele es sich nicht mehr um das Nichtbegreifen der Messianität Jesu, sondern um ein Missverständnis ihrer Natur (481 FN 337).⁶¹⁶

Auf diese Weise ergibt die Analyse der Jüngerunverständnis-Texte, dass Mk mit diesem Motiv den Seewandel Jesu unter das Messiasgeheimnis gestellt habe. Damit habe er den Sinn der traditionellen Erzählung tiefgreifend verändert: Das Wunder offenbare nicht mehr, wer Jesus ist, weil der Verstand der Jünger verschlossen ist. Gleichzeitig kann Mk mit Hilfe dieses Motivs als einer negativen Komponente der Epiphanie (composante négative de l'«l'épiphanie» 480) die Transzendenz dessen, der sich hier offenbart, wahren (480f). Der Seewandel werde so zum „type par excellence“ einer „geheimen Epiphanie“ (481).⁶¹⁷

Eine der umfangreichsten Monographien zum Messiasgeheimnis stammt von dem Trappistenmönch GAËTAN MINETTE DE TILLESSE (1968). Ihm zufolge handele es sich beim Messiasgeheimnis um ein apologetisches Motiv (323), das er aber ganz anders herleitet als die klassischen Vertreter der sog. „apologetischen Theorie“. Nicht um den Misserfolg Jesu bei den Juden zu erklären, sondern um die Messianität Jesu angesichts seines schändlichen Todes überhaupt zu verteidigen, habe Mk das Messiasgeheimnis eingefügt. Es solle nämlich zeigen, dass die Passion dem Willen Gottes entsprach und Jesus diese gehorsam und freiwillig auf sich genommen habe:

„Le secret messianique exprime chez saint Marc l'irrévocable et libre décision de Jésus d'embrasser sa passion, parce que telle est la volonté divine.“ (321)

Für Juden sei der schändliche Tod Jesu der endgültige Beweis gewesen, dass Jesus nicht der Messias war. Darauf hätten die Christen üblicherweise gekontert mit dem Wunderbeweis, dem Schriftbeweis und dem Hinweis auf die Freiwilligkeit Jesu gegenüber seiner Passion (323). Das Messiasgeheimnis sei nichts anderes als ein Ausdruck der beiden letzten Argumente: Die Schriften hätten vorausgesagt, dass es so kommen „muss“ (δεῖ 8,31; weitere

⁶¹⁵ Snoy verweist hier (a.a.O.) gegen die Idee einer Pädagogik Jesu (so u. a. Cerfaux und Gnllka, dazu oben) auf Wrede (Messiasgeheimnis, 109). Zur christologischen Funktion des Jüngerunverständnisses zitiert Snoy Wrede jedoch etwas ungenau, denn dass der Jüngerunverstand „eine Folie für Jesu Höhe und Größe [bilde]“ (Wrede, Messiasgeheimnis, 107; zitiert von Snoy, Rédaction, 178), ist bei jenem nur ein Nebenaspekt (vgl. Messiasgeheimnis, 107.230) gegenüber dem ihm wichtigeren temporalen Kontrast vor und nach der Auferstehung.

⁶¹⁶ Die Unterscheidung „Nichtbegreifen“ vor und „Missverstehen“ nach dem Messiasbekenntnis übernimmt er von Kuby, Konzeption, 58 (dazu siehe oben).

⁶¹⁷ Damit spielt Snoy natürlich auf die bekannte Formulierung von Dibelius (Formgeschichte, 232) an (vgl. Snoy. a.a.O., 481 FN 338).

Hinweise auf den Schriftbeweis bei Mk 9,12b; 10,45; 14,21.49; 324); Jesus habe diesen göttlichen Plan gekannt und entsprechend im freiwilligen Gehorsam ausgeführt (325). Die Schweigegebote hätten dabei den Sinn gehabt, seine Identität zu verhüllen, um die heilsnotwendige Passion überhaupt erst zu ermöglichen:

„Si les hommes l’avaient reconnu, ils l’eussent immédiatement porté en triomphe et le plan de Dieu eût annulé.“ (325)

Er musste sich also verbergen, weil er sonst nicht getötet worden wäre. Den Sinn der Geheimhaltung bestimmt Minette de Tillesse (unwissentlich) damit in ähnlicher Weise wie nach Auskunft von Bickermann schon Clemens von Alexandria, Chrysostomos und Kyrill.⁶¹⁸ Auf der anderen Seite habe Jesus sich auch nicht komplett verborgen halten können, denn sonst hätte ja niemand das Kommen des Messias wahrgenommen. Er musste sich also offenbaren, aber so, dass die Passion nicht unmöglich wurde (ebd.). Nach Mk habe sich diese Offenbarung vor der Gemeinde und der Außenwelt insgesamt in charakteristisch unterschiedlicher Weise ereignet (vgl. 325f): Die Gemeinde sei beauftragt, nach Jesu Tod und seiner Auferstehung alles öffentlich zu verkünden, was sich ereignet habe (4,21–23; 9,9; 13,9f; 14,9). Deshalb habe sie, d. h. die damalige Gemeinde der Jünger, ihn zuerst erkennen müssen, bevor sich seine Passion ereignen konnte. 8,14–26 zeige, wie Jesus diesen Moment der Erkenntnis beschleunigt habe. Mit der Erkennung konnte die Passion beginnen (8,29–31). Es sei lediglich noch nötig gewesen, der Gemeinde den Sinn der Passion zu erklären (8,30–10,52), damit sie wenigstens später in der Lage sei, den Willen Gottes zu erkennen. Das Jüngerunverständnis setze dabei die Einsamkeit Jesu angesichts seines Schicksals und seiner Entschlossenheit umso schärfer in Szene (mit Verweis auf 10,32) (alles ebd.). Von dem Petrusbekenntnis an lüfte sich der Schleier des Geheimnisses fortschreitend und regelmäßig (291), bis 10,45 nur gegenüber den Vertrauten, von da an in zunehmendem Maße vor der Außenwelt insgesamt (10,47f; 11,9f.27–33; 12,1–12.18–27.35–37; 14,61f; 15,26.39) (291f.326). In 14,61f bekenne Jesus sich öffentlich als Messias, weil dies nun nicht mehr seine Passion verhindere, sondern im Gegenteil sogar zum Motiv seiner Verurteilung wurde (14,64) (326). Angesichts dieser progressiven Enthüllung des Geheimnisses schon vor der Auferstehung, die sich nicht nur auf eine Unachtsamkeit oder Unfähigkeit des Mk schieben lasse – Mk hätte ohne größere Probleme 10,47f oder 12,12 entfernen oder beide Perikopen ganz weglassen können (290f; vgl. 285f.287–290) – könne 9,9 nicht die Bedeutung für die Auslegung des Messiasgeheimnisses haben, die Wrede dieser Stelle zuschrieb (283.291):

„Wrede n’a pas eu la patience de suivre Marc jusqu’au bout. Il l’a suivi jusque IX,9, et puis il a tout de suite construit sa théorie basée sur les préjugés rationalistes de son temps.“

Die „Analyse“ der Jüngerunverständnis-Texte (268–270.272–276) führt Minette de Tillesse zu der These einer „double orientation“ (276) des Jüngerunverständnis-Motivs:

„Tout d’abord il souligne, par contraste, la caractère transcendant du plan divin de salut par la croix. En second lieu, il a fort probablement une intention parénétique [...]“ (276)

⁶¹⁸ Vergleich die Belege oben S. 253 FN 512 aus Bickerman, *Latens Deus* (= Bickerman, *Studies*, hier: 64 und ebd. FN 73

Unter Verweis auf H. J. Ebeling geht der Trappistenmönch zunächst davon aus, dass Staunen und Unverständnis der Zeugen ein Mittel sei, die verborgene Transzendenz des Ereignisses hervorzuheben (264). Entsprechend beschränkt er sich in seiner Analyse nicht auf das Unverständnis der Jünger, sondern stellt diesem (266–276) einen Abschnitt über das Staunen und die (Ehr-)Furcht der Volksmenge voran (264–266), bei denen es sich nicht einfach um psychische Reaktionen, sondern um ein „sentiment sacré qui caractérise spécifiquement les épiphanies“ (265) handele. Den Volksmengen sei im MkEv durchaus bewusst, eine transzendente Erfahrung zu erleben, ohne ihre Bedeutung wirklich zu verstehen; dem Staunen liege das Unverständnis zugrunde. Auf diese Weise lenke Mk die Aufmerksamkeit des Lesers auf das In-Erscheinung-Treten des Göttlichen („manifestation divine“) (266).

Anders als beim Volk sei Mk das Unverständnis bei den Jünger nicht ohne weiteres als hinnehmbar („intolérable“) erschienen (268), daher würden diese auch für ihr Unverständnis der Gleichnisse getadelt (4,13; 7,18): Wenigstens sie hätten verstehen müssen (ebd.). Aber nicht nur die Lehre, auch die Wunder hätten sie zunächst nicht verstanden, was Mk darauf zurückführe, dass sie noch nicht die wahre Natur Jesu entdeckt hätten. Die Invektiven seien theologisch bedeutungsvoll, denn durch sie werde deutlich, dass die Wunder für Mk einen theologischen Sinn haben und dass der Leser eingeladen sei, diesen zu erforschen (268f). Im 4,35–41 hätten die Jünger – d. h. letztlich die Gemeinde, zu der Mk spreche – die unwiderstehliche Macht des Gottessohnes erkennen müssen. Das kleine Wörtchen οὐπω in 4,40; 8,17.21 deute aber darauf hin, dass die Jünger auf dem Weg in Richtung Erkenntnis seien (269). Ebenso bezeuge 6,51f, dass auch die Brotvermehrung eine theologische Bedeutung habe, die der Leser reflektieren soll, nämlich dass Jesus der Gottessohn-Messias sei. Hätten die Jünger dies verstanden, wären sie über seinen Gang auf dem Wasser nicht verwundert gewesen (269). In 8,14–21 hätten die Jünger die geistliche Bedeutung der Warnung Jesu verstehen sollen (270). Jesus führe die Jünger in dieser Diskussion „progressivement“ (272) dazu, die Tatsachen anzuerkennen, und doch reiche dies noch nicht (ebd.). Mit Kuby hält der Trappistenmönch die Blindenheilung 8,22–26 für einen Hinweis darauf, dass die Heilung der Jüngerblindheit ein wahres Wunder sei (ebd.), das sich dann mit dem Messiasbekenntnis 8,29 manifestiere.

Nur: Gerade in dem Moment, als der Leser glaubt, dass die Blindheit der Jünger behoben sei und dass Petrus – und er selbst – alles verstanden habe, äußere sich diese wieder von neuem. Damit wolle Mk zeigen, dass das Messiasgeheimnis nicht in dem „Das“ der Messianität Jesu bestehe, sondern genauer in dem „Wie“ der messianischen Vollendung („le comment de l’accomplissement messianique“) (273). Folglich müsse man in dem Abschnitt, der dem Petrusbekenntnis folgt, mit den wichtigsten Hinweisen auf den Inhalt und die Gründe für das Messiasgeheimnis rechnen (ebd.). Nicht weniger als neun bis zehn Fälle von Jüngerunverständnis beinhalte dieser (ebd.): Schon die Tatsache, dass Jesus die Leidensankündigung dreimal aussprechen muss, unterstreiche ihr Unverständnis (ebd.)⁶¹⁹, und jede dieser drei sei direkt von Jüngerunverständnis begleitet (vgl. 273–275: 8,32f; 9,32.33–35; 10,32.35–45; weitere Fälle von Unverständnis 275f: 9,5f.10; 10,10f.13–16.24.26; 14,37–41). Die harsche Reaktion Jesu (8,33) auf den Tadel durch Petrus (8,32) verrate, dass

⁶¹⁹ Diese Idee übernimmt Minette de Tillesse von Kuby, *Konzeption*, 60 (siehe oben).

sich hier die Spitze des Gegensatzes („la pointe de l’antinomie“, 274) zwischen Jesus und Jüngern verberge. Das Unverständnis gegenüber dem Leiden und Sterben des Messias sei somit als die Wurzel hinter dem gesamten Unverständnis anzusehen. Minette de Tillesse bezieht dies aber nicht nur auf die dem Messiasbekenntnis folgenden Fälle von Unverständnis, sondern rückwirkend auch auf das Unverständnis in der ersten Hälfte des Evangeliums: Weil die Jünger nicht verstanden hätten, dass der Messias leiden und sterben müsse, hätten sie so lange gebraucht, zu erkennen, dass Jesus der Messias ist (worauf in der ersten Hälfte des Evangeliums allerdings wenig hindeutet: Die Jünger haben die Messianität Jesu ja nicht wegen seines Leidens, von dem sie erst 8,31 unverhüllt erfahren, sondern trotz seiner Vollmachtserweise vor Cäsarea Philippi nicht erkannt, eig. Anm.). Indem Jesus die Belehrung 8,34–38 an die gesamte Volksmenge richte, kommuniziere Mk dem Leser, dass das Leiden alle Christen angehe (274). Dieselbe Blindheit gegenüber der Passion, die die drei Leidensankündigungen umgebe, spiegele sich in dem Ausruf des Petrus 9,5, weil er Jesus vorschlägt, sich sofort in dieser Herrlichkeit einzurichten. Die Formulierung 9,6a (οὐ γὰρ ἤδει τί ἀποκριθῆ) stellt Minette de Tillesse mit 10,38 und 14,40 zusammen (275). Selbst ihre Nachfrage in 10,10 zur Frage der Ehescheidung deutet er im Rahmen des Passionsunverständnisses, denn die Lehre von der Unverletzbarkeit der ehelichen Verbindung erhalte ihren vollen Sinn erst von der Auferstehung her (276) – deren Unverständnis wiederum sei eine Folge des Unverständnisses des Todes des Messias (275 zu 9,10). In dieser Bezogenheit auf die Passion, die das Jüngerunverständnis kontrastiv unterstreiche, liegt der Anknüpfungspunkt für Minette de Tillesse Deutung des Messiasgeheimnisses: Es verdeutlicht, dass es beim „Messiasgeheimnis“ in Wirklichkeit um ein „Messias-Passionsgeheimnis“ geht.

Die paränetische Dimension des Jüngerunverständnisses kommt in einem späteren Kapitel „Le secret dans l’église“ zur Sprache, in der der viele Jahre in Südamerika tätige Theologe einige Untersuchungen zur ekklesialen Dimension des MkEv folgen lässt, mit denen er aufzeigen möchte, dass der Endzweck („le but final“) (397) des Messiasgeheimnisses kein dogmatischer, sondern ein pastoraler sei (ebd.) – eine Auskunft, die m. E. zu dem 323–326 Gesagten mit der Bestimmung des Messiasgeheimnisses als eines apologetischen Motivs, das der Reflexion über den Tod Jesu entstamme, in einer gewissen Spannung steht. Unter der Überschrift „Images de l’église“ (410–420) greift der Belgier eine Beobachtung Lightfoots auf⁶²⁰, nach der die drei Szenen 1,35–39; 6,45–52; 14,26–42 eine frappierende Ähnlichkeit aufweisen: Jedes Mal zieht sich Jesus nachts, in einem Moment der Krise nach einem großen Erfolg oder einer besonderen Episode, zum Gebet zurück. Insofern handele es sich auch um Szenen, in denen Jesus alleine und von den Jüngern – wenigstens scheinbar – abwesend ist (410f)⁶²¹ und stets reagieren die Jünger mit Unverständnis. Dem stellt Minette de Tillesse eine Reihe weiterer Szenen zur Seite, in denen Jesus abwesend ist (oder scheint) und die Jünger in Problemen stecken (4,35–41; 9,2–29; Variationen des Schemas auch in 6,6b–32; 8,14–21)

⁶²⁰ Lightfoot, A Consideration of Three Passages in St. Mark’s Gospel, in: In Memoriam E. Lohmeyer, Stuttgart 1951, 110–115.

⁶²¹ Genau genommen ist Jesus in Gethsemane nur von einem Teil der Jünger abwesend. Die drei übrigen seien durch ihr Unverständnis von Jesus „merkwürdig abwesend“ (Minette de Tillesse, a.a.O.).

(410–413). Das Schlafen Jesu (4,38) spiele auf Jona 1,4–6 und somit auf den Aufenthalt Christi in der Totenwelt an (vgl. Mt 12,40). Die Situation der Jünger scheine sich daher auf die nachösterliche Situation der Kirche zu beziehen (411f). Noch deutlicher ähnele das Wandeln auf dem Meer (6,49) einer Auferstehungserscheinung (vgl. Lk 24,37.39). Man könne sich daher fragen, ob Mk bei dem Unverständnis in 6,52 von den Zwölfen oder nicht vielmehr von der Kirche rede, die weiß, dass der Herr auferstanden ist und sich dennoch durch den Sturm beunruhigen lässt. Beides schließe sich nicht aus, sondern verdanke sich der mk Relecture des Lebens Christi im Rahmen des Urchristentums (412). Auch 8,14–21 füge sich in diesen Zusammenhang: Auch hier seien die Jünger wieder mitten auf dem See und beunruhigt. Zwar ist Jesus diesmal bei ihnen, man habe aber den Eindruck, dass die Jünger dies gar nicht realisieren, weil sie damit beschäftigt seien, dass sie kein Brot bei sich haben (ebd.). Die ekklesiale Interpretation dieser Szenen werde bestätigt durch das Bild der verfolgten und verängstigten Kirche (418), wie es sich vor allem in den „monitions à l’église“ (414–420; vgl. 414–417: 2,20; 4,13–20; 8,34–38; 10,35–45; 13,33–37) darstelle. Die Gemeinde sei verunsichert, weil sie wegen der Auferstehung vielmehr den Triumph des Christentums erwartete (417). Mk antworte anhand des Beispiels des Christus, der freiwillig die Passion und das Kreuz auf sich genommen habe, dass die Situation der Verfolgung für Christen normal sei. Von hierher zeige sich auch die pastorale Dimension der Schweigegebote und deren Übertretungen:

„Marc veut apprendre à ses chrétiens qu’il aurait été tellement facile et tellement « naturel » au Fils de Dieu de s’assurer un triomphe spectaculaire, s’il avait seulement laissé se manifester l’extraordinaire puissance qui émanait de lui. Et cependant il a repoussé avec violence cette possibilité [...]“ (417)

Auch Jüngerunverständnis (417f) und Parabeldiskurs (418) fügen sich in dieses Bild: Mit den Jüngern, die nichts verstehen und ohne Unterlass Herrlichkeit suchen würden (6,52; 8,21; 9,5), mit ihrer Unfähigkeit am Fuß des Tabors (9,14–29) sowie ihrem Streit um den Vorsitz (9,33ff; 10,35–45) soll die Gemeinde beschämt werden (417f), denn:

„Elle a oublié - ou n’a pas compris – qu’au milieu de la tempête qui la secoue, elle n’a pas le droit d’avoir peur, parce que le Seigneur ressuscité est avec elle, même s’il paraît dormir (IV, 40) ou être absent (VI, 47 sv ; IX, 18) ; elle ne comprend pas que l’unique Pain qui lui reste suffit pour assurer sa subsistance (VIII, 14-21).“ (418)

Mit dem Jüngerunverständnis bei den Gleichnissen lasse Mk durchscheinen, dass die verhüllte Redeweise trotz ihres Privilegs (vgl. 4,11) auch von den Christen nur schwer zu verstehen sei (4,13; 7,18). Konkret bezeichne das Geheimnis das Evangelium des Kreuzes, der kleine Same, der zum großen Baum wurde (ebd.). Der scheinbare Gegensatz von 4,11.13 – beide Verse seien redaktionell (vgl. 169–180.185f) – verschwinde unter dem eschatologischen als auch unter dem ekklesiologischen Blickwinkel: Zum einen unterstreiche ihr langsames Verstehen („la lenteur des disciples à comprendre“ 180) die Größe der Offenbarung; zum anderen schelte der Pastor die christliche Gemeinde dafür, dass sie den prophetischen Sinn noch nicht genügend besäße (ebd.). – Überhaupt hält Minette de Tillesse alle Jüngerunverständnis-Texte für redaktionell (92.179). – Schließlich sei noch zu bedenken, falls Mk sein Evangelium um das Jahr 71 in Rom schrieb (438), dass der Gemeinde die Erinnerung an das Martyrium des Petrus noch tief ins Gedächtnis gebrannt war (439). Damit erhält aber dessen gesamtes früheres Versagen inklusive seines früheren Unverständnisses

eine andere Bedeutung. Die Verleugnung wird zu einer Ermahnung an die Gemeinde, dass auch *lapsi* sich wie Petrus wieder fangen können (439.442). Sein endgültiges Zeugnis relativiere seine ganzen früheren Unverständnisse (440; entsprechend auch 10,38 zu Jakobus: 439f).

Zusammenfassend lässt sich die Position von Minette de Tillesse als eine Kombination von apologetischer und kreuzestheologischer Erklärung des Messiasgeheimnisses beschreiben. Genauer könnte man sie als kreuzesparänetische Variante der apologetischen Erklärung bestimmen: Keine Apologie für den Misserfolg Jesu unter den Juden, sondern eine Apologie gegenüber den Juden für das Kreuz und den damit verbundenen göttlichen Heilsplan sei ihr eigentlicher Ursprung; gleichzeitig verwende Mk diesen Gedanken der Notwendigkeit der Passion paränetisch-aktualisierend zur Vergewisserung der angefochtenen, verfolgten Gemeinde. Dieselbe Doppelfunktion charakterisiere auch das Jüngerunverständnis: Auf der Ebene der Erzählung unterstreiche es per Kontrast den transzendenten Charakter des göttlichen Heilsplanes, der zum Kreuz führe, auf der Diskursebene aber ermahne der Autor dadurch die Gemeinde, deren aktuelle Probleme (Furcht in Not und Verfolgung; mangelndes Verständnis für das Evangelium des Kreuzes; Umgang mit *lapsi*) mit Hilfe von Furcht, Unverständnis und Versagen der Jünger angesprochen würden.

Im Jahr 1968 erscheinen gleich zwei Dissertationen zur Rolle des Zwölferkreises im MkEv, wobei die Grundfassung derjenigen von ROBERT P. MEYE⁶²² schon 1962 von der Universität Basel genehmigt wurde.

Ähnlich wie bei Minette de Tillesse findet sich auch bei Meye ein spannungsvolles Nebeneinander zwischen intra- und extradiegetischer Funktion des Jüngerunverständnisses. Im Zentrum seiner Untersuchung steht die Frage nach der Rolle des didaktischen Motivs im MkEv (Jesus 13f). Unter der Überschrift „Jesus the Teacher“ entdeckt der Exeget ein erzählerisches Muster („The narrative pattern“ 61–87) in der Lehrer-Schüler-Beziehung („teacher-disciple-relation“ 62), nach dem die didaktische Tätigkeit Jesu vor Cäsarea Philippi vor allem in drei Seefahrten (4,35–41; 6,45–52; 8,14–21) betont werde (63–73), während sie sich im anschließenden Abschnitt (8,27–10,52) „auf dem Weg“ mit drei Leidensankündigungen abspiele (73–80).

Während die erste Bootszene Jesus als Lehrer, dessen Wort selbst Wind und Wellen gehorchen, etabliere (vgl. 4,38.41) (66f), würden die Jünger in den beiden folgenden Szenen (6,45ff; 8,14ff) zu der Bedeutung der Speisungen geführt (72). Allerdings werde Jesu didaktisches Ziel am Ende der letzten Seeüberquerung noch nicht erreicht (70). Die Frage „Versteht ihr noch nicht?“ schreie nach einer Antwort, die mit dem Messiasbekenntnis (8,29) als Antwort auf die Frage 8,29a, die inhaltlich mit der von 4,41 identisch sei, gegeben werde (70f). Die Verbindung von 8,14–21 mit 8,27ff werde durch die Blindenheilung 8,22–26 hergestellt (vgl. 70):

„The dialogue on the final crossing (8:14-21) and the action of healing the blind man (8:22-

⁶²² Meye, Jesus and the Twelve. Die andere Dissertation ist diejenige von Freyne (siehe unten).

26) are the evangelist's way of saying that Jesus taught them through event and word (8:14-21) and thus brought them from hardened blindness to sight (8:22-26). Jesus is the teacher who brings his disciples to an understanding of the secret of the kingdom revealed in himself (4:11). Through his works and his words, all parabolic in their import, he led the disciples to the recognition that he was the Christ." (71f)

Meye vermutet, dass die Seeüberfahrten eine innere Entwicklung der Jünger („inner movement“) symbolisieren sollen, wie sie von Jesus, dem göttlichen Lehrer geleitet werde (ebd.).

Dieser didaktischen Interpretation, nach der es einen von Jesus intendierten Fortschritt im Verstehen der Jünger gebe, widerspreche nicht, wie etwa Wrede meinte, die anhaltende Begriffsstutzigkeit der Jünger, denn keineswegs müsse man das Messiasbekenntnis bereits mit einem völligen Verstehen gleichsetzen. Im Gegenteil, der Fortgang der Geschichte zeige recht deutlich, dass Jesus die Jünger über ein bloßes Messiasbekenntnis hinausführen muss (73): Mit dem Messiasbekenntnis beginne Jesus „auf dem Weg“ mit einer neuen *Didache*, deren Inhalt der Kreuzesweg („way of the cross“ ebd.) sei (71.74). Dabei würden die Jünger dieselbe Furcht (9,32; 10,32) und Unverständnis („lack of understanding“ 75 u. ö.) (8,32f; 9,9ff.32f) zeigen wie bei den Seefahrten. Der Weg, den Jesus die Jünger führe, habe eine numinose Komponente, daher Furcht und Unverständnis, bei denen es sich um korrelierende Motive handele (75). Aus einer Auflistung von Texten mit Furcht, Staunen und Unverständnis der Jünger (4,13.40f; 6,49–52; 8,17.21; 9,6.10; 10,32) schließt der Exeget, dass im MkEv Furcht mit Unglaube (4,40f), Ehrfurcht (4,40f; 6,49ff; 10,32) und Unverständnis (6,49ff; 9,32; auch 10,32) in Beziehung stehe wie auch das Unverständnis mit Herzenshärte (6,52; 8,17), und dass Staunen und Furcht deutlich auf Unverständnis zurückgeführt würden (6,51f; vgl. 4,40f; 9,6.32) (76). Furcht und Staunen seien also mk Ausdrucksmittel für das Unverständnis (76f). 10,35–45 illustriere, dass die Jünger trotz dreifacher Wiederholung der Lehre die Implikationen des Messias-Wegs völlig missverstehen, der ein Weg des Dienens und nicht des Herrschens über andere sei (10,45). Dieser Abschnitt sei das Gegenstück zu 8,14–21; die Frage „Versteht ihr noch nicht?“ könne genauso gut hinter 10,45 wie in 8,21 stehen (77). Die Heilung des blinden Bartimäus versichere dem Leser nach 8,22–26 erneut, dass Jesus fähig gewesen sei, auch die blinden Augen der Jünger zu öffnen (80). Da zu diesem Zeitpunkt aber nichts darauf hinweise, dass die Jünger schon zum Verständnis gelangt seien, stelle sich dem Leser die Frage, was die Augen der Jünger öffnen werde (ebd.). Die Antwort finde sich in der Verheißung 14,28; 16,7 (81–85). Mk greife hier das Erzählmuster der Lehrer-Jünger-Beziehung, das über die Seefahrten zum Messiasgeheimnis und darüber hinaus auf den Kreuzesweg geführt habe, wieder auf. Als letzte Anweisung Jesu erhalte 16,7 – da das MkEv vermutlich in 16,8 endete – besonderes Gewicht. Wie 10,32 zeige, entspreche dem προάγειν Jesu das ἀκολουθεῖν der Jünger (81). Bei 16,7 handele es sich zudem um die Wiederholung von Worten im Kontext des letzten Abendmahls. Hier habe Jesus zwei entscheidende Prophetien gegeben: dass alle abfallen werden (14,27) und dass er eben diesen Jüngern nach Galiläa vorgehen werde (14,28). Erstere impliziere, dass sie die Bedeutung des Abendmahls, an dem sie freiwillig teilnahmen, überhaupt nicht verstanden hätten. Meye sieht eine Verbindung zwischen den Abendmahlsworten „vergossen für viele“ mit der Lehre auf dem Weg (vgl. das Lösegeldwort 10,45) und den Speisungen für die Volksmenge (vgl. auch die Betonung der Menge der Leute und des Überflusses in 8,14–21) (82). Die zweite erinnere

den Leser an den Anfang in Galiläa (1,16–20; vgl. 3,13–19), als Jesus eine Gemeinschaft von Jüngern gründete und ihnen versprach, sie zu Menschenfischern zu machen (1,17). Dieses Ziel entspreche dem Skopus des Diensts Jesu „für die vielen“ mit Hilfe der Jünger (83f). Im vollen Sinn werde es aber erst nach dem angekündigten Treffen der Jünger mit dem auferstandenen Herrn (vgl. 16,7) realisiert werden (85; vgl. 106–113). Die Verbindung der beiden Prophezeiungen in 14,27f zeige, dass das zukünftige Treffen in Galiläa als eine Kompensation des Abfalls der Jünger zu verstehen sei: „[...] Galilee then becomes the place of *restoration* to Jesus and *reformation* of the scattered company of disciples.“ (84). In Galiläa beginne und ende der Zyklus der Treffen mit dem göttlichen Lehrer (85):

„The final encounter in Galilee is the climax of the didactic ministry of Jesus. In the encounter with the Risen One they are given the decisive key to the secret of the kingdom (cf. 4:11); with this “understanding” they are able themselves to become Christ’s authorized missionaries to the many.“ (ebd.)

Mit dieser letzten Begegnung ende also das Jüngerunverständnis. Er verweist dafür auch auf das außertextliche Vorwissen der Leser: Obwohl Mk keinen Bericht hierfür gebe, wisse jeder Leser „that the disciples have learned who Jesus is, and have become the chosen witnesses of his gospel.“ (ebd.).

Nach Meye sei der Jüngerkreis für Mk im Allgemeinen mit der Gruppe der Zwölf identisch.⁶²³ Die Beschränkung auf diesen kleinen Kreis von Schülern Jesu korreliere mit dem mk Konzept eines esoterischen Messiasgeheimnisses (134), nach dem die ganze Erscheinung Jesu inklusive seines Kreuzeswegs ein Mysterium sei (135), das nur den zwölf erwählten Jüngern in privatem Kreise offenbart werde (134f). Die Betonung ihrer Rolle als die einzigen Offenbarungsempfänger sei das notwendige Korrektiv gegen eine einseitige Betonung ihres Unverständnisses, die Meye zufolge schon damals – also wohl noch vor Weeden! – zu beklagen gewesen sei:

„Too much Marcan interpretation has emphasized the disciples’ inability to understand, a trait shared with the crowds, at the expense of Mark’s emphasis upon them as the circle of revelation.“ (ebd.)

Das Jüngerunverständnis solle die Jünger keineswegs diskreditieren, sondern lediglich die Größe des Mysteriums, das in und durch Jesus offenbart werde, unterstreichen (135). Zwar teile der Jüngerkreis, den Mk faktisch mit den Zwölfen gleichsetze (173, vgl. 137–172), die Unfähigkeit zu verstehen mit der Volksmenge (135). Aber dieser Befund dürfe nicht auf Kosten des anderen gehen, dass es genau dieser kleine Jüngerkreis sei, dem im Gegensatz zu den Vielen die Offenbarung zuteil werde (ebd.). Mk habe diese Zwölf sehr wahrscheinlich als die von Jesus mit Autorität ausgestatteten Apostel (6,30; textkritisch umstritten 3,14) (177–181.189f) und somit vermutlich auch als das in der Kirche mit Autorität ausgestattete,

⁶²³ Die möglichen Gegenbelege behandelt Meye in dem Kapitel „Inconsistency in the Marcan Narrative?“ (137–172). In 4,10 (οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα) wolle Mk mit der redaktionellen Zufügung von σὺν τοῖς δώδεκα klar stellen, dass die οἱ περὶ αὐτὸν mit den Zwölfen assoziiert sind oder zu den Zwölfen gehören. Möglicherweise sei mit ihnen eine der kleineren Gruppen wie die Vier innerhalb der Zwölf gemeint (vgl. Mk 13,3 und die Parallelität von Kap. 4 und 13 als einzige größere Redeabschnitte) (155).

offizielle Lehrgremium („official teaching collegium“ 190) betrachtet (181–183.189f). Zwar werde die Ausübung ihrer Autorität durchaus ambivalent geschildert (vgl. 6,7.13 vs. 9,33ff.39; 10,14.35ff) (178–182), aber zum einen müsse davon ausgegangen werden, dass Mk die Autorität der Zwölf für die spätere Kirche nicht zum ersten Mal etablieren musste, sonst wäre das Bild positiver ausgefallen (181f), und zum anderen dürfte das Porträt in der historischen Ambivalenz der Zwölf in ihrer Rolle als Jünger Jesu begründet liegen (182). Meye verteidigt somit die traditionelle Sicht, dass schon Mk die Zwölf mit den Aposteln gleichgesetzt habe, gegen die These Günter Kleins⁶²⁴, dass die Idee der „zwölf Apostel“ erst im Ikk Werk begegne (175f), wie er auch gegen Klein und Philipp Vielhauer⁶²⁵ die Historizität des Zwölferkreises vertritt (vgl. 192–209).

In den abschließenden Schlussfolgerungen (210–230) hebt Meye u. a. hervor, dass nach Mk Jesu Dienst als Offenbarung Gottes betrachtet werden könne (219), die sich in Form eines dynamischen Prozesses ereigne, durch den der Jünger zu einer vollen Erkenntnis („full knowledge“ 222) seines Herrn gelange und dazu geführt werde, ein Zeugnis für diesen in jeder neuen Situation zu geben (222). Von hier aus wirft er noch einmal die Frage nach der Haltung des Mk gegenüber den Zwölfen auf, um ein weiteres Mal deren zentrale Stellung im MkEv trotz des negativen Bilds des MkEv („negative picture“ 223) hervorzuheben (222–224). Die polemische Deutung⁶²⁶ übersehe die christologische Bestimmtheit der Zwölf, denn es sei der Messias, der sie erkenne, lehre, das Abendmahl mit ihnen teile und ihnen als Auferstandener erscheine (223):

„[T]he Messianic choice is enough to guarantee their importance and positive place in the regard of the primitive Christian community. [...] in view of the central place occupied by the Twelve in every phase of the Messianic ministry, it is simply impossible to believe that the Marcan Church did or could have loved the Messiah and hated the Twelve.“ (223f)

Zwar sei es wahr, dass Mk sie nicht völlig verschone, indem er sie als „hard of heart, fearful, seeking worldly power rather than the way of suffering“ (223) präsentiere und nicht verschweige, dass sie am Ende Jesus verraten und verlassen, aber darin seien sie nicht anders als die Charaktere im Alten Testament, völlig menschlich und glaubwürdig, weder idealisierte Figuren noch negative Karikaturen (ebd.). Als Gründe für die negativen Bemerkungen zu den Zwölfen nennt er zusätzlich zu der dem MkEv zugrundeliegenden historischen Realität noch: (1) Unverständnis und Furcht unterstreichen beständig die Herrlichkeit der messianischen Offenbarung (Ebeling); (2) das Unverständnis sei eine Extension der Inkarnation: Ihre Reaktionen seien die üblichen Reaktionen von Menschen in der Gegenwart Gottes; (3) dass die Zwölf die auserwählte Gemeinschaft des Messias trotz ihrer Menschlichkeit bleiben würden, vermittele der Mk Gemeinde Hoffnung angesichts von Verfolgung: „in spite of blindness, hardness, and faithlessness, it too can hope to persevere and to encounter the Son

⁶²⁴ Günter Klein, Die zwölf Apostel: Ursprung und Gehalt einer Idee.

⁶²⁵ Günter Klein, a.a.O.; Philipp Vielhauer, Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, in: FS Günther Dehn, 51–79.

⁶²⁶ Konkret verweist Meye hier nur auf Samuel Sandmel, Prolegomena, 298; ders., Son of Man, 356f, der die negative Sicht der Zwölf „sometimes found among the more rigorous contemporary form-critical studies“ teile, obwohl er die formgeschichtlichen Voraussetzungen und Ergebnisse ansonsten kritisiere (Meye, Jesus, 223).

of Man unashamed“ (alles 224). All dies zusammen sei ausreichend, die zentrale Rolle der Zwölf für die Erzählung des Mk zu bestätigen (ebd.).

Die Position SÉAN FREYNES ist in vielen Punkten ähnlich der von Meye, nur dass Freyne der Einsetzungsszene der Zwölf (3,13–19) mit der zweifachen redaktionellen Zweckbestimmung in 3,14f einen quasi programmatischen Charakter für das gesamte Evangelium zuspricht. Entsprechend gliedert er seine Darstellung der Zwölf bei Mk in die drei Abschnitte „He made them twelve“ (107–119), in dem er das Verhältnis der Zwölf zur Gruppe der Jünger und des Volks behandelt, sowie „That they might be with him“ (119–138) und „That he might send them to preach ...“ (138–148), in denen er nach der Bedeutung dieser Bestimmungen im Rahmen des Gesamtwerks fragt. Nach Freyne habe Mk die Szene von der Erwählung der Zwölf (3,13–19) strategisch an die Stelle des Bruchs zwischen Jesus und den jüdischen Leitern positioniert (3,6), so dass sich Jesus von nun an dieser kleinen Gruppe zuwende (71f.106). In der Anschauung des Mk sei die Gruppe der Jünger identisch mit der der Zwölf (114: vgl. 109ff) und werde von der Menge (ὄχλος) klar unterschieden, ja sogar in scharfer Opposition zu dieser gesetzt (vgl. 4,11; 117; vgl. 114–119). Den Zwölfen sei das Geheimnis des Gottesreiches gegeben,⁶²⁷ während die Menge als „jene draußen“ betrachtet würde, denen alles ein unlösbares Rätsel bleibe (vgl. 4,11; 117–119). Die Menge sei Jesus zwar nicht feindlich gesonnen, aber deren (!) Unverständnis („their incomprehension and lack of perception“) werde hervorgehoben (115f), so dass sich ein Kontrast ergebe zwischen deren „external attraction and internal failure to appreciate“ (116). Der Gegensatz zwischen den Zwölfen und der Volksmenge werde durch das gesamte Evangelium aufrechterhalten, indem nur den Zwölfen besondere Belehrungen zuteil würden (4,10.34; 7,17; 9,28.33.35; 10,10.32; 13,3) (118). Die Sympathie des Autors gelte daher unzweifelhaft der kleinen Gruppe von Jüngern (117), während er die Menge zur großen Mehrheit des jüdischen Volkes zähle, die den Messias durch ihre politischen und religiösen Führer abgelehnt hätten (119).

Die Idee des „Mit-Jesus-Seins“ der Zwölf (vgl. 3,14) werde von Mk konsequent verfolgt (137). Von hier aus bekomme auch die Identifikation der Zwölf mit den Jüngern ihren Sinn, denn das „Mit-ihm-Sein“ habe den Zweck des Lernens von und über ihn (119f.137), um das Geheimnis, das ihnen gegeben ist, zu begreifen und später bekannt zu machen (4,11.22) (137; vgl. 120–124). Dieses Geheimnis beinhalte vor allem ein Verständnis der Person Jesu (124), was durch die Sturmstillung 4,35–41 und die beiden Speisungswunder 6,30–44 und 8,1–10,14–21 thematisiert werde, bei denen die Jünger allerdings noch nicht den geforderten Glauben (4,40; 124f) und das Verständnis (6,52; 8,14–21) aufbringen (124–128). Die anschließende Blindenheilung zu Bethsaida (8,22–26) symbolisiere Jesu fortschreitende Offenbarung an die Jünger, und tatsächlich stelle das Christusbekenntnis des Petrus den ersten großen Durchbruch in der „school of the Master“ (128) dar. Damit sei auch ein Wendepunkt in der Unterweisung („instruction“) der Jünger erreicht (131), was der Dubliner Exeget mit einer kurzen Betrachtung der Jüngerunverständnis-Texte (129–131) untermauert: Hierzu

⁶²⁷ Ähnlich wie Meye begründet er diese Konzentration auf die Zwölf in der Auslegung von 4,10 damit, dass οὐ τοῖς δώδεκα redaktionell sei (111f).

unterscheidet er die Form der vorwurfsvollen Fragen aus dem Mund Jesu (4,13.40f; 7,18; 8,17–21) von den diesbezüglichen Erzählerbemerkungen (6,52; 9,32) (129).⁶²⁸ Die Vorwürfe Jesu besäßen alle den Zweck, einen weiteren notwendigen Aspekt in ihrer Unterrichtung einzuleiten (123.129), auch wenn dies nicht immer (wie in 4,13; 7,18) mit einer direkten Unterweisung geschehe, sondern sie wie in 4,40f mit einer Frage allein gelassen oder wie in 8,17–21 zu reflektieren angeleitet würden (129). Solcher Tadel begegne nun nicht mehr nach der Messiaserkenntnis des Petrus; offensichtlich ändere Jesus also seine Pädagogik (129f). Auch die Erzählerbemerkung in 6,52 deutet Freyne im Rahmen einer fortschreitenden („progressive“ 130) Offenbarung Jesu, denn sie sei als Folie zu Jesu Frage in 8,17 konstruiert: Während die Jünger sich nach 6,52 explizit in einem „state of spiritual blindness“ befänden, begegne die Aussage in 8,17–21 in Form einer Frage fast im Tonfall eines geschockten Erstaunens, was auf eine Entwicklung seit 6,52 schließen lasse (alles ebd.). Keineswegs wolle Mk also sagen, dass die Jünger nicht besser als die Pharisäer bleiben würden; vielmehr müsse man bedenken, dass den Jüngern ein Mysterium mitgeteilt werde. Auf sich selbst gestellt wären sie nicht besser als die verblendeten Pharisäer, aber sie seien privilegiert, so dass ihnen alles (vgl. 4,34) erklärt werde (131). Freyne spricht daher als vielleicht erster Exeget seit Wrede wieder offen von einem langsamen Verstehen der Jünger.⁶²⁹

„The process is a slow and painful one, but in the school of the divine teacher it is eventually destined to succeed.“ (ebd.; vgl. auch 257)

So wie in der ersten Hälfte „[t]heir slowness in grasping the dignity of the person they followed“ betont werde (257), so nach dem Messiasbekenntnis ihre Unfähigkeit, den Ausgang der Mission Jesu zu begreifen (ebd.). Im Abschnitt 8,30–10,52 dominiere die Idee des leidenden Messias, was durch die dreimalige Serie von Leidensankündigung, Jüngerunverständnis und weiterer Unterweisung der Nachfolgenden klar werde (132). Durch die betonte Wiederholung der Weg-Notiz weise Mk außerdem auf die Notwendigkeit der Bereitschaft des wahren Jüngers hin, Jesus auf dem Leidensweg zu folgen (134.138).⁶³⁰ Freyne folgert daraus, dass das Jüngerunverständnis über das, was vor ihnen liegt, nicht von Bedeutung sei, vorausgesetzt, sie seien bereit nachzuzufolgen, was auch durch 10,32 verdeutlicht werde (134f). Entsprechend würden sie in diesem Abschnitt auch nicht mehr für ihr Unverständnis getadelt, was nahelege, dass erst die eigentliche Erfahrung des Leidens Jesu ihnen den Sinn für das noch Unverstandene erschließe (135). Mit dem Einzug in Jerusalem träten die Jünger etwas in den Hintergrund (ebd.). Dass sie Jesus bei seiner Verhaftung verlassen (14,50), war vorhergesagt (14,27; vgl. Sach 13,7) und damit wie der Tod Jesu gottgewollt (136). Die Jünger seien aufgrund ihrer zeitweiligen Abwesenheit nicht die ersten, die verstehen (257). Dies bleibe einem Hauptmann im Moment von Jesu größter Demütigung

⁶²⁸ Wie schon Gnllka, *Verstockung*, 33, nur dass dieser die Bemerkungen des Evangelisten an dieser Stelle als „vorwurfsvoller“ als die „in Frageform gehalten[en]“ „Jesus-Worte“ aufgefasst hat. In der pädagogischen Funktion der Fragen Jesu stimmen beide Exegeten überein.

⁶²⁹ Vgl. Wrede, *Messiasgeheimnis*, 93. – Der Sache nach findet sich diese Interpretation aber auch schon bei Gnllka, der gelegentlich von der „Schwerfälligkeit im Begreifen“ (*Verstockung*, 34.187) der Jünger spricht (siehe S. 305).

⁶³⁰ Freyne verweist für diesen Gedanken auf Karnetzki, *Galiläische Redaktion* (hier vor allem 255).

(15,39) vorbehalten (138), denn Person und Mission Jesu könnten erst durch die „climactic experience of the cross“ in ihrer vollen Realität erkannt werden (257). Das stelle aber „no failure for the school of Jesus“ (138) dar, denn die Verheißung 14,28; 16,7 weise auf eine Wiederherstellung des „Mit-Jesus-Seins“ der Zwölf nach der scheinbaren Katastrophe des Todes bei den Erscheinungen des Auferstandenen (136f), mit der sie dann bereit seien, ihre Mission zu erfüllen (138).

Verteidigen Meye und Freyne somit eine traditionelle Sicht auf die Jünger, so stellt der Aufsatz des folgenden Autors eine aufsehenerregende Attacke gegen diese dar: Der amerikanische Methodisten-Pastor THEODORE J. WEEDEN (1968/71) kombiniert die beiden Thesen (a) einer mk Polemik gegen die Jünger (Schreiber, Tyson; vgl. Heresy, 102 FN 1) und (b) zweier gegensätzlicher Christologien im MkEv (u.a. Schreiber, Luz, Schweizer; 102 FN 2) zu einer einzigen, nämlich, dass es sich bei der abfälligen Jüngercharakterisierung im MkEv um eine scharfe Polemik des Autors gegen eine hellenistische θεῖος ἄνθρωπ-Christologie gehandelt habe, die als eine Häresie die mk Gemeinde bedroht habe. Zu diesem Zweck schildere Mk die Beziehung zwischen Jesus und den Jüngern in „three successive and progressively worsening stages“ (89): „from imperceptivity (1:16–8:26) to misconception (8:27–14:9) to rejection (14:10–72)“ (91). Die Unterscheidung der ersten beiden Phasen übernimmt er von Kuby (mit dem Unterschied, dass dieser die Abschnittsgrenze nach 8,22 gesetzt hat); die Differenzierung zwischen der zweiten und dritten stammt von Weeden selbst, obwohl auch Kuby schon einen Rückfall der Jünger in den Unglauben angedeutet hat.

Die erste Phase (vgl. Heresy 90f; Mark 26–32) sei gekennzeichnet „by the disciples’ inability to perceive who Jesus is“ (Mark 26). Die fehlende Wahrnehmungsfähigkeit in Bezug auf die wahre Identität Jesu überrasche, weil Jesus seine Messianität in zahlreichen Wundern offenbare und die Jünger sogar selbst an dieser Wandertätigkeit erfolgreich teilnehmen (3,15; 6,7.13). Statt abzunehmen scheine sich ihre Unfähigkeit aber sogar zu steigern (4,10–13.38–41; 6,52; 7,17; 8,4.14–21) (Heresy 90; Mark 27). Besonders erstaunlich sei dies angesichts ihrer privilegierten Stellung (1,16–20; 3,13ff; 4,11; 6,7–12.30–43; 8,1–10), während ironischerweise die Außenstehenden („the outsiders“ Mark 27) wesentlich einsichtsvoller auf Jesus reagieren würden als die Jünger (ebd.), denn im Gegensatz zu jenen, die Heilungen von Jesus erbitten und erlangen, würden die Jünger in 4,35–41; 5,28–31; 8,4.14–21 eine unerklärliche Unfähigkeit, Jesu Wunderkraft zu erkennen, an den Tag legen (Mark 27f; vgl. Heresy 102 FN 4).

Genauso unerklärlich wie ihr Mangel an Wahrnehmung sei der plötzliche Ausbruch an Einsicht in 8,29 (Heresy 90; Mark 32f). Doch die folgenden Kapitel zeigen, dass die Jünger Jesu Konzept eines leidenden Messias weder verstehen (9,32) noch akzeptieren (8,32) (Heresy 90f; Mark 33f). Entsprechend befänden sie sich nun in einem dauerhaften christologischen Konflikt mit Jesus über das Wesen wahrer Messianität (8,31f; 9,5f.10.32) und der Verpflichtung zu leidender Nachfolge, die von dem Jünger eines leidenden Messias gefordert sei (9,33–35; 10,23–31.35–45) (Heresy 91; Mark 34). Dieser Grundkonflikt weite sich aus zu einem allgemeinen Konflikt und Missverstehen in fast allen Bereichen ihrer Beziehung zu Jesus (9,15ff.38ff; 10,13; 14,1–10) (Mark 34f).

Diese zweite Phase des Missverstehens schlage 14,10 mit dem Entschluss Judas', Jesus zu verraten, in eine dritte Phase der völligen Ablehnung Jesu durch die Jünger um (Heresy 91; Mark 38). Dass diese Ablehnung von allen Jüngern vollzogen werde, bestätige sich in Gethsemane, wo Petrus, Jakobus und Johannes vollkommen gleichgültig gegenüber der Not und Festnahme Jesu seien (14,32–42), Judas ihn verrät (14,43–52), die übrigen fliehen (14,50) und Petrus Jesus schließlich im Hof des Hohenpriesters gänzlich abschwört (14,66–72) (Heresy 91, Mark 38f).

Der Vergleich mit anderen Quellen (siehe Mark 28–32.35–38.39–44) weise darauf hin, dass schon die vormk Tradition von Unstimmigkeiten zwischen Jesus und den Jüngern wusste (Mark 41), dass aber „the thoroughgoing programmatic denigration of the disciples“ (ebd.) die Tendenz des Evangelisten sei (41.44). Während in einigen vormk Traditionen die Jünger sehr positiv dargestellt würden (z. B. Q 6,20f; 10,23f; 22,30; vgl. Mark 42), berichte Mk nur das Schlechteste über sie (Mark 44). Besonders klar zeige sich die Tendenz am Schluss in dem, was er nicht über sie berichte: Weder sind sie am Kreuz (Mk 15,22–41) noch beim Begräbnis (15,42–47) noch am leeren Grab anwesend (16,1–8). In 16,8 als intendierten Schluss des Evangeliums (45–50) habe Mk wie in 6,51f eine ursprünglich positive Reaktion der Ehrfurcht durch einen redaktionellen Zusatz (16,8b; vgl. 6,52) in die psychologisch negative der Verstocktheit umgewandelt (49f). Somit ergebe sich aus 16,8b die Konsequenz, dass die Jünger niemals die Botschaft des Engels erhalten hätten. Entsprechend seien sie – entgegen der sonstigen urchristlichen Tradition (1. Kor 15,3–5) – auch keine Zeugen der Auferstehung geworden und hätten keine neue Beauftragung mit Wiederherstellung ihrer apostolischen Würde empfangen (50; vgl. 44). Diese Darstellung lasse nur folgenden Schluss zu:

„I conclude that Mark is assiduously involved in a vendetta against the disciples. He is intent on totally discrediting them. He points to them as obtuse, obdurate, recalcitrant men who at first are unperceptive of Jesus' messiahship, then oppose its style and character, and finally totally reject it. As the coup de grace, Mark closes his Gospel without rehabilitating the disciples.“ (Mark, 50f)

Um den Zweck dieser so ungewöhnlich negativen Darstellung der Jünger zu ermitteln, setzt Weeden bei der Christologie an, weil diese im Zentrum des Konflikts zwischen Jesus und Jünger stehe (Heresy 91; Mark 52). Folglich gelte es, deren Standpunkte genauer zu identifizieren, um die Polemik erklären zu können (ebd.). Keine größeren Probleme bereite die Bestimmung der Christologie Jesu: Nicht nur aufgrund der expliziten Voraussagen Jesu (8,31; 10,38f.45; 12,7f; 14,8.24.27.34ff) (Mark 52), sondern u. a. auch durch das Jüngermissverständnis, das Jesu Rolle als leidenden Menschensohn ausschmückend begleite (Mark 52f), sei deutlich:

„Authentic messiahship is suffering messiahship which leads inevitably to crucifixion. No reader of Mark could mistake this“ (Mark 52; vgl. Heresy 91),

Zudem unterstreiche das Bekenntnis des Hauptmanns in 15,39, dass man das Wesen von Jesu Messianität nur recht begreifen könne, wenn man ihn als leidenden Menschensohn erkenne (Mark 53). Insofern kann man Weeden zu den Vertretern einer kreuzestheologischen Interpretation des *MkEv* zählen (nicht aber für das Messiasgeheimnis im Speziellen, dazu weiter unten).

Mehr Schwierigkeiten bereite es, die Position der Jünger – abgesehen von ihrer Ablehnung der Konzeption eines leidenden Messias – zu identifizieren (vgl. Mark 54–59, Heresy 91–93). Wenn man sich jedoch in die Position des ersten Lesers versetze, dann könne man nur zu dem Schluss gelangen, dass die Einsicht, die Petrus 8,29 äußere, nur aus der Art und Weise erwachsen sein könne, in der Jesus vor dem Bekenntnis präsentiert worden sei, nämlich als ein hellenistischer θεῖος ἄνθρωπος (54f), was Weeden wie folgt beschreibt:

„In such a perspective, Jesus is characterized as the epiphany of God, the divine savior in human form, who intervenes in human affairs to work miracles in behalf of man. He is not a deity, but superhuman—a combination of the divine and human. He is imbued with the power and authority of God, and possesses supernatural knowledge and wisdom which he selectively reveals as divine revelation to those of his own choosing.” (Mark 55).

Entsprechend bekenne Petrus in 8,29 einen θεῖος ἄνθρωπος-Messias (Heresy 92; Mark 56). In der ersten Hälfte des Evangeliums, zu der die Semeia-Quelle des JhEv eine Parallele biete (Mark 58f), werde dies dem Leser neben der Sättigung des Textes mit Wundergeschichten auch durch das durchgängige Thema der Identität Jesu (vgl. Fragen 1,27; 2,5ff; 4,41; 6,2ff.14–16; 8,27.29; Proklamationen 1,1.11.24.34; 2,5ff.28; 3,11; 5,7) nahegelegt (Mark 56–58). Vor allem aber werde der Leser durch den ironischen Kontrast zwischen der unterschiedlichen Reaktion der Jünger und der Volksmenge auf Jesu Wunderkräfte zu der Frage provoziert, wann die Jünger endlich erkennen, dass Jesus ein θεῖος ἄνθρωπος sei (Mark 56f). Nach dem Petrusbekenntnis erweise sich die θεῖος ἄνθρωπος-Christologie der Jünger vor allem in der Art der Nachfolge, die sie wählen, wobei ihre Nachfolge die logische Entsprechung zu ihrer Christologie darstelle (vgl. 8,34ff gegenüber 8,31) (59). Ohne Zweifel trage sie die Züge einer θεῖος ἄνθρωπος-Nachfolge (Heresy 93; Mark 59–64), wie sie von D. Georgi in Bezug auf die Gegner des Paulus in Korinth beschrieben worden sei (Mark 60f): Erstens werde ihnen von Jesus Vollmacht verliehen (3,15; 6,7.13), so dass sie erfolgreich Wunder vollbringen (6,13), zweitens seien sie die Empfänger und Wächter eines geheimen Evangeliums (4,10–12.33f; 7,17ff; 8,14–21.30f; 9,2–13.30–32.33ff; 10,10ff.32–34; 13,3ff) und drittens lägen sie miteinander im Wettstreit über Rang und Ehre (9,33–37; 10,35–45) und verträten gegenüber Außenstehenden einen engen Exklusivismus (9,38–41; 10,13–16) (Heresy 93; Mark 61–64).

Die ganze Ernsthaftigkeit dieses Konflikts zwischen Jesus und Jüngern unterstreiche die diesbezügliche Schlüsselszene 8,27–33 (Mark 64–67), deren antithetische Struktur darauf schließen lasse, dass Mk hier zwei gegensätzliche Christologien, leidender Menschensohn- und θεῖος ἄνθρωπος-Christologie, gegenüberstellt habe (Mark 66). Gegen diejenigen Anhänger einer kreuzestheologischen Messiasgeheimnis-Theorie, die das Leiden des Menschensohns (vgl. 8,31f) in das Messiasgeheimnis integrieren, macht Weeden geltend, dass der Menschensohn-Titel anders als die anderen christologischen Titel nicht unter die Geheimhaltung falle, denn im Gegensatz zu allen übrigen sei dieser für den öffentlichen Gebrauch vorgesehen und werde so auch durchgängig von Jesus verwendet (2,10.28; 8,38; 14,62; vgl. 8,32.34f; 13,26) (Mark 66–68).

Aber die Jünger reagieren auf Jesu Leidens-Christologie mit Ablehnung (8,32b) und Unverständnis (9,32) und beharren auf der menschlichen Sichtweise ihrer θεῖος ἄνθρωπος-Christologie (8,33), indem sie in den Bann genommen seien von dem, was Menschen anziehe, von Jesu Wunderkraft (Mark 68). Ebenso unverständlich bleibe ihnen daher der Gedanke

einer aufopferungsvollen Nachfolge (10,17–27) oder einer ohne handfeste Belohnung (10,28f; 35–40). Selbst Gottes Eingreifen mit der Ermahnung, sorgfältig auf das zu achten, was Jesus sage (9,7), bewirke keine Veränderung in ihrem Denken (Mark 68). Als ihnen klar werde, dass Jesus seinen Weg unbeirrt weitergeht, wechsele Judas zur Verschwörung gegen ihn über, die anderen würden ihre Komplizenschaft mit ihm signalisieren, indem sie Jesus verlassen, und Petrus bleibe seiner Haltung treu, indem er auch die letzte Möglichkeit zur Umkehr ausschlage und sich so mit dem Sanhedrin in der Ablehnung Jesu eins mache (Mark 69). Seine Tränen (14,72) seien durchaus angemessen, weil ihn nun das Gericht des Menschensohns nach 8,38 erwarte (ebd.).

Für einen derartigen Disput zwischen Jesus und Jüngern gebe es keine historische Basis, und die mk Darstellung müsse daher ihren Anlass in der mk Gemeindesituation gehabt haben (Mark 69; Heresy 94). Ein natürlicher Ort, um Hinweise auf den *Sitz im Leben* des Mk zu finden, sei das Material, das sich explizit mit der Zeit nach Ostern befasse, also Kap. 13 (Mark 71; Heresy 94). Die Analyse dieses Kapitels (vgl. Mark 73–100; Heresy 94–101) ergebe, dass der Glaube einiger Gemeindeglieder bis zum äußersten belastet gewesen sei durch die unerträglichen Zustände ihrer Zeit und das unerklärliche Ausbleiben der Wiederkunft des auferstandenen Herrn (Mark 98.159; Heresy 97f). Durch die Ankunft von Christen mit einer θεῖος ἀνὴρ-Theologie, die viel attraktiver gewesen sei als die Position, die Mk vertreten habe, sei die Situation in der Gemeinde eskaliert (Mark 98.160–162). Der Konflikt, den Mk zwischen Jesus und Jüngern zeichne, sei also derselbe, der zwischen ihm und den θεῖος ἀνὴρ-Gegnern in der Gemeinde getobt habe. Mk' größte Angst sei gewesen, dass die Gemeinde den authentischen Glauben an Jesus ablehne und sich der Häresie der Gegner anschließe (Mark 98.162). Zu dieser Gefahr durch diese „pneumatischen Exhibitionisten“ (Mark 95) habe auch gehört, dass ihre Erfahrungen der Einheit mit dem erhöhten Herrn den Eindruck erweckt hätten, als sei der Herr mit ihnen schon wiedergekehrt (Mark 95f; vgl. Mk 13,6.21f). Gegenüber diesem Pneumatikertum betone Mk in Kap. 13 die Abwesenheit des Herrn bis zur Parusie (Mark 95f.101). Dies habe den Gegnern aber noch die Möglichkeit offengelassen, ihre pneumatischen Erfahrungen als kontinuierliche Manifestationen des Auferstandenen, wie Paulus und die ersten Jünger sie einst erlebt hätten, zu proklamieren (101f). Daher habe Mk den traditionellen Auferstehungsbeweis der Erscheinungen vor den Jüngern (102) durch den nächstbesten der Angelophanie mit einem leeren Grab ersetzt (109) und einen Erscheinungsbericht aus der θεῖος ἀνὴρ-Tradition (die „Verklärung“, ursprünglich bestehend aus Mk 9,2–5.7–8) (121) in eine proleptische Parusie-Erfahrung während des Lebens Jesu umgewandelt (124; 119–124). Die Auslegung von 16,1–8 bestätige noch einmal, dass 16,8b „the evangelist's final thrust in his vendetta against the disciples“ sei: Während der Auftrag an die Frauen in 16,7 noch die Möglichkeit einer Rückkehr der Jünger nach Galiläa, „the theological land of suffering messiahship and discipleship and the land of the parousia“ (117) offen lasse, werde diese Hoffnung durch das Schweigen der Frauen in 16,8 zerstört und so auch die Hoffnung der Gegner, sich für ihre eigene Theologie auf Auferstehungserscheinungen der Jünger berufen zu können (ebd.).

Die Untersuchung habe gezeigt, dass das Jüngerunverständnis kein Bestandteil eines Messiasgeheimnisses, sondern ein polemisches Element in der Fehde des Autors mit Gegnern

sei, die durch die Jünger repräsentiert würden (138f). Aber auch andere Resultate würden Wredes Theorie infrage stellen: So sei Jesu Identität nicht immer verborgen⁶³¹, wie der öffentliche Gebrauch des Menschensohn-Titels beweise, und 9,9 erkläre dem Leser, warum es sich bei 9,2–8 um keine Auferstehungserfahrung handele, enthalte also kein verallgemeinerbares hermeneutisches Prinzip (139). Es stelle sich dann die Frage nach dem Sinn des Geheimnismotivs (138–158), das tatsächlich das Evangelium bis zum Schluss durchziehe (139). Die Parabeltheorie mit der einzigen expliziten Erwähnung eines Geheimnisses (4,11) sei gegen die Mehrheitsmeinung, aber mit E. Schweizer traditionell (139–143), ebenso wie 4,34 (mit Gnilka⁶³²; 143f). Diesen Versen widerspreche, dass Jesus im MkEv nicht nur in Gleichnissen lehre, dass seine Lehre den Außenstehenden nicht immer dunkel bleibe (z. B. 7,17ff; 10,17–22; 12,1–12.28–34), dass vielmehr die Jünger die Begriffsstutzigsten seien (alles 140) sowie dass Mk die Verse 21–25 in das Gleichniskapitel eingefügt habe, mit denen er für eine nichtexklusive Offenbarung eintrete (141.144). Die traditionellen Verse von Kap. 4 bieten also nicht die Meinung des Mk, vielmehr würden sie mit der Betonung des Geheimnischarakters der Lehre und der allegorischen Gleichnisinterpretation mit der θεῖος ἀνὴρ-Theologie übereinstimmen, stammen also aus der Tradition der Gegner (144f.147). Da offensichtlich zu viele in seiner Gemeinde unter dem Bann des von den Gegnern verkündeten geheimen Evangeliums gestanden hätten, habe Mk es für seine Zwecke am überzeugendsten gefunden, wesentliche Elemente dieses geheimen Evangeliums aufzugreifen, um diese dann als absurd zu demaskieren oder gegen ihre eigene Position zu wenden (148). Auf diese Weise habe er *erstens* ihr hermeneutisches Prinzip (vgl. 4,11f) ins Lächerliche gezogen, indem sich genau das Gegenteil ereigne: Die Außenstehenden verstehen einiges über Jesus, die Jünger nichts (4,13; 6,51f; 7,14–19; 8,17–21; 9,32) (ebd.). Die Jünger würden dabei als Ersatzfiguren („surrogates“) für die Gegner fungieren (148f), vermutlich weil deren Meinung auf einer Tradition basierte, von der jene behaupteten, dass sie auf die Jünger selbst zurückginge (ebd.; Heresy 98). *Zweitens* habe Mk ihr geheimes Evangelium sinnentleert, indem er ihre Terminologie übernommen und seiner eigenen Leidenschristologie dienstbar gemacht habe, was Weeden an dem absoluten Gebrauch von „das Wort“ (ὁ λόγος) festmacht (Mark 150–153). Dies sei der Begriff der Gegner für ihr geheimes Evangelium gewesen (151), und mit seiner Verwendung in 8,32 unterstreiche Mk wirkungsvoll, dass der wahre Inhalt des Evangeliums nicht ihre „Power-Christologie“ sei (152). Ebenso imitiere er in 9,10 ihren Sprachgebrauch, um damit ihr eigenes Unverständnis herauszustreichen, indem sie als ein Rätsel behandeln würden, was offenbar sei: Weil sie kein Verständnis für die Leidenschristologie hätten, habe auch die Auferstehung für sie keine Bedeutung, und entsprechend sei ihr ganzes geheimes Evangelium sinnlos (ebd.). *Drittens* wende Mk die Geheimnisthematik der Gegner polemisch mit Hilfe der Schweigegebote gegen diese selbst (153–155), denn die Redeverbote bezögen sich keineswegs auf alle christologischen Bekenntnisse, sondern nur auf jene, die eine Identifikation Jesu mit einem θεῖος ἀνὴρ konnotieren würden (154). So gebiete Jesus den Dämonen zu schweigen (1,25.34; 3,11f; 5,7), weil diese einen θεῖος ἀνὴρ-Christus bekennen würden. Die Schweigegebote an

⁶³¹ Das hatte Wrede aber auch nicht behauptet (vgl. etwa ders., Messiasgeheimnis, 124ff).

⁶³² Vgl. Gnilka, Verstockung, 59f.

die Geheilten (1,44; 5,43; 7,36; 8,26) sollen zeigen, dass Jesus selbst seine Bekanntheit als erfolgreicher Wundertäter unterdrücken wollte, damit der Leser nicht fehlgeleitet werde, in Jesus in erster Linie einen θεῖος ἀνὴρ zu sehen (ebd.). Die Leute, die das Schweigegebot brechen (7,36f.), seien genauso unverständig wie die Jünger, weil sie sich gegen Jesu Ermahnung nur auf seine Wunderkraft konzentrieren würden (155 FN 23).

Somit interpretiert Weeden die Motive, die üblicherweise als Geheimnismotive gedeutet werden, als Teil einer Polemik gegen Vertreter einer θεῖος ἀνὴρ-Christologie. Nur indirekt tragen sie dadurch zur mk Kreuzestheologie bei: Mk exponiere mit Hilfe von Schweigegeboten und Jüngerunverständnis ein falsches Verständnis von der Identität Jesu. Weeden sollte man daher nicht als Vertreter der kreuzestheologischen Erklärung (im engeren Sinne), sondern als Begründer eines eigenständigen Erklärungstyps, der polemischen Erklärung des Messiasgeheimnisses (in der Variante: anti- θεῖος ἀνὴρ) ansehen. Weedens polemische Erklärung des Messiasgeheimnisses hat in der Folgezeit so gut wie keine Beachtung gefunden. Seine Ausführungen zu den Jüngern und dem Jüngerunverständnis haben dafür umso größere Aufmerksamkeit erregt, sind aber – neben gelegentlicher partieller Zustimmung – in der Regel auf Ablehnung gestoßen.

Einen beachtenswerten Ansatz zur Erklärung des Messiasgeheimnisses hat MARIA HORSTMANN (1969) in ihren „Studien zur markinischen Christologie“ vorgelegt. Ähnlich wie Wrede und Weeden unterscheidet sie zwischen „zwei Motivreihen [...]“:

1. Die [...] Absicht der Geheimhaltung, die sich in der Parabeltheorie und in den Schweigegeboten bekundet; 2. das Unvermögen der Jünger, die ihnen zuteilgewordenen Offenbarungen zu begreifen.“ (109).

Anders als Wrede interpretiert sie diese allerdings konsequent auf der redaktionellen Ebene: Bei der *Parabeltheorie* trete „die Verhüllungsabsicht“ [am schroffsten] [...] zutage“ (113). Die Entsprechung von 8,32a zu 4,33a beweise, dass Mk das μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ (vgl. 4,11) „christologisch“ verstanden habe (118). Eine christologische Intention liege auch bei den Exorzismen und Heilungen mit einem *Schweigegebot* vor (118ff). Horstmann zufolge lasse sich nachweisen, dass ein Schweigegebot bei Wunderperikopen immer dann fehle, wenn bei der entsprechenden Perikope für Mk ein anderes als das christologische Interesse im Vordergrund gestanden habe (so bei 5,1–20 und 7,24–30 die Heidenmission, bei 9,14–29 die Gemeindekatechese über Gebet. bei 2,1–12 über die Vollmacht der Sündenvergebung und in 10,46–52 über die Nachfolge Jesu, vgl. 120–125).

Im *Jüngerunverständnis* äußere sich eine Entsprechung zur „Geheimhaltungstendenz [...] auf seiten der Jünger“ (126). Wie bei Parabeltheorie und Schweigegeboten (vgl. 114.118) habe Mk auch hier an traditionelle Züge anknüpfen können, was an 8,33 und 9,5f erkennbar sei (ebd.). Zum Jüngerunverständnis gehöre auch die *Jüngerfurcht* (4,40; 9,6.32; 10,24.26.32; 14,40; 16,8; vgl. 81–83), bei der es sich nicht um ein „psychologisches Phänomen [...],

sondern [um] ein theologisches Motiv“ (81) handle.⁶³³ Dieses habe „eine wesentliche Bedeutung für die Christologie [...] da es jeweils als Antwort auf eine Offenbarung Jesu erscheint“ (83). Beim „*Nichtverstehen der Jünger im engeren Sinn*“ (126) unterscheidet sich die Vorgehensweise des Evangelisten in den beiden Hälften seines Evangeliums: Während er im ersten Teil ihr Nichtverstehen vor allem in den „redaktionellen Bildungen Mk 6,52; 7,18; und 8,14–21“ zum Ausdruck bringe, so im zweiten Teil „durch intensive Kompositionsarbeit“ „im Umkreis der drei Leidensweissagungen“ (alles ebd.) in 8,31–9,1; 9,34–50; 10,35–45 (128 FN 124). Auch ändere sich von 8,27 an die Art und Weise der Offenbarung Jesu gegenüber seinen Jüngern: Gesah sie bis dahin „vorwiegend in seinem Wirken“, so „enthüll[e] Jesus ihnen sein Geheimnis [jetzt] [...] direkter, indem er thematisch über seine eigene Person rede[]“ (128). Trotz dieser Unterschiede bleibe ihr Unverständnis vor und nach dem Petrusbekenntnis gleichartig: „Markus kennt keinen Fortschritt in der Erkenntnis der Jünger“ (81). Nur beziehe sich das Unverständnis inhaltlich ab 8,31 nun auch auf den Leidensgedanken und die aus dem Leidensweg Jesu folgenden Konsequenzen „für das Leben in ihrer Gemeinschaft“ (128).

Das eigentlich Innovative an Horstmans Untersuchung ist nun, dass sie anders als Wrede eine redaktionelle Verknüpfung der beiden Motivreihen „Geheimhaltung“ und „Jüngerunverständnis“ entdeckt. Nicht nur 9,9, sondern 9,9f ist die „Schlüsselstelle der markinischen Geheimnistheorie“ (138). Denn:

„Die beiden konvergierenden Motivreihen, die Markus zur Darstellung seiner Geheimnistheorie verwendet, treffen sich in Mk 9,9 [genauer: 9,9f, vgl. S. 138] wie in einem Brennpunkt. Dem radikalen Jüngerunverständnis, das diese bei der Verklärungsszene bekundeten, entspricht das strenge Schweigegebot Jesu, das als einziges innerhalb des gesamten Evangeliums bis Ostern befristet ist. Die Auferstehung des Menschensohnes ist aber nicht nur als der terminus ad quem gesehen, von dem an das, was die Jünger bei der Epiphanie antizipierend schauen durften, verkündbar ist, sondern sie wird wie aus der Schlußnotiz V 10 zu entnehmen ist ihrerseits auch zum Gegenstand des Unverständnisses.“ (128f)

Nicht nur das Schweigegebot, sondern auch das Jüngerunverständnis verweise in 9,9f somit auf die Auferstehung.

Aus dieser doppelten Betonung der Auferstehung ergebe sich zum einen die Ablehnung einer zu einseitigen kreuzestheologischen Interpretation des MkEv (vgl. 136). Zum anderen folgert Horstmann daraus, dass die Perikope mit dem leeren Grab (16,1–8) in eine Untersuchung zum Messiasgeheimnis einzubeziehen sei (129.138). Nun zeige diese aber, dass „Markus seine Verhüllungstheorie angesichts der Auferstehungsbotschaft“ „[n]och drastischer“ durchgeführt habe „als in den Wundergeschichten“:

„Trotz des nachdrücklichen Verkündigungsauftrags bleiben die betroffenen Menschen vor Furcht stumm.“ (alles 130; vgl. Mk 16,7f).

⁶³³ Dies hatte vor allem Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, 281–288, bereits herausgearbeitet, auf den Horstmann (a.a.O., 81 FN 46) hier u. a. verweist.

Das Messiasgeheimnis bleibe also wegen des Unverständnisses der Jünger noch nach Ostern bestehen. Denn 16,8 beweise, „daß die Geheimnistheorie für Markus mit dem Ostersieg Jesu nicht schlechthin aufgehoben“ sei (ebd.). Im Zentrum der „Verkündigung von Jesus als dem *χριστός*“ stehe „[t]rotz aller Betonung des Leidensgedankens [...] die Auferstehung des Menschensohnes“ (136). Diese Verkündigung bleibe bis zur Parusie des Menschensohns in der „Spannung von Offenbarung und Geheimhaltung“ (139).

Wie Wrede, Bultmann, Percy und die Vertreter der sog. offenbarungsgeschichtlichen Erklärung betont Horsmann die Bezogenheit von Schweigegeboten und Jüngerunverständnis auf die Auferstehung, deutet diese aber nicht als einen Verweis auf die Auferstehung als Zeitpunkt, sondern als einen Verweis auf den Schluss des Buches mit der Grabesperikope. Da diese aber mit dem Schweigen der Frauen auf eine Fortsetzung des Geheimnisses in die nachösterliche Gemeindesituation hindeute, verschiebt Horstmann den Termin für die Befristung der Schweigegebote wie schon Sjöberg und Marxsen auf die Parusie. Indem sie das Messiasgeheimnis dadurch auf die „Spannung von Offenbarung und Geheimhaltung“ (139; siehe oben) in der Verkündigung der Gemeinde bezieht, trifft sich ihre Auslegung an diesem Punkt letztlich mit der aktualisierend-kerymatischen Interpretation des Messiasgeheimnisses von Marxsen.

Gegen solche „konsequent-kerygmatischen Mk.-Deutungen“ (287) wie die von Marxsen, Schreiber und Schweizer (285–287) wendet sich JÜRGEN ROLOFF (1969) und behauptet, dass das MkEv seiner Intention nach vielmehr eine Geschichtsdarstellung sei.

Um dieses geschichtliche Interesse des Mk zu zeigen, fragt Roloff nach „schematische[n] Grundzügen des Wirkens Jesu“ (289) im Urchristentum, von denen Mk „Züge eines erzählerischen Gefälles entwickelt“ (ebd.) habe. Solche entdeckt er nicht bei den geographischen Angaben (289f), wohl aber bei den Darstellungen von Volk, Gegnern und vor allem den Jüngern (290–293): Von 8,27 an konzentriere sich die Handlung auf die Jüngerthematik (292), was Mk aber durch die Schaffung von Szenen, „in denen das Unverständnis der Jünger [...] immer deutlicher zutage tritt“ (4,35–41; 6,30–44.45–51(sic); 8,1–10.14–21) (ebd.), „von langer Hand vorbereitet“ (ebd.) habe. Stünden 8,26 „Jünger und Volk gleich fern von Jesus“ (ebd.), trete mit 8,27 die Jüngerbelehrung „auf dem Wege“ in den Fokus (291f). Der Weg sei als eine Phase der Wanderung, in der sie mit Jesus diskutieren und von ihm unterrichtet würden und somit in analoger Funktion zu den Abschiedsreden des Lk- und JhEv zu interpretieren, nicht aber symbolisch als Kreuzweg (ebd.). Daher bilde die Jüngerthematik „nächst der Passionsthematik [...] das bei Mk. am deutlichsten hervortretende Erzählungsgefälle“ (293), das bis 16,8 durchlaufe.

Er behauptet auch, dass „nur im Zusammenhang mit der Jüngerthematik eine klar faßbare und eigenständige Geheimnistheorie“ im MkEv begegne (293): Bei den „*Dämonenszenen*“ (293) weite Mk lediglich „eine von der Tradition vorgegebene Thematik aus“, mit der „die kosmische Dimension des Heilsgeschehens in den Blick“ gelange, keineswegs „[sollen] sie eine vorzeitige *Weitergabe* des Geheimnisses *an Menschen* verhindern“ (alles 294; Herv. original). Mit dem „*Wundergeheimnis*“ betone Mk gerade nicht das bei den Wundern oftmals schon in der Tradition vorhandene Geheimnismotiv, sondern vielmehr die „*Öffentlichkeitswirkung dieser Taten*“ (294). Dabei sei er aber bemüht, das Messiasgeheimnis

im engeren Sinne zu wahren, so dass „nicht das Wissen um die Gottessohnschaft Jesu [...] an die Öffentlichkeit [drängt], sondern lediglich das wunderbare äußere Geschehen“ (295). Während das Wundergeheimnis nur dem Volk gelte, richte sich „das Geheimhaltungsgebot an die Jünger“ (295) auf „Jesu Belehrungen über seinen Weg und um das Geheimnis seiner Person“ (ebd., Herv. orig.). Dieses begegne aber erst ab 8,27 und zwar „in einem festen sachlichen Zusammenhang mit dem Unverständnismotiv und dem Offenbarungsmotiv“ (295; Herv. orig.).⁶³⁴ Geheimhaltungs- und Offenbarungsmotiv träten neu zu dem von Anfang an die Jüngerdarstellung beherrschenden Unverständnismotiv und gäben diesem so eine „christologische[] Konzentration“⁶³⁵ (295). Diese drei Motive stünden bei den Leidensankündigungen jeweils zusammen, wodurch „[d]ie im Verborgenen, fern vom Volk geschehende Offenbarung des kommenden Weges Jesu [...] den Jüngern unzugänglich“ (296) bleibe. Vor allem 9,32 bringe „die wechselseitige Beziehung von subjektivem Unverständnis (seitens der Jünger) und objektivem Geheimnis (seitens Jesu) [sehr schön] zum Ausdruck“ (ebd.): Durch die Furcht der Jünger, Jesus zu fragen, schein nämlich „angedeutet, daß die Jünger von sich aus die ihrem Verstehen gesetzte Grenze erkannt und den Bereich des ihnen unzugänglichen Geheimnisses voller Scheu respektiert hätten.“ (ebd.) Diese Grenze des Verstehens habe Mk in 9,9 zeitlich – bis zur Auferstehung – bestimmt (297), und außer den Leidensankündigungen dürfte auch „das zweimalige emphatische „noch nicht“ von 8, 17. 21 in ihr seinen Bezugspunkt haben“ (297).⁶³⁶ Von hier aus gelangt Roloff zu seiner eigenen genetischen Erklärung des „die markinische Jüngerthematik durchziehenden erzählerischen Gefälles“ (ebd.): Einerseits habe Mk daran gelegen, „die Jünger in die *vorösterliche* Situation einzuzeichnen als die ständigen Begleiter Jesu und als die Empfänger seiner Lehre“. Dieses Statement impliziert, dass die Jünger in der vormk Tradition diese Rolle noch nicht gehabt hätten. Andererseits habe Mk gewusst, „daß die Erschließung des Geheimnisses Jesu den Jüngern erst durch ihre Begegnung mit dem Auferstandenen zuteil geworden“ sei (alles 297):

„So kam er zu der Vorstellung, Jesus habe die Jünger zwar damals über sein Geheimnis belehrt, aber diese Belehrung habe ihren Sinn erst nachträglich, von Ostern her, enthüllt, während sie vor Ostern nur Anlaß zu Mißverstehen gewesen sei. *Das Jüngergeheimnis ist also ein kompositorisches Prinzip, das es Mk. ermöglicht hat, die Gemeinschaft der Jünger mit Jesus vor Ostern als vergangenes Geschehen darzustellen*, ohne dabei das von der Tradition vorgegebene Bild Jesu, das den Irdischen weithin mit den Farben des Auferstandenen malte, künstlich nachzudunkeln.“ (297)

Zugespitzt könnte man sagen, dass Roloff eine ekklesiologische Version der Bultmann'schen Erklärung des Messiasgeheimnisses vertritt, indem sich die besondere Form des

⁶³⁴ Die Differenzierung dieser drei Motive übernimmt Roloff (308 FN 59) von Strecker, Messiasgeheimnistheorie, 48 (1964: 101f). Zum Unverständnismotiv listet Roloff für den Abschnitt 8,27–10,52 folgende Stellen auf: 8,32b; 9,5.10.32 (307 FN 59). Angesichts dessen, dass aber auch 10,32–34 alle drei Motive aufweisen soll (296), kann die Liste nicht vollständig sein.

⁶³⁵ Roloff verweist hierfür (308 FN 61) auf Schweizer, Messiasgeheimnis, 3; das Wort von der „christologischen Konzentration des Jüngerunverständnisses“ stammt aber aus Luz, Geheimnismotiv, 25.

⁶³⁶ Vgl. auch 292: Dass mit 8,27 eine neue Phase beginne, begründet er also nicht mit einer neuen Stufe im Verstehen der Jünger, deren Unverständnis bis zur Auferstehung andauere, sondern damit, „daß Jesu Bemühen um die Jünger mit 8,27 in ein neues Stadium eintritt“ (ebd.).

Geheimnisses hier nicht der Rückdatierung der Messianität Jesu, sondern der Rückdatierung der Zeugenschaft der Jünger in die Geschichte Jesu verdanke.

Mit der Begrenzung des Geheimnisses auf die Zeit vor der Auferstehung liege es natürlich auch für den Leser in der Vergangenheit (ebd.). Eine „kerygmatische Vergegenwärtigung des Geheimnisses“ (298) scheine somit kaum beabsichtigt. Vielmehr stehe das MkEv im Dienst der „öffentliche[n] Verkündigung des Kyrios Jesus als des leidenden Menschensohnes“ und wolle den Lesern das zu erkennen geben, „was den Jüngern damals, während der Erdentage Jesu, noch verborgen war“ (297f). Damit sagt Roloff keineswegs, dass Mk der Jüngerthematik nicht auch eine aktuelle Bedeutung beigemessen habe. Diese bestehe für ihn aber nicht „in einer durch die Mittel der Allegorie zu verifizierenden Gleichzeitigkeit“, sondern durch die geschichtliche Kontinuität zwischen irdischem Jesus und Kirche in der Person der Jünger (298). Mk sehe in ihnen die Träger der Botschaft, die Jesu Worte seinerzeit hörten und bewahrten, nur damals noch nicht verstanden. Ihr Unverständnis und das dadurch bedingte Versagen gegenüber der Gemeinschaft mit ihm in der Passion (vgl. 14,40.51f; 16,8 mit 3,14) stellen demgegenüber ein Element der Diskontinuität zwischen vorösterlicher Jüngerschaft und nachösterlicher Kirche dar (298f), so dass Mk „ein paradoxes Ineinander von Kontinuität und Diskontinuität“ zeichne, „das allein von Kreuz und Auferstehung her seine Mitte gewinnt“ (299).

Eine konsequent aktualisierende Interpretation wird hingegen von dem Schnackenburg-Schüler KARL-GEORG REPLOH (1969) in Bezug auf die Jüngerperikopen in Mk 1–10 geboten. Die literarkritische Analyse zeige in diesen ein „überragend hohe[s] Maß[]“ (228) an redaktioneller Tätigkeit des Evangelisten. So gehe u. a. „der für das Markusevangelium charakteristische Zug, das Jüngerunverständnis“ (227) auf Mk zurück. Die Redaktionstätigkeit finde dabei in allen untersuchten Stücken auf die „Ausrichtung auf die Gemeinde seiner Zeit“ (228) seine Erklärung:

„Der entscheidende Grund für das Interesse an den Jüngern Jesu liegt nicht darin, daß der Evangelist ein Bild von dem Verhältnis der Jünger zum irdischen Jesus vermitteln wollte. [...] Vielmehr wird an der Art der Zeichnung des Jüngerverhaltens sichtbar, daß der Evangelist primär [...] die „Jünger“ seiner Zeit, die Gemeinde, vor sich sieht.“ (ebd.).

Schon aus der dem ganzen Evangelium vorangestellten Botschaft Jesu 1,14 mit ihrer an den Lesern gerichteten Glaubens- und Umkehrforderung zeige sich der bei der Abfassung des MkEv „maßgeblich[e] [...] Gesichtspunkt“: die „Auferbauung der Gemeinde“ (27; vgl. auch 23). Entsprechend gelte für die Perikopen der Berufung, Einsetzung und Aussendung der Jünger bzw. der Zwölf:

„In dem Jüngerkreis [...] sieht Markus die Gemeinde seiner Zeit angesprochen. Dieser gilt die Verkündigung von und über Jesus (1, 14f), sie weiß sich von Jesus berufen (1, 16–20; 3, 13) und mit besonderen Funktionen ausgestattet (3, 14f), und diese Funktionen bestehen in der tatsächlichen Ausübung in Tat und Lehre (6, 7–13.30).“ (56)

Thematisch könnte man diese Perikopen unter das Motto von 4,11a stellen (75). In 4,10 komme die Schwierigkeit, die die Gemeinde mit dem Sinn der Gleichnisverkündigung habe, zum Ausdruck (65f). Mk' Antwort sei, dass „die Gemeinde auf Grund der Verkündigung der

Gleichnisse in die Krisis zwischen Glauben und Unglauben, Verstehen und Verstockung gestellt wird“ (66), so dass sich dadurch „innerhalb der Gemeinde Gericht und Scheidung“ ereigne (67). Zum Verstehen komme sie, „wenn sie die Gleichnisse, die von der βασιλεία τοῦ θεοῦ handeln, auf die Person Jesu bezieht, mit dem das Gottesreich seinen Anbruch genommen hat“ (66), ansonsten ereigne sich Verstockung (ebd.; vgl. 71). Dass Mk mit der Möglichkeit einer „von Gott gewollten [!] [...] Verstockung“ innerhalb der Gemeinde rechnet und dies „für die Gefährdung seiner Gemeinde hält“, zeige auch 8,11–13.15.18 (67; vgl. 86).

Würden die Jünger in 1,16–20; 3,13–19 und 6,6b–13 „in einem uneingeschränkt positiven Licht gezeichnet“, so stünde dem die „erheblich distanzierter[e]“ und kritischere Beurteilung in 4,13.40f; 6,52; 7,18; 8,14–21 durch das Motiv des Jüngerunverständnisses gegenüber (75). Reploh konzentriert sich zunächst auf das Jüngerunverständnis in der ersten Hälfte des Evangeliums. Dabei seien 6,52; 8,17–21 vom Evangelisten geschaffen, 4,13; 7,18 mindestens von ihm geprägt, während 4,41 traditionell, aber dennoch mit den anderen Belegen sachlich (vgl. V.40) auf einer Linie sei (75–79). Auch wenn das Unverständnismotiv somit insgesamt redaktionell sei, solle damit nicht behauptet werden, dass es kein Unverständnis im Leben Jesu gegeben habe; das Wissen darum könnte sogar den Anlass für Mk gegeben haben, dies zu einem durchgängigen Motiv zu gestalten (78 FN 14).

Anders als in der kategorischen Aussage 6,52 zeige sich mit 4,13; 7,18; 8,17–21, dass ihr Unverständnis „nicht als endgültig [...], sondern [...] als überwindbar“ (80) aufgefasst werde. In 4,13; 7,18 komme „zum Ausdruck, daß der Gemeinde des Markus in ihrer Situation Sinn und Bedeutung dieses Gleichnisses (vgl. 4,3–8) bzw. Bildwortes (vgl. 7,15) nicht mehr geläufig und verständlich war“ (81). Indem auf den Vorwurf direkt die Erklärung erfolgt, werde klar, dass Mk seine Gemeinde zum Verstehen der Gleichnisse bringen wolle (80f). Dieselbe Intention, die Gemeinde zum Verstehen zu führen, zeige sich auch in 8,17–21 (vgl. die Hinweise V.19f). Auch die Form der Frage sowie die Klimax 8,21 (οὐπω) weise auf die Möglichkeit des Verstehens (80). Es handele sich aber keineswegs um eine Darstellung der Pädagogik Jesu (ebd. FN 20).

6,52 beziehe sich nicht auf das Verhalten der Jünger in 6,35–39 zurück, da sie zu diesem Zeitpunkt (= vor dem Wunder) dessen Bedeutung noch gar nicht verstehen konnten; „ihre zögernde Haltung [bei der Brotvermehrung, eig. Anm.] hat mehr die literarische Funktion die Größe Jesu herauszustellen“ (81). Statt der Jünger Jesu charakterisiere Mk in 6,52 vielmehr die Gemeinde seiner Zeit, die „dem Wunder der Brotvermehrung anscheinend verständnislos gegenüber[stehe]“ (ebd.). Weil er sich über dessen Bedeutung nicht explizit äußere, sei der Exeget auf das „grundsätzliche Verständnis“ der „Berichte vom irdischen Leben Jesu“ im MkEv angewiesen (ebd.), nach dem die Gemeinde, die ihre Existenz „aus dem Glauben an Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen“ (81f) begründet habe, „nun auch das irdische Leben Jesu als εὐαγγέλιον als für sie Heil bringende Botschaft verstehen“ solle (82). Somit begreife die Gemeinde offensichtlich nicht, wie „dieses Tun Jesu ihr in ihrer Situation helfen kann“ (ebd.). Nicht identisch, aber ähnlich sei die Darstellung des Jüngerunverständnisses nach der zweiten Brotvermehrung (ebd.). Durch die redaktionelle Anfügung von 8,11ff an 8,1–10, wo keine Reaktion des Volks oder der Jünger überliefert ist, werde die Zeichenforderung der Pharisäer zu deren Antwort und 8,14–21 zur Antwort der Jünger auf die zweite Brotvermehrung (83). Die neue Situation in 8,14.16 offenbare dabei, wo die Schwierigkeit der Gemeinde in der Bewältigung dieser Wunder liege:

„Sie befindet sich gewissermaßen in der Lage, die Vers 14 und 16 zeichnen, daß sie kein Brot hat und ihr diese Sorge auch nicht durch ein neues Brotwunder abgenommen wird. Der Evangelist greift durch die Darstellung des Jüngerunverständnisses die Differenz zwischen diesen Machterweisen Jesu und der Situation der Gemeinde auf und sucht die Gemeinde zu einem Verständnis zu führen [...], das ihr die Bedeutung dieser Wunder für ihre Zeit zu erhellen sucht.“ (84)

Dabei weise er nicht einfach nur auf die Wundermacht Jesu hin, sondern er gebe der Gemeinde auch die nötige Orientierung, wie dies geschehe, nämlich im Abendmahl. Denn durch die „dreifache Betonung des Jüngerunverständnisses [...] jedesmal einer „Brotsituation“ gegenüber“ und der Bemerkung über das eine Brot (V.14) dränge sich eine Deutung von Brot im johanneischen Sinne (vgl. Jh 6,48) auf:

„Dieses Brot ist Jesus Christus in seiner Gegenwart in der Gemeinde. Hat Jesus in seinem Leben die Menge mit Brot gespeist, so gibt er sich in der Gemeinde im Brote, in dem er ihr seine Gegenwart schenkt und Hilfe und Schutz in aller Not.“ (85)

Der Gemeinde fehle hierzu bislang das Verständnis. Wie dramatisch die Situation ist, zeige 8,17f (vgl. 4,12), wodurch angedeutet werde, „daß die beharrliche Weigerung, sich der Wirklichkeit des im Brote gegenwärtigen Jesus anzuvertrauen, die Gemeinde auf eine Stufe mit denen stellt, die in Mk 4,11 οἱ ἕξω genannt werden.“ (86). Mk wolle somit die Gemeinde auffordern, „sich mit dem Herzen zu öffnen, zu erkennen und zu glauben, daß Jesus Christus, der in den Wundern die Menge gespeist hat, auch der Gemeinde im Brot gegenwärtig ist“. Das Jüngerunverständnis sei somit eine „Predigt gegen den Unglauben der Gemeinde“ [Zitat Wendling, Entstehung 75f].“ (alles ebd.)

Eine eucharistische Deutung des Brotunverständnisses wird auch von QUENTIN QUESNELL in seiner Monographie „The Mind of Mark“ (1969) vertreten. Es handelt sich um eine der bemerkenswertesten Untersuchungen zum Thema „Jüngerunverständnis“ überhaupt, weil sie sich inhaltlich mit der Interpretation eines einzigen Verses beschäftigt und dabei gleichzeitig mit beeindruckender methodischer Stringenz voranschreitet. Der infrage stehende Vers 6,52 ist eng verbunden mit der Frage nach der Bedeutung der Brotvermehrungen für Mk. Diesbezüglich verfügt der Autor über ein enormes exegesehistorisches Spezialwissen, das er vor allem in der einleitenden Forschungsübersicht (2–29) und verschiedenen Exkursen⁶³⁷ anbringt. Der entmutigenden Fülle sich widersprechender Auslegungen (vgl. 39f) sei mit mehr Strenge in der Methodik zu begegnen (45). Nach einer Darlegung der Grundeinsicht der redaktionsgeschichtlichen Methode (46) und der sich daraus ergebenden Implikationen („corrolaries“) und Problemanzeigen („cautions“) (46–55) führt er die Suche nach der Bedeutung von 6,52 in fünf Schritten durch, wovon die ersten vier eine sukzessive Ausweitung des interpretativen Rahmens vornehmen (56f): vom unmittelbaren Kontext der

⁶³⁷ Siehe vor allem „Historical Note on Structure“ 28–36 (zur Struktur von Mk 6,30–8,26); „Historical Note on a Doublet“ 36–38 (zur Frage, warum Mk zwei Berichte von Brotvermehrungen enthält); „A Note on Fish“ 268–270 (Zur Frage der Bedeutung der Fische bei den Speisungen); „A Note on Numbers 270–274 (Zur Frage der Bedeutung der Zahlen bei den Speisungen).

Perikope 6,45–52 und ihrer Verbindung mit 6,30–44 (Schritt I: 58–67) zum Material im MkEv, das mit 6,52 aufgrund starker formaler Ähnlichkeiten möglicherweise eine redaktionelle Einheit bildet, konkret die Texte 4,1–34; 7,1–23; 8,14–21 (Schritt II: 68–124) über den Kontext des gesamten Evangeliums (Schritt III: 126–176) zur Einbeziehung der christlichen Gedankenwelt, wie sie sich aus dem NT erschließen lasse (Schritt IV: 177–208); und von hier aus dann zurück zu einer Relecture der in Schritt I und II analysierten Texte (Schritt V: 209–268).

Bei 6,52 handele es sich um einen redaktionellen Vers (65f), der ohne Not die Themen Nichtverstehen, Brot, verhärtete Herzen in eine Szene hineinziehe, die in sich selbst ansonsten völlig verständlich sei (66f). Der Leser werde auch nicht darüber informiert, *was* nicht verstanden wurde, entweder weil das Wissen darüber (oder zumindest die Verstehensbedingung) beim Leser vorausgesetzt werde, oder weil die Information erst im weiteren Verlauf der Erzählung gegeben werde (67). Die von vielen⁶³⁸ als nächstliegend und „wortwörtlich“ aufgefasste Interpretation, dass die Jünger nicht so überrascht gewesen wären, Jesus auf dem Wasser gehen zu sehen, wenn sie aus der Brotvermehrung den logischen Schluss gezogen hätten, dass Jesus alles tun könne, was er wolle, sei für die Intention des Mk sehr unwahrscheinlich. Denn (1) bleibe eigenartig, wieso Mk gerade auf ein Unverständnis der Brotvermehrung und nicht auf das der *δυνάμεις* allgemein oder der ersten Sturmstillung verweise; (2) sei die Schlussfolgerung, dass jemand, der die Brotvermehrung gesehen hätte, bei anderen Machterweisen nicht hätte erstaunt sein brauchen, falsch; und (3) entspreche sie genau genommen auch nicht dem Wortlaut des Texts. Denn die Überraschung V.51b beziehe sich nicht auf den Seewandel (V.48), sondern auf die unmittelbar vorausgehenden Worte Jesu, sein Einsteigen ins Boot und das Nachlassen des Windes (V.50b.51a). Streng genommen würden die Jünger also nicht dafür getadelt, dass sie überrascht seien, dass Jesus auf dem Wasser wandeln kann, sondern dass sie überrascht seien, dass es *Jesus* ist (und nicht etwa ein *φάντασμα* V.49), das sie auf dem Wasser wandeln sahen (62–65).

In der Suche nach dem weiteren Kontext (Schritt II) wird Quesnell, nachdem sich die Vermutung einer Stichwortkomposition von 6,30–8,21 um das Lexem *ἄρτος* nicht bestätigen ließ (68–70), beim Thema „Verstehen“ fündig. Denn die vier Abschnitte 4,1–34; 6,45–52; 7,1–23; 8,14–21, in denen das Verb *συνίημι* (4,12; 6,52; 7,14; 8,17.21; außerdem: 4,9 (2x) im westlichen Text; vgl. *ἀσύνετος* in 7,18) auftaucht, besäßen darüber hinaus so viele gemeinsame Elemente (ähnliche Situationen, Personen und Vokabeln), dass die Hand eines einzelnen Redaktors von vornherein wahrscheinlich sei (70f).

In 4,1–34 sei es nicht schwierig, das Gesamtverhalten des Autors zu erkennen, wenn man nur konsequent vom Standpunkt der Redaktionskritik („editorial analysis“ 76; vgl. 87) her frage:

„He is clearly interested above all in stressing the necessity of listening closely, attending, watching, seeking out the mystery, in warning of the great importance and difficulty of what is being conveyed and of implying what a treasure this is which his hearers are receiving.“

⁶³⁸ Diese Interpretation werde quer durch alle theologischen Lager, von den kritischsten Exegeten wie Wellhausen bis zu den konservativsten wie etwa Knabenbauer vertreten (63 FN 22 mit Nennung weiterer Autoren).

(87)

Beispielsweise mache 4,13 deutlich, dass das Verständnis „dieses Gleichnisses“ (V.3–8) mit dem „aller Gleichnisse“ zusammenhänge, womit er die Aufmerksamkeit des Lesers auf die nun folgende Gleichnisauslegung V.14–20 lenke (78f). Es stelle sich nur die Frage, warum der Autor den drei Gleichnissen in Kap. 4 eine solche Behandlung hat zukommen lassen, also warum er der Meinung war, dass genau diese Gleichnisse eine solche Aufmerksamkeit verdienen (87). Entweder sei Mk ein Geheimniskrämer („mystery-monger“ ebd.), der den Eindruck eines tiefen Geheimnisses erwecken wolle, ohne dass er wirklich etwas Bedeutsames mitzuteilen habe, oder die Gleichnisse seien Teil eines dramatischen Build-Ups für eine Offenbarung, die später gegeben werde, oder die Gleichnisse enthalten tatsächlich ein Geheimnis, das diese Aufmerksamkeit verdiene (87f). – Eine vergleichbare Betonung erhalte in 7,1–23 V.15, die „παράβολή“ (V.17) über das, was den Menschen verunreinigt, durch die Struktur von 7,14–18a und den langen Kommentar 7,18b–23. Auch hier stelle sich die Frage, warum gerade dieses Detail der jüdischen Observanz mit der „air of mystery“ (102) umgeben werde, außerdem warum die Perikope an dieser Stelle und nicht zusammen mit den Streitgesprächen in 2,16–28 erscheine, die ebenfalls mit dem Thema „Essen“ verbunden seien (103). – Die Form des notorisch schwierigen Abschnitts 8,14–21 gleiche im Aufbau dem Muster der mk Streitgespräche (103.111f), vor allem dem von 2,1–12⁶³⁹ (106). Das erhöhe die Wahrscheinlichkeit, dass eine einheitliche Bedeutung die Komposition dieser Szene durchziehe (112), so dass es einen sinnvollen redaktionellen Zusammenhang zwischen den einzelnen Teilen V.14.15.16.17–21 geben müsse. (vgl. 104.107f). Dieser lasse sich aber aus der Perikope selbst nicht befriedigend herstellen (124) – am ehesten noch, wenn man annehme, dass die Jünger dafür getadelt würden, dass sie die „potential abundance“ (121), also etwa: dass Christus immer versorgen könne, und dass man nicht sorgen brauche, wenn er anwesend ist, nicht verstanden hätten (121f.124), wogegen aber auch eine Reihe Schwierigkeiten stünden, z. B. dass dies weder die Verbindung mit V.15 noch die Entsprechung zu 6,52 ausreichend erkläre (124). Ganz unwahrscheinlich sei für Mk die Erklärung, die Mt 16,5–12 gebe: dass die Jünger dafür getadelt würden, dass sie V.15, den Sauerteig-Spruch, nicht verstanden hätten, weil dies u. a. weder der Eigenart der Rede 8,17–21 mit deren Verweisen auf die Speisungen noch der Entsprechung zu 6,52 gerecht werde (112–114.120f).

Um 6,52 im Kontext des gesamten Evangeliums zu untersuchen (Schritt III), setzt Quesnell bei der fast universal akzeptierten These einer Veränderung des vom Evangelisten gebrauchten Stoffs ab 8,27ff ein (127ff), die sich vor allem in den drei Bereichen „Identität Jesu“, „Belehrung über das bevorstehende Schicksal“ und „allgemeine moralische Belehrung“ äußere (142; vgl. 129–138.143–151). Die beiden letzteren Punkte setzen im Wesentlichen erst mit 8,31 ein und seien über das Unverständnismotiv miteinander verbunden: Auf eine

⁶³⁹ Vgl. auch die tabellarische Auflistung der Struktur der mk Streitgespräche, 89. Nach dieser sei 8,14f „introductory“ (vergleichbar 2,1–5), 8,16 entspreche „attack“ (wie z. B. 2,6f; 7,1f.5; sowohl in 2,6 wie auch 8,16 gekennzeichnet durch *διαλογίζομαι*, 106), 8,17f „refutation“ (2,8f; 7,6–8; sowohl in 2,8 wie 8,17 eingeleitet durch Jesu Erkenntnis der Gedanken (*ἐπιγνοῦς*), 8,19f „refutation 2“ (2,10–12; 7,9–13); 8,21 „added sayings“ (–; 7,13b).

Leidens- und Auferstehungsankündigung (8,31; 9,31; 10,32–34) folge stets eine Handlung der Jünger, die von Jesus getadelt (8,32f; 9,33f; 10,35–41) und mit einer anschließenden ethischen Belehrung (8,34ff; 9,35ff; 10,42ff) von ihm korrigiert werde (146–150). Im Kontext erscheine 9,34 dabei als „perfect illustration of the fact that „they did not know the word“ (9,32a) (148; vgl. auch 149f: 10,35–37 mit 10,32), so dass ihr Fehlverhalten als Ausdruck des Nichtverstehens zu interpretieren sei (vgl. 149.151.161). Das Objekt ihrer Unwissenheit sei Jesu Leiden, wie in 10,38–40 konstatiert werde, wo auch ihre eigene Partizipation an Jesu Schicksal angekündigt werde (149). Die Aufspaltung dieser Belehrungen bis zu diesem Zeitpunkt könne kein Zufall sein, sondern sei Teil eines schriftstellerischen Plans (138–140). Sehr wahrscheinlich hätten das Identitäts- und das Unverständnismotiv in der ersten Hälfte des Evangeliums die Funktion, die zweite vorzubereiten (156–176). Zwar würden die direkten Vorwürfe des Nichtverstehens nach 8,27 aufhören, die Realität des Nichtverstehens bleibe aber bestehen; nur dass der Leser jetzt klar sehen könne, was die Jünger nicht verstehen (161). Zu den Jüngerunverständnis-Texten in der ersten Hälfte zählt Quesnell 1,37f; 4,10–12.13.38–40.41; 5,31; 6,35–38.49–52; 7,17f; 8,4.16.17.21, also nicht nur Texte mit einem expliziten Nichtverstehen (162–168; zu 8,17–21 vgl. 71). Er bemerkt, dass die Haltung der Jünger im MkEv der von Jüngern sowohl in der philosophischen als auch in der religiösen Dialogliteratur ähnele, in der diese entweder eine einfache („straight“) oder eine dramatische („dramatic“) Funktion einnehmen. In ersterer stellen die Jünger wesentliche Fragen, was Mk gerne in indirekter Rede darstelle (4,10ff; 7,17f; 9,28; 10,10), in letzterer hingegen dumme Fragen oder sie widersprechen oder verstehen nicht oder tun dumme Dinge, was Mk an vielen anderen Stellen gebrauche, um die Story voranzubringen, z. B. indem ein Kontrapunkt zum Verhalten Jesu gesetzt (5,31; 6,37; 8,4) oder auch wichtige Fragen in der Luft hängen gelassen würden (4,40f; 6,51f) (168f).

Die komplette Übersicht über alle Jüngertexte in der ersten Hälfte des Evangeliums (169f) zeige, dass es sicherlich nicht die Absicht des Verfassers gewesen sei, die Jünger zu attackieren (170): Fragen und Unverständnis seien integraler Bestandteil ihrer Rolle als „Jünger“; und wo sie Jesus kritisieren, illustriere dies, wie unfähig der natürliche Mensch sei, die Dinge Gottes zu verstehen (ebd.). Darüber hinaus wecke die ständige Wiederkehr des Jüngerunverständnis-Motivs eine Erwartung beim Leser – entweder Neugier, um welche tiefere Wahrheit es sich handle, oder falls er diese schon identifiziert hat (was Quesnell für wahrscheinlich hält), wann und wie die Jünger endlich zum Verstehen kommen (ebd.). Quesnell vermutet, dass die Funktion des Identitäts- und des Unverständnismotivs sich nicht in den auch sonst bezeugten Funktionen⁶⁴⁰ erschöpfe, Spannung zu erzeugen und die Transzendenz der Lehre hervorzuheben (170f), sondern sie bestehe im MkEv – und das sei vielleicht einzigartig – auch darin, den ethischen Unterweisungen in der zweiten Hälfte des Evangeliums ihre volle Wirkung als Ermahnungen an den Leser zu verleihen (171). Denn vermutlich fühle sich der Leser aufgrund seines Wissens den Jüngern überlegen und auf der sicheren Seite, bis er zu den Stellen komme, in denen er belehrt werde, was ein völliges Verstehen des Leidens-Auferstehungs-Mysteriums und richtig verstandene Nachfolge implizieren. Die Selbstsicherheit, die in der ersten Hälfte hervorgerufen worden sei, solle ihn

⁶⁴⁰ Wie etwa im JhEv.

umso betroffener machen angesichts der Paränese, die sich nun an ihn richte. Plötzlich sei er gezwungen, sich zu fragen, ob er bislang überhaupt richtig verstanden habe (alles ebd.). Auf jeden Fall spreche sehr viel dafür, dass Mk in der ersten Hälfte die Themen Unverständnis und Identität aufwerfe, miteinander im „Brotgeheimnis“ („mystery of bread“ 176) verweben⁶⁴¹ und sie in 8,17–21 zu einem Höhepunkt bringe (176).

Im nächsten Schritt sucht Quesnell außerhalb des MkEv nach einem Schlüssel zu einem Verständnis des Zusammenhangs der Themen „Geheimnis“, „Nichtverstehen“, „Identifizierung Christi“, „Gleichnis“ und „Brot“ (177). Innerhalb der zeitgenössischen christlichen Literatur (vgl. 178–180) führt ihn zunächst die formale Übereinstimmung mit dem Vokabular aus 6,52 zu Eph 4,18; Act 28,26f und 2. Kor 3,14f (180–183), in denen sich eine im NT weitverbreitete Denkfigur mit relativ konstanten Elementen finde (183; vgl. 183–187):

„unbelief, hardness of heart, darkness, foolishness, blindness, deafness, veiled, hidden and covered characterize the unbeliever, whether Jew or Gentile;
light, insight, understanding, recognition, faith, hearing, seeing, perceiving, sensing, unveiled, revealed, and exposed characterize the party inside, the believing Christian..“ (183f)

Der Gegenstand des in diesen Texten behandelten „Geheimnisses“ sei nichts anderes als der zentrale Gegenstand des christlichen Glaubens, dasselbe, was z. B. auch mit „das Wort“, „Evangelium“, „das Wort vom Kreuz“ und anderen Formulierungen umschrieben werde (184.187f) und in drei Hauptformen erscheine:

- „1. that Christ’s death-resurrection is God’s plan for man’s salvation;
2. that Jesus is Christ, or [...] Lord, or [...] Son of God [...]
3. that salvation is available to all (to Jew and Gentile alike) through faith in Christ“ (186)

wobei sich die zweite auf die erste reduzieren und die dritte auf die erste zurückführen lasse (ebd.). Dies entspreche auch der Verwendung des Geheimnismotivs im MkEv (gegen Wrede 189f), in dem sich Geheimnis und Unverständnis in 8,27–10,52 deutlich auf das Passions- und Auferstehungskerygma beziehen (190). In 6,52 und 8,14–21 konzentriere es sich allerdings auf „die Brote“. Zu klären bleibe daher der Zusammenhang zwischen den „Brotten“ und dem zentralen christlichen Mysterium (ebd.), wofür Quesnell fünf verschiedene Möglichkeiten erwägt: (1) „Brot“ als willkürlich gewähltes Symbol, (2) „Brot“ als „Lehre“; (3) „Brot“ als „das Wort“ (kein Widerspruch, sondern Konkretisierung von (2) auf das christliche Kerygma hin); (4) „Brot“ als Kultsymbol für das zentrale christliche Mysterium, und (5) das Motiv der „Erkenntnis“ als Bindeglied zwischen „Brot“ und „Verstehen des Kerygma“ (191–208). Dabei sprächen die zahlreichen von ihm gebotenen Belege zu (4)⁶⁴² für „a widespread

⁶⁴¹ Zu diesem Urteil gelangt Quesnell wohl, weil auch in 6,45–52 das Problem der Identität Jesu aufgeworfen werde (175).

⁶⁴² Er konzediert, dass es nicht allzu viele direkte Bezüge auf die Eucharistie im NT gebe. Regelmäßig genannt würden Act 2,42.46; 20,7–11; 1. Kor 10,16f.21; 11,17–34; Mt 26,26–29; Mk 14,22–25; Lk 22,15–20; Jh 6,51b–58 (198f), außerdem als indirekte Belege Act 6,1ff; 1. Kor 14; Jud 12 und die Brotvermehrungen (199). Quesnell macht darüber hinaus darauf aufmerksam, wie häufig im Kontext der Taufe auch von Speise und Trank die Rede sei (Act 2,41f; 9,8f; 10,48–11,3; 16,33f; 1. Kor 10,2–4; 12,13; Mk 10,38f; 1. Petr 1,23–2,3; Hebr 6,4; Apk

eucharistic consciousness in New Testament times“ (206) und dass die Evangelien vermutlich in einem „eucharistischen Kontext“, den sie widerspiegeln würden, geschrieben worden seien.⁶⁴³ Die Belege zu (5) würden weitere Verbindungen zu mk Themen herstellen und die Wahrscheinlichkeit einer eucharistischen Symbolik der Brote verstärken (208).

Die Relecture der eingangs untersuchten Texte in Hinblick auf die aus den weiteren Schritten gewonnenen Erkenntnisse (Schritt V) erweise deren Fruchtbarkeit (275): Die oben offen gebliebene Frage nach dem Warum der Betonung der Bedeutung der Gleichnisse in 4,1–34 lasse sich sehr wahrscheinlich so lösen, dass diese Gleichnisse in der Tat die zentrale christliche Botschaft, den Inhalt „des Wortes“, enthalten, indem es sich bei den Saatgleichnissen für damalige Leser um Auferstehungsgleichnisse gehandelt habe. Die Auslegung des Sämann-Gleichnisses als Illustration der Auferstehung finde sich schon in 1 Clem 23,3–5; 24,3–5⁶⁴⁴; auch Paulus und Johannes (1. Kor 15; Jh 12,24) verwenden das Samenkorn als Bild für Tod und Auferstehung (214–220).⁶⁴⁵ – Die Betonung von 7,15 in 7,1–23 erkläre sich daraus, dass im Hintergrund das Problem der Teilnahme der Heidenchristen an den gemeinsamen Mahl- und Eucharistiefiern stehe (222–224), was durch die Analyse von 7,24–31 gestützt werde (224–227). Mit großer Wahrscheinlichkeit habe „Brot“ in 7,27 eine metaphorische Bedeutung (226f), daher könne man vermuten, dass dieselbe auch bei den Speisungen anwendbar sei (227f). Quesnell legt sich bei dieser nicht fest, hält aber bei den verschiedenen Möglichkeiten wie die messianischen Wohltaten Jesu, seine Gegenwart, seine Segnungen, Heilungen etc. (228) eucharistische Anklänge für möglich und wegen des Problems der Einheit von Juden und Heiden gerade in der Situation der Mahl- und Eucharistiefiern für sehr wahrscheinlich (ebd.). – Entsprechend sei in 8,14–21 die Aufmerksamkeit des Lesers bereits auf das eucharistische Geheimnis gelenkt (232). 8,15 sei in diesem Zusammenhang (vgl. 1. Kor 5,6–8 sowie βλέπετε ἀπό außer 8,15 nur Mk 12,38; 233–239) keine Warnung vor Feinden, sondern vor einem bestimmten Verhalten mit der Ermahnung, Menschen mit diesem Verhalten aus der Gemeinde herauszuhalten (240). Die Erwähnung der Pharisäer verweise höchstwahrscheinlich zurück auf ihre Zeichenforderung in 8,11–13 (254.260), zu der Ps 78 den Schlüssel liefere und bei der es sich um nichts anderes als um eine weitere Variante des Erkenntnis-Motivs, hier der Werke des Christus, handele (253; vgl. 244–253). Aber auch der „Sauerteig des Herodes“ verweise über 6,14–29 vermutlich auf das Versagen des Volks und seiner Leiter, in Jesus den Christus zu erkennen (256f; vgl. 254–257). Entsprechend hätten die Apostel in 8,16 den Hinweis auf Christus und das in seinem Geist zu lebende christliche Leben als das wahre Brot verpasst (260):

„The reference was also a warning against the old life. They failed to recognize the references; failed to see him as the one true bread into whom they are to be incorporated; and instead argued (and protested?) that they had no breads.” (260)

22,14f) (199–201) und verweist ferner auf zwölf weitere Texte mit möglichen eucharistischen Anspielungen (201–206).

⁶⁴³ Quesnell (a.a.O., 195–198) bezieht sich hier auf Bemerkungen von Ernst Lohmeyer (Abendmahl, 218) und J. P. Audet (Didachè, 372–433).

⁶⁴⁴ Siehe auch 2. Clem 11,2–7 (Quesnell, Mind, 214 FN 23) unter Verweis auf Jülicher, Gleichnisreden I 203, 224f (Quesnell, a.a.O., 214 FN 22).

⁶⁴⁵ Unter Verweis auf Joachim Jeremias, Gleichnisse, ⁵1958, 92f (Quesnell, a.a.O., 216f).

Diese Interpretation des Jüngerunverständnisses als fehlende Erkenntnis der Identität Christi auf dem Hintergrund eucharistischer Symbolik bestätige sich auch bei einem Vergleich von 6,45–52 mit den Auferstehungserscheinungen (vor allem Lk 24,13–35.36–48; Jh 21; 261–266).

Selbst wer Quesnells symbolische Auslegung der Brote nicht teilt, dürfte anerkennen, dass man aus seinen reichhaltigen Ausführungen, sorgfältigen Textanalysen, und methodischen Prinzipien einiges lernen kann.

4. Fokus auf diverse Einzelthemen (Wunder, Passion, Nachfolge): Spätphase (1970–1977)

Die Jahre 1970–1977 lassen sich als Spätphase der Blütezeit der redaktionsgeschichtlichen Forschung begreifen. Sie sind gekennzeichnet durch eine einsetzende Methodenkritik (Perrin 1971) und einer zunehmenden Diversifizierung und Spezifizierung in der redaktionskritisch behandelten Themenpalette. So ebbt die Zahl der direkten Spezialuntersuchungen zur Christologie (hier besprochen: Perrin 1971, Weinacht 1972; vgl. auch Weeden 1971) und zum Messiasgeheimnis (Dunn 1970; Räisänen 1976; vgl. Weinacht 1972) allmählich ab. Das darf man aber nicht vorschnell als eine Abnahme des Interesses an der mk Christologie interpretieren. Denn die diesbezügliche Diskussion verlagert sich wesentlich in zwei Teilbereiche: in die Untersuchungen zur mk Redaktion der Wunder (Kertelge 1970, Schenke 1974; Koch 1975) sowie in die der mk Redaktion der Passionsgeschichte (Schenke 1971, Kelber 1972). Es lässt sich aber auch nicht übersehen, dass einige Forscher die tragende Bedeutung der Christologie für die Theologie des Mk grundsätzlich bestreiten (Trocmé 1973; Kelber 1974) und andere Themen wie z. B. die Königsherrschaft Gottes (Kelber 1974) in den Vordergrund rücken.

Ein ähnliches Bild wie zur Christologie geben die Untersuchungen zur Jüngerthematik ab: Auch hier dominieren Spezialuntersuchungen: Unverändert groß ist das Interesse an der Funktion des Zwölferkreises (Schmahl 1974)⁶⁴⁶, daneben setzen nun auch Untersuchungen zum Thema Nachfolge, die sich typischerweise auf den zentralen „Weg-Abschnitt“ (8,27–10,52) konzentrieren (Best 1970), ein. Dem Trend zur Spezialisierung entspricht auch, dass gerade in dieser Phase zwei weitere Spezialuntersuchungen zum Jüngerunverständnis erscheinen (Hawkins 1972; Focant 1975). Erst 1977 kommt es dann zu Untersuchungen, die sich der Rolle des gesamten Jüngerkreises im MkEv widmen (Best 1977; Tannehill 1977). Mit der Arbeit von Tannehill, die auf eine diachrone Betrachtungsweise verzichtet, wird auch methodisch eine neue Phase in der Mk-Forschung eingeleitet.

In mehreren Veröffentlichungen hat ERNEST BEST verschiedene Aspekte rund um die Themen Jünger und Nachfolge („discipleship“) im MkEv beleuchtet. Bereits 1970 erscheint der für letzteres grundlegende Artikel „Discipleship in Mark: Mark 8:22–10:52“.⁶⁴⁷ In diesem

⁶⁴⁶ Zur Bedeutung der Zwölf siehe auch die Untersuchung von Stock, Boten (1975), die für unsere Zwecke aber vernachlässigt werden kann, da sie auf das Jüngerunverständnis so gut wie nicht eingeht.

⁶⁴⁷ Die Seitenzahlen richten sich im Folgenden nach der Ausgabe in ders., Disciples, 1–16.

Abschnitt des Evangeliums drehe sich alles entweder um die Bedeutung Christi oder um die von Jüngerschaft (2). Der Begründungszusammenhang von 10,45 mit 10,43f expliziere, was von Anfang an impliziert gewesen sei:

„The rule of discipleship is: Jesus. As Jesus was, so the disciple must be. This comes out every time Jesus says to a possible disciple, ‘Follow me’, in the call to take up the cross, and in the summons to give one’s life, as he did, in order to save it.” (3).

Zwei Blindenheilungen rahmen den Abschnitt, zu deren Verständnis man „the widespread conception that the restoration of sight is a metaphor for the gift of spiritual understanding” zu beachten habe. Die zweistufige Heilung 8,22–26 repräsentiere zwei Stufen der Erleuchtung („enlightenment“) (alles ebd.): In 8,14–21 werden die Jünger von Jesus noch als „blind“ beschrieben; das Bekenntnis Petri, dass Jesus der Christus ist, bedeute die halbe Sicht – weil er das Schicksal des Messias, leiden zu müssen, nicht verstehe. Die volle Sicht werde dann bei dem vollen Verständnis der Absicht Jesu folgen (4). Anders als für heutige Menschen sei die Idee, dass Jesus, der Herr, leiden und sterben müsse, der Alten Welt fremd gewesen: So wie Petrus die Ankündigungen Jesu ablehnte, sei es diesem Gedanken bei der Predigt des Evangeliums in der Alten Welt generell ergangen. Integraler Bestandteil von Jüngerschaft sei es daher, diesen eigenartigen Gedanken zu akzeptieren, und das brauche Zeit: Am Ende ihrer Reise nach Jerusalem verstünden die Jünger immer noch nicht ganz. Noch weniger als den Tod Jesu verstünden sie, was dies für sie selbst bedeute (7). Natürlich konnten sie auch nicht die Bedeutung der Auferstehung verstehen: dass der Weg nicht am Kreuz ende, dass der Auferstandene ihnen nach Galiläa vorgehe (damit sei gemeint, dass sie durch den Tod hindurch (Jerusalem) wieder in die Mission (Galiläa) gesandt würden) und er immer gegenwärtig sein werde (14f). Mk gebrauche das Beispiel der zögernden, zweifelnden und ängstlichen historischen Jünger, um die Christen seiner Zeit zu einem „truer understanding“ und einer adäquateren Nachfolge Christi zu führen (15f).

In dem Vortrag „The Role of the Disciples in Mark“ (gehalten 1976; erschienen 1977) setzt sich Best vor allem mit der u. a. von Weeden vertretenen These der Jüngerrolle als Teil einer mk Polemik auseinander. Falls Mk die ursprünglichen Jünger Jesu (oder einen Teil von ihnen) attackieren wollte, könnte das erklären, warum er ein Evangelium statt eines Briefs geschrieben hat (379). In diesem Fall wäre ein Angriff auf die Zwölf oder auf Petrus am wahrscheinlichsten. Ein Vergleich der Zwölfer- und Jüngertexte ergebe aber, dass die Zwölf sich von den Jüngern als dem weiteren Kreis in ihrer Funktion nicht unterscheiden⁶⁴⁸ – außer in Bezug auf ihre Aussendung 3,13–19 und 6,7–13 – und diese Mission sei nach 6,30 erfolgreich verlaufen. Die Zwölf könnten somit nicht Gegenstand einer Attacke im Unterschied zu den Jüngern als ganzer Gruppe sein (380f). Ebenso spreche der Textbefund gegen eine antipetrinische Tendenz: Vielmehr habe Mk die traditionellen Belege, die Petrus in einem schlechten Licht gezeigt hätten, abgeschwächt, z. B. indem er andere Jünger neben Petrus eingeführt habe (so z. B. in 1,36; 8,33; 9,6b, 14,31.33.38). Wo er ihn hingegen redaktionell eingefügt habe, fungiere dieser als Sprecher der Jünger (11,21), als Hintergrundfigur („foil“) für Jesus, indem er diesem Gelegenheit zur Lehre gebe (10.28) und

⁶⁴⁸ Auch nicht in ihrem Verstehen, vgl. 9,35; 10,41–45 (Best, Role, 380).

um die Wahrscheinlichkeit seiner Umkehr und Annahme durch Christus zu zeigen (14,72c; 16,7) (381–383).

Damit ist natürlich noch nicht ausgeschlossen, dass Mk die historischen Jünger gebraucht habe, um durch sie eine zeitgenössische Gruppe innerhalb oder außerhalb der Gemeinde zu bekämpfen. Deshalb wendet sich Best im Folgenden dem mk Gebrauch der Jünger insgesamt zu (383–390). Dazu inventarisiert er die entsprechenden Textbelege differenziert nach beteiligten Personen (Jünger, die Zwölf, die Drei bzw. Vier, Johannes und Petrus), ordnet diese 15 verschiedenen Kategorien zu und trennt beides in traditionelle (Tabelle 1, 385) und redaktionelle Belege (Tabelle 2, 386f). Bei den Kategorien unterscheidet er u. a. ihr Staunen, Furcht, Unverständnis, Getadelt-Werden und Versagen. In die Kategorie Unverständnis fallen demnach 5,31; 6,37; 8,4; 9,18f als *traditionelle* und 6,52; 7,17 [sic, gemeint wohl 7,18]; 8,17–21.32; 9,6.32; 14,31.33 [sic, gemeint wohl 14,33ff bzw. konkret 14,40] als *redaktionelle* Belege⁶⁴⁹, wobei sich die meisten auf alle Jünger, 6,37 möglicherweise nur auf die Zwölf, 9,6 und 14,33ff nur auf die Drei und 8,32 nur auf Petrus beziehen.⁶⁵⁰ Zusammen mit den Motiven der Furcht und des Tadels stelle das Unverständnismotiv einen starken Ansatzpunkt für die Annahme einer Jüngerpolemik dar (397). Betrachte man alle drei zusammen, so bezögen sich die traditionellen Belege (1) auf Jesu Wundermacht (5,31; 6,37.49; 8,4; 9,18f), (2) ihre eigene Exklusivität (9,38f; 10,13f), (3) ihren Wunsch nach persönlicher Ehre (9,35.37; 10,37.42ff) und (4) ihre Haltung gegenüber dem Kreuz (8,32f; 14,27a.29.31a.66.72) (387f). Redaktionell habe Mk vor allem ersteres (4,41; 6,2; 8,17–21; 9,6) und letzteres (8,33 [falls redaktionell]; 9,32; 10,32) erweitert.⁶⁵¹ Ihr Unverständnis dem Kreuz gegenüber habe er auch mit Hilfe der Stoffanordnung in Beziehung zu Jesu eigenen diesbezüglichen Aussagen und in den Rahmen der Reise nach Jerusalem gesetzt (388). Angesichts des Gesamtbefunds könne man aber nicht sagen, dass sich Furcht, Unverständnis und Jesu Tadel allein auf das Kreuz bezögen, die härtesten Worte (6,52; 8,15–21) seien vielmehr gegen ihr Unverständnis der Wundermacht gerichtet (388 FN 2).

Nun lässt sich diesser Befund für Best auch anders als im Rahmen einer Polemik erklären: Wenn Mk die Macht Jesu herausstreichen wollte, sei es nur natürlich, auch die Schwachheit der Menschen in Gestalt der Schwachheit der Jünger darzustellen, und ebenso natürlich sei es, dass Mk die Jünger als Missverstehende zeichne, wenn er die wahre Bedeutung des Kreuzes hervorheben wollte (388). Viele Beispiele ihres Unverständnisses und Versagens könnten

⁶⁴⁹ Von den letzteren sind 8,32 und 9,6 mit einem Fragezeichen versehen, weil die Bestimmung als redaktionell nicht eindeutig sei (vgl. Best, *Role*, 383f FN 4).

⁶⁵⁰ Bei 6,37; 8,17–21.32; 9,6; 14,31 sei die Bestimmung, auf welche Gruppe („Disciples“/“The Twelve“/“The Three and Four“/“Peter“) sich das Unverständnis jeweils beziehe. allerdings nicht völlig eindeutig.

⁶⁵¹ Schwer zu klassifizieren findet Best in diesem Zusammenhang „7,17“ [sic, 388 FN 1; wiederholt statt 7,18]. Das dürfte daran liegen, dass Best den Beleg 4,13 in seiner Auflistung völlig übersieht. Er taucht weder zu „Unverständnis“, „Tadel“ oder irgendeiner sonstigen Kategorie auf. Statt wegen 4,13 und 7,18 ein Gleichnisunverständnis zu konstatieren, soll 7,17f ein Versagen der Jünger „to understand the cleansing powers of the new religion“ (ebd.) darstellen, was zu seiner These passt, dass Mk redaktionell das Unverständnis vor allem in Bezug auf „the power of Jesus“ (388) verstärkt habe. Vergeblich sucht man in den Tabellen auf S.385f auch einen Hinweis auf 9,10, der für die kreuzestheologische Deutung des Jüngerunverständnisses, wie Best sie S.388 (siehe oben) gibt, nicht besonders günstig erscheint (vgl. aber S.393, wo Best auf 9,10 verweist).

zudem einfach das Korrelat ihrer Rolle als Hintergrundfiguren für Jesus, die ihm Gelegenheit zur Lehre gegeben habe, bilden, so wie es im antiken Stoff zur Lehrer-Jünger-Beziehung auch ganz natürlich sei, dass Jünger Fragen stellen und auf eine Weise handeln, dass sie dem Lehrer eine Lektion entlocken⁶⁵² (384). Auch müsse das praktische Versagen der Jünger nicht gleich dazu führen, dass der Leser schlecht über sie denke, denn derartiges sollte eine regelmäßige Erfahrung in der mk Gemeinde gewesen sein. Zu erfahren, dass die Jünger versagten, aber anschließend rehabilitiert wurden, dürfte der Gemeinde vielmehr Hoffnung vermitteln (389). Dass diejenigen Züge, die die Jünger in einem feindseligen Licht erscheinen lassen könnten, von Mt und Lk abgeschwächt wurden, resultiere vermutlich daraus, dass ihre Christologie weniger „epiphan“ als die mk sei (390).

Falls Mk die Jünger (bzw. eine Gruppe durch sie) attackiere, sollte man erwarten, dass er ihnen eine andere Gruppe als die „Guten“ gegenüberstelle. Dies scheine aber nicht der Fall zu sein, denn der einzig mögliche Kandidat, die Volksmenge, nehme niemals diese Rolle im Gegenüber zu den Jüngern ein (390–393). Möglicherweise greife Mk in Kap. 13 eine Gruppierung innerhalb der Gemeinde an, aber diese kann nicht mit den Jüngern identifiziert werden, denn Petrus, Andreas, Jakobus und Johannes würden ja vor diesen gewarnt (393). Falls Mk eine spezifische Gruppe attackiere, wäre auch mit einem leicht identifizierbaren Gegenstand als Zentrum der gegnerischen Position zu rechnen. Ein solcher sei angesichts der Breite und fehlenden Kohärenz der Themen, über die die Jünger besondere Belehrung erhalten, nicht zu erkennen (393f). Obwohl die Jünger im Evangelium falsche Positionen einnahmen oder gegen solche belehrt werden müssten, seien es letztlich diese Positionen und nicht die Jünger, die attackiert würden (394). Die Jünger würden auch klar von den Schriftgelehrten, den Herrschern und den Pharisäern abgesetzt. Gemessen an diesem dunklen Hintergrund erscheine die Rolle der Jünger in einem ganz anderen Licht, denn:

„A failure to understand the death of Jesus is much less serious than the attempt to bring it about.“ (394)

Angesichts von 14,28; 16,7 kann Best sogar davon sprechen, dass die zweite Hälfte des Evangeliums eine „positive evaluation of the role of the disciples“ unterstütze, indem ihnen Hoffnung nach dem Versagen angeboten werde. Ähnlich beurteilt er auch ihre Reaktion in 14,32–42, wo Mk das Versagen der Jünger durchaus betone, aber gleichzeitig durch die Einfügung von V.38 zeige, wie durch Wachsamkeit und Gebet Versagen verhindert werden könne (394f).

Des Weiteren lehre die Betrachtung des Lehrer-Schüler-Verhältnisses in der Antike, dass der Lehrer für das Verhalten seiner Schüler als verantwortlich galt. Wenn Mk die Jünger angreifen wollte, liefe er Gefahr, dass dies als Angriff auf den Meister missverstanden würde. Mit der Behauptung, die Jünger hätten ihn missverstanden, hätte er Jesus in diesem Fall vielleicht entschuldigen können; man würde dann aber im Gegenzug die Existenz einer Gruppe verstehender Jünger erwarten, so dass deutlich würde, dass Mk seine echte Tradition ebenfalls auf den Lehrer zurückführen könne (395). Auch hätten die griechisch-römischen Erzieher, die ihre Schüler in der klassischen Literatur unterrichteten und dabei moralische

⁶⁵² Best (Role, 384 FN 1) verweist hier auf die platonischen Dialoge.

Unterweisungen aus den Charakterdarstellungen zogen, niemals die Charaktere an sich attackiert, und zur Warnung vor schlechten Eigenschaften seien die allgemein bekannten Feinde der Nation verwendet worden (ebd.).⁶⁵³ Eine engere Parallele aus der säkularen Umwelt finde man in der Art und Weise, wie die Anhänger berühmter Lehrer in deren Viten dargestellt würden, z. B. Damis als Jünger des Apollonius von Tyana, der wie Petrus seinen Meister bei einer Gelegenheit zu verstehen scheine und bei einer anderen wieder völlig missverstehe (395f).⁶⁵⁴ Dasselbe Unverständnismotiv von Offenbarungsempfängern begegne auch in der Hermetischen Literatur⁶⁵⁵, und im AT fänden sich Beispiele des Versagens von Helden, in denen deren Schwachheiten etwas über Gott und seine Gnade lehren sollen (396). All dies spreche dafür, dass Mk die Jünger nicht verwendet habe, um durch sie gegen irgendjemanden zu polemisieren. Vielmehr stünden sie im Allgemeinen für die gesamte Gemeinde (399; auch nicht nur für deren Leiter 396–399); darüber hinaus könnten die Zwölf (und vielleicht mit ihnen gelegentlich die Jünger insgesamt) die urchristlichen Missionare repräsentieren (398f), während die Volksmenge „the vague amorphous mass of men which is the object of evangelization, from which disciples are chosen, which may be hostile [...] but which is often friendly towards Jesus and the disciples“ (392) darstelle.⁶⁵⁶

Stets im Zusammenhang mit der mk Messiasgeheimnis-Theorie wird das Jüngerunverständnis in drei Monographien dieses Zeitraums zu den Wundern im MkEv interpretiert: Sowohl Karl Kertelge (1970), Ludger Schenke (1974) und Dietrich-Alex Koch (1975) erblicken im Messiasgeheimnis ein wesentliches Mittel, mit dem Mk die Wunderüberlieferung seiner eigenen christologischen Konzeption dienstbar gemacht habe. In der konkreten Bestimmung dieser Konzeption unterscheiden sie sich allerdings nicht unerheblich: Während Koch eine auf Kreuz und Auferstehung ausgerichtete offenbarungsgeschichtliche Erklärung und Schenke eine kreuzestheologische Interpretation des Messiasgeheimnisses vertritt, stellt die Position Kertelges eine eigenständige Variante der kerygmatisch-aktualisierenden-Erklärung dar, die man als die auferstehungshermeneutische Erklärung des Messiasgeheimnisses bezeichnen könnte.

⁶⁵³ Dies richtet sich gegen Weeden (Mark, 12ff), der Marrou Darstellung der Bildung in der Antike (H. I. Marrou, A History of Education in Antiquity, trans. George Lamb, New York 1956) als Ausgangspunkt nahm, für seine polemische Deutung methodisch bei der Figurencharakterisierung im Evangelium einzusetzen, weil dies den Gewohnheiten der Leser im 1. Jh. entsprochen habe.

⁶⁵⁴ Mit Verweis auf J. Z. Smith, Good News (siehe unten zu 1975). Außer den von Smith genannten Stellen (s. u.) erwähnt Best (Role, 396 FN 2) noch Philostratus, Vita Apollonii I,19 (Staunen), I,23f.; VII,37 (Unverständnis); II,22 (Dummheit); VI,25; VII,31 (Furcht); VII,26 8 (Tadel).

⁶⁵⁵ Mit Verweis auf C. H. Dodd, Historical Tradition, 319–321. Dodd bietet Corp. Herm. IV,6; X,6f; XII,15ff; XII,1 als Vergleichsmaterial zum JhEv mit dem Schema „ocular utterance of the teacher, met by the pupil with incomprehension or misunderstanding, and as in John, this sometimes provokes a reprimand, but invariably leads to a further explanation of the theme“ (ebd., 319f).

⁶⁵⁶ Anders Minear, Audience Criticism, der argumentiert, dass die Menge die Gemeinde repräsentiere; dag. Best, Role, 398 FN 3.

Natürlich fehlt es in der gesamten Zeit auch nicht an Versuchen, das Messiasgeheimnis als historisch zu rehabilitieren. Als einer der besten⁶⁵⁷ gilt der von JAMES D. G. DUNN (1970)⁶⁵⁸, der drei Hauptkritikpunkte an Wrede äußert: Erstens habe dieser den Bereich des Geheimnisses als eines *messianischen* im MkEv zu eng gefasst (117), zweitens sei auch in Bezug auf den messianischen Stoff die Kategorisierung als *Geheimnis* fragwürdig (120), und drittens erhalte das mit diesem verbundene Element der Historizität bei Wrede zu wenig Gewicht (122). Ersteres betreffe neben den Schweigegeboten bei den Heilungen und der Parabeltheorie (117f) auch das Jüngerunverständnis („obtuseness of the disciples“ 118f), das nicht vollständig innerhalb des Rahmens des Messiasgeheimnisses erfasst werden könne (118). Dunn ist bereit, eine Zugehörigkeit des Jüngerunverständnisses zum Messiasgeheimnis bei 6,52 und 8,14–21 zuzugestehen, weil die Speisungen sicherlich eine messianische Bedeutung hätten, obwohl er unsicher ist, ob dies die Bedeutung sei, die Mk mit dem Jüngerunverständnis herausstreichen wolle (118f). Bei 10,10, der Frage der Jünger nach der Ehescheidung, sei dies aber unmöglich. Betrachte man die Unterschiedlichkeit der Situationen, in denen die Jünger ihre Begriffsstutzigkeit demonstrieren, sei es plausibler, eine historische Reminiszenz an die normale und gewöhnliche „slowness of unlettered men“ (119) anzunehmen, denen es ihr starres und geschlossenes Denksystem schwer gemacht habe, sich auf eine neue Lehre einzulassen. Die in dieser Situation nötige Umwandlung ihres Denkens geschah nach allen Berichten erst mit der Gabe des Geistes nach Jesu Auferstehung (ebd.). Das schließe nicht aus, dass Stellen wie 6,51f; 14,40b die Meinung des Mk über die Jünger ausdrücken könnten, aber entscheidend sei, dass er hier lediglich ein Thema entwickle, das im Stoff schon von Anfang an enthalten gewesen sei (130).

Stellen die 60er-Jahre die Hochphase der redaktionsgeschichtlichen Forschung dar, so deutet sich in Amerika bereits um 1970 die Wende zu einer literaturwissenschaftlichen Erforschung der Evangelien an. In Bezug auf das MkEv ist hier vor allem NORMAN PERRIN (1971) zu nennen, der, angeregt durch den *literary criticism* der „Chicago School“, zu einem Vorkämpfer allgemeiner literaturwissenschaftlicher Methoden wurde. Weil zum MkEv und der Apostelgeschichte keine früheren strukturierten Erzählungen als Vergleichsmaterial bekannt seien,⁶⁵⁹ sei bei der Exegese des Mk und des Ik Doppelwerks die Redaktionskritik nur in begrenztem Maße möglich und bedürfe der Ergänzung.⁶⁶⁰ Die Zuwendung zur literaturwissenschaftlichen Betrachtungsweise stammt bei Perrin auch aus seiner hohen

⁶⁵⁷ Vgl. Tuckett, *Messianic Secret*, 11.

⁶⁵⁸ James D. G. Dunn, *The Messianic Secret in Mark*, *Tyn Bul* 21 (1970) 92–117. Die obige Darstellung (inklusive Seitenzahlen) folgt der Version in Tuckett (Hg.), *Messianic Secret*, 116–131, die wiederum auf einer gegenüber dem Original von 1970 leicht gekürzten Fassung (erstmalig erschienen in *TSF Bulletin* 1974) basiert (Tuckett, a.a.O. 116).

⁶⁵⁹ Vgl. Perrin, *Towards an Interpretation*, 1f (Vortrag aus dem Jahr 1970; veröffentlicht 1971).

⁶⁶⁰ Ders., *Christology*, 125 (Seitenzahlen nach Telford, *Interpretation*; wo sich ein Abdruck einer gegenüber dem Original (JR 51 [1971] 173–187) leicht veränderten Version von 1974 befindet).

Veranschlagung der literarischen Aktivität des Evangelisten,⁶⁶¹ die Mk als einen echten Autor und nicht nur als einen „Schere- und Klebstoff-Herausgeber“ („scissors-and-paste editor“)⁶⁶² erscheinen lässt.

Perrin popularisiert in Amerika darüber hinaus einige Einsichten, die bereits in der redaktionskritischen Forschung etwa von Schreiber, Tyson, Schweizer und Weeden vertreten worden waren. Diese bündelt er in einer Weise, dass daraus eine eigene Schulrichtung mit der Idee einer *corrective christology* im MkEv entsteht: Der Hauptzweck des Mk sei es, eine falsche Christologie innerhalb seiner Gemeinde zu korrigieren und stattdessen die wahre Christologie und ihre Konsequenzen für christliche Jüngerschaft darzulegen (Christology 129). Dazu nähme er mit den Titeln „Christus“ und „Gottessohn“ Kontakt („rapport“ 131.137) mit dem Leser auf, um diese dann mit dem Titel „Menschensohn“ im Sinne seiner eigenen Christologie umzuinterpretieren (ebd.; vgl. dazu vor allem 8,31 mit V.29; 14,62 mit V.61).

Die eigentliche Pointe bei Perrin ist aber, dass dieses keineswegs neue Ergebnis die Gültigkeit seines methodischen Ansatzes stütze, nach der die klassischen Methoden der Redaktionskritik durch die der Gattungsforschung und der allgemeinen Literaturwissenschaft zu ergänzen seien (126–128.137). Denn die Stützpfiler seiner Konstruktion gewinnt er durch die Analyse der literarischen Struktur des Werks, nach der 8,27–9,1 einen Wendepunkt und 14,53–71 einen Höhepunkt im Aufbau des MkEv darstelle. Letzteres erkenne man daran, dass mit der Enthüllung des Messiasgeheimnisses (14,62), der Verstockung der Jünger und der Führungsrolle des Petrus (14,53f.66–72) viele der für das MkEv wesentlichen Themen dort ihren tragischen Höhepunkt erreichen würden (128). Die Strukturanalyse offenbare auch die Bedeutsamkeit der drei Leidensankündigungen mit dem Schema Vorhersage – Missverständnis – Belehrung. Petrus repräsentiere mit seinem falschen Verständnis des Messiasbekenntnisses die mk Gemeinde, wie überhaupt die Fragen und Meinungen der Jünger die der mk Gemeinde seien (130).

Viele der Ansichten Perrins entdeckt man bei dessen Schüler WERNER H. KELBER (1972) wieder, nur dass dieser sich erst später explizit literaturwissenschaftlichen und linguistischen Methoden zuwenden wird.⁶⁶³ Allen seinen Publikationen zum MkEv gemeinsam ist aber die starke Betonung der Bedeutung des Missverstehens und Versagens der Jünger für das MkEv.

⁶⁶¹ So hält er z. B. alle drei Leidensankündigungen für mk Schöpfung auf der Basis einer (παρα)διδόναι-Tradition und urchristlicher Passionsapologetik (Christology 136; vgl. ders., The Creative Use of the Son of Man Traditions by Mark, USQR 23 (1967/8) 357–365).

⁶⁶² So Telford, Interpretation, 25, der ebenfalls auf Perrin als Schlüsselfigur für die Anwendung literaturwissenschaftlicher Methoden bei Mk aufmerksam macht (ebd., 10).

⁶⁶³ An den Arbeiten dieses Forschers lässt sich der in der zweiten Hälfte der 70er-Jahre sich vollziehende Paradigmenwechsel von einer primär redaktionsgeschichtlichen zu einer primär literaturwissenschaftlichen Exegese besonders gut studieren. Man vergleiche in dieser Hinsicht „The Kingdom in Mark“ (1974) mit „Mark’s Story of Jesus“ (1979). Auffällig ist, dass die Ergebnisse der Auslegung sich inhaltlich trotz der methodischen Neuerung im Wesentlichen nicht verändern. Das liegt bei Kelber u. a. darin begründet, dass er schon in seinen Studien von 1972 und 1974 die Redaktionstätigkeit des Mk extrem hoch veranschlagt hat.

Bei der Gethsemane-Perikope (Mk 14,32–42)⁶⁶⁴ erweise die literarkritische Analyse, dass Mk die Szene vermutlich komplett geschaffen habe (mit der möglichen Ausnahme einer ihm schon vorliegenden Gethsemane-Klage-und-Gebets-Tradition) (176; vgl. 169–176). Anders als Mt richte Mk die Aufmerksamkeit auf Jesus *und* die Jünger, die als Charaktere eigenen Rechts erscheinen (ebd.). Während in V.33b–36 die Betonung auf Jesus liege (177), so in V.37–41 auf den Jüngern (178).

Wie V.37–41 zeige, liege die Funktion der Dreiphasigkeit der Gebetsszene nicht in einer Betonung oder Dramatisierung der Haltung Jesu oder des Gebetsinhalts, sondern einzig und allein in der Hervorhebung der negativen Rolle, die die Jünger spielen, in ihrer unkorrigierbaren („incurrigible“) Blindheit (180; vgl. 178–180): In V.38 interpretiere Jesus die Gethsemane-Szene nicht als eine Versuchung für sich selbst, sondern für die Jünger (179; vgl. 177f). Aber darüber hinaus gelte dies für die Christen insgesamt, denn V.38 transzendiere den unmittelbaren Plot. Mk warne die Christen, sich nicht wie die Drei zu verhalten (ebd.). Nach der zweiten Gebetsphase werde die Schwere des Schlafs der Jünger im γάρ-Satz (V.40b) anschaulich unterstrichen. Gemäß C. H. Bird sei die Funktion von γάρ-Sätzen im MkEv, den Leser einzuladen, „to understand the context in the light of something outside the data explicitly presented to us“⁶⁶⁵ (179). Auf diese Stelle angewandt bedeute dies wohl, dass über die körperliche „Beschwerde“ hinaus auf das umfassendere mk Thema der Inkompetenz und Untreue der Jünger hingewiesen werde (179f): Die Jünger schlössen ihre Augen vor den Ereignissen dieser Stunde; thematisiert werde also ihre metaphysische Blindheit. Das erinnere stark an 9,6a, dem Unverständnis bei der Verklärungs-Epiphanie. Dass die Jünger auch in 14,40 nicht wissen, was sie Jesus antworten sollen, stamme also aus ihrem Nichtbegreifen der Bedeutung der Gethsemane-Stunde. Auch in der dritten Phase werde durch den ironischen Tadel in V.41 das sträfliche Fehlverhalten („delinquency“) der Jünger betont (alles 180).

Gewöhnlich interpretiere man das Verhältnis von Christologie und Jüngerschaft innerhalb der Gethsemane-Perikope als radikalen Kontrast, so dass die erbärmliche Rolle der Jünger nur die einsame Wachsamkeit und den übernatürlichen Gehorsam Christi dramatisch in Szene setze (ebd.). Dem stehe aber seine Beobachtung gegenüber, dass der Gethsemane-Bericht gleichermaßen das Schicksal Jesu wie das der Jünger thematisiere. Dies füge sich in das Gesamtbild der mk Theologie. Denn mitten im Evangelium finde sich dieselbe Dramatik bei den drei Leidens- und Auferstehungsvorhersagen. Jesus korrigiere das falsche Messiasbekenntnis des Petrus mit seinem Bekenntnis zum leidenden Menschensohn, und Petrus, der sich weigere, diesen zu akzeptieren, ernte die unglaubliche Anschuldigung, wie Satan zu sein. So offenbare sich in dieser „scene of recognition“ gleichzeitig sowohl die wahre Natur und das endgültige Schicksal des Protagonisten als auch die des Hauptjüngers (alles 181). Petrus stelle sich als der Hauptgegner Jesu heraus – die Verleugnung werde antizipiert (181f). Mit der zweiten Ankündigung werde offenbar, dass die Jünger die Führungsposition des Petrus über die von Jesus stellen, indem sie nicht nach weiterer Belehrung über diese abstruse Sache fragen, die sie nicht verstehen – ihre Flucht werde

⁶⁶⁴ Kelber, Mark 14:32–42: Gethsemane. Passion Christology and Discipleship Failure, ZNW 63 (1972), 166–187.

⁶⁶⁵ Bird, Some γάρ clauses, 173 (zitiert von Kelber, a.a.O., 179).

antizipiert. Nach der dritten erhöhen Jakobus und Johannes die Gegenforderung nach Macht und Ehrenpositionen (10,35–45). Alle drei Leidensankündigungen würden somit sowohl „the full identity of Jesus“ als auch „the inferiority and mental defection of the disciples“ in Szene setzen (182). Ihre Hauptschwäche bestehe

„in the failure to accept or comprehend the suffering and passion of the Son of Man, Peter openly rejecting it, James and John deliberately challenging it, and the disciples at large never grasping it. [Absatz] Thus, the disciples still go along with Jesus, but they no longer get along with him.“ (ebd.)

Von nun an befänden sich die Jünger und Jesus auf Kollisionskurs. Schlecht vorbereitet für das, was sie in Jerusalem erwarte, sei das Desaster der Jünger unausweichlich und aufgrund des kumulativen Effekts der Leidensvorhersagen auch unentschuldigbar. Gethsemane sei daher kein Einzelfall, sondern eine Schlüsselszene auf ihrem Kollisionskurs. Zu klären sei, was der Kern ihres Versagens in Gethsemane sei (alles ebd.). Da ihr Schlaf Anzeichen dafür sei, dass sie die Bedeutung der Stunde nicht verstanden haben, richte sich die Versuchung, vor der Jesus warnt, auf eben diese:

„The very hour is at stake in which through aching lament and agonizing prayer Jesus comes to terms with the necessity of his passion. [...] It is this final breakthrough toward the acceptance of suffering which the disciples fail to perceive.“ (183)

Somit bestehe die Versuchung darin, nicht mit der Passionschristologie klar zu kommen. Indem die Jünger dieser Versuchung erliegen, würden sie ihre frühere Unfähigkeit, die Leidensankündigungen zu verstehen und anzunehmen, in verbissener Manier („doggedly“) verewigen (ebd.). In Kontinuität mit der Christologie des leidenden Menschensohns („the suffering Son of Man christology“), die mit den Leidensankündigungen anheb, runde nicht zufällig ein letztes Menschensohnwort (14,41) den Durchbruch zur Passion hin ab, wie auch die besondere Rolle des Petrus einen Bogen von der ersten Leidensankündigung zur Gethsemane-Szene spanne (183f). Allerdings werde Petrus hier nun wieder mit seinem alten Namen angesprochen (14,37b), was auf den Rückfall in sein altes Leben hinweise:

„Both Peter’s discipleship and that of his fellow disciples goes bankrupt at Gethsemane“ (184).

Gethsemane sei die letzte Chance der Jünger gewesen. Von hier an trennen sich die Wege der Jünger und Jesu (ebd.). Die dreifache Verleugnung des Petrus sei dann der tragische Höhepunkt einer Entwicklung, die von den drei Leidensankündigungen über die drei Gebetsphasen hin zu den drei Verleugnungen führe, und durch die die Unvereinbarkeit der Standpunkte von Jesus und Petrus zum Austrag komme. Dabei handele Petrus am Ende fast wie der Antichrist (185). Nicht ganz unangemessen fügt Kelber an dieser Stelle eine lange Fußnote ein, in der er auf den außerordentlichen Wandel aufmerksam macht, den das Verhältnis zwischen Petrus und dem ältesten Evangelisten im 20. Jh. durch ihn nun erfahren hat:

„Thus the Markan Peter has changed from the historical agent of the total gospel to the leading opponent of the gospel’s christology, and from the apostolic guarantor of the gospel’s truth and reliability to the archvillain who in the process of miscarrying the gospel’s truth came to grief himself“ (a.a.O., 186 FN 59).

In seiner Monographie „The Kingdom in Mark“ (1974) weitet Kelber diese Erkenntnisse zu einem Gesamtentwurf zum MkEv aus. Das MkEv stelle eine literarische Reaktion und inhaltliche Neuinterpretation der Jesustraditionen angesichts der Zerstörung Jerusalems und des Tempels im Jahr 70 n. Chr. dar. Als Vertreter eines galiläischen Christentums polemisiere Mk gegen die Jerusalemer Judenchristen, die sich aufgrund falscher eschatologischer Erwartungen dort dauerhaft angesiedelt hatten (130f). Triumphalistische Propheten hätten dort anstelle der Katastrophe die sofortige oder bereits realisierte Parusie des Menschensohns verkündet, was sich durch die Ereignisse als verkehrt herausstellte (vgl. 136f). Den verunsicherten Christen seiner Zeit eröffne Mk mit Hilfe seiner Darstellung der christlichen Ursprünge ein erweitertes Verständnis von der Königsherrschaft Gottes auf Erden mit einem neuen Ort und einer neuen Zeit: Galiläa statt Jerusalem als neuen Ort (139f), wobei Galiläa für Mk im weitesten Sinne auch heidnische Gebiete umfasse, so dass Mk hier auch die Einheit von Juden- und Heidenchristen in dem einen Reich gegenüber dem Exklusivismus der Jerusalemer Gemeinde propagiere (vgl. 130f) – und als neue Zeit anstelle einer Beschränkung auf die Gegenwart ein Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umspannendes Zeitkontinuum, wodurch die Gegenwart anders als bei den falschen Propheten nicht als die Zeit des realisierten Eschatons mit der Gegenwart des Menschensohns charakterisiert werde, sondern als eine Zwischenzeit mit einem bis zur Parusie abwesenden Menschensohn und der Realität von Verfolgungen und Leiden (140f).

Um die Krise der Gegenwart zu bewältigen, erinnere Mk an die Vergangenheit und interpretiere sie aktualisierend: Auch Johannes der Täufer und selbst Jesus mussten, wie die Christen in der Gegenwart, leiden (140f): „Jesus‘ past becomes the model for Mark’s present“ (141). Eine auffällige Eigenart dieser aktualisierenden Erinnerung an die christlichen Ursprünge sei, dass der gesamte Dienst Jesu von dem Versagen der Jünger überschattet werde (144).

Die Jünger erhalten zunächst den Status privilegierter „Insider“ (3,32.34; 4,10f). Sie sind die Empfänger geheimer Lehre (die Rede an sie reiche von 4,13–32, vgl. Kelber, Kingdom 31), allerdings erst, nachdem Jesus sie von Jesu Verwandten und den Jerusalemer Schriftgelehrten (vgl. 3,20–35) als „jenen draußen“ (vgl. 3,31f; 4,11) abgesondert habe (27 u. ö.). Doch schon vor der eigentlichen Rede äußere Jesus in 4,13 Zweifel an „the insider’s mental capacity“ (36). Dieser Verdacht bestätige sich im Verlauf des nächsten größeren Abschnitts 4,35–8,21, der von dem „Noch-nicht“ der Jünger in Bezug auf Mut und Verstehen (οὐπω in 4,40 und 8,17.21) gerahmt werde. Da das Motiv der Furcht (vgl. 4,41) in 9,6.32 und 10,32 redaktionell mit deren Unverständnis verbunden werde, sei es als Ausdruck ihrer „condition of non-perception“ zu werten (49). Was die Jünger in diesem Abschnitt vor allem nicht begreifen, sei, dass Jesus sie über ein Königreich aus Juden und Heiden einsetzen möchte, was durch die Reisen an die beiden gegenüberliegenden Ufer des Sees in Galiläa, den beiden Speisungen einmal für die jüdische Bevölkerung im Westen, einmal für die heidnische Bevölkerung im Osten – und die aktive Rolle, die die Jünger dabei spielen sollen, zum Ausdruck gebracht werde (vgl. 48–65). Trotz ihrer Erfahrungen nehmen die Jünger die Einheit dieses Königreichs („unity of the kingdom“) nicht wahr (62) und machen keine Fortschritte in ihrem Verhalten (57). In ihrer Verstockung (6,52; 8,17f) erweisen sie sich als genauso blind wie die Pharisäer und Herodes (vgl. 8,15). Somit stehen sie als Außenstehende (vgl. 8,18 mit 4,12) in einer Reihe mit Herodes, Jesu Verwandten und den Jerusalemer Autoritäten (62) und sind das eigentliche Hindernis für die Königsherrschaft Gottes (63). Ohne Erinnerung an das von Jesus

in Galiläa Gelehrte reisen sie mit ihm südwärts (65). Dabei wird Petrus von Jesus als Satan überführt (8,33), denn dieser bekennt nicht den leidenden und auferstehenden Menschensohn, sondern einen falschen Christus (82f). Auch die zweite und dritte Leidens- und Auferstehungsweissagung trifft bei der gesamten Jüngerschaft auf Unverständnis, weil ihr Denken für einen leidenden und auferstehenden Menschensohn-Messias keinen Raum bietet (83). Anders als in dem Aufsatz von 1972 betont Kelber nun, dass die Jünger nicht nur mit der Ankündigung des Leidens, sondern auch mit der Auferstehung Probleme gehabt hätten (siehe 9,10) (ebd.). Wie aus der Verklärung (9,2–8) und dem Schweigegebot 9,9 hervorgehe, liege das an ihrer präsentischen Eschatologie: Bei der Verklärung handele es sich um eine Antizipation der Parusie. Für deren Erfüllung gebe Jesus ihnen in 9,9 die Auferstehung als *terminus post quem* an (75). Petrus aber wolle, indem er nur auf die Gegenwart schaue, die proleptisch gemeinte Schau verewigen (9,5). Die Notiz über die Verwirrung des Petrus und die Furcht der Jünger (9,6) sei die Art und Weise des Verfassers, ein Versagen der Jünger („discipleship failure“) zu markieren (84). Ihnen entgehe die Bedeutung der Auferstehung als wesentlicher Anfangstermin für den Weg zur Parusie (83). Folglich befänden sie sich nicht auf dem Weg zur Erlösung, sondern auf dem zum Gericht (84). Dabei hätten die Jünger, speziell die drei Vertrauten, die bereits Zeugen seiner Auferstehungskraft waren (5,35–43), es besser wissen müssen. In Gethsemane versuche Jesus ein letztes Mal, sie für den leidenden Messias zu gewinnen (84):

„But Jesus' efforts were to no avail, and the bitter harvest which had been growing all along was going to be reaped in Jerusalem.“ (146)

Entsprechend schreiten die Jünger „from misconception to betrayal and denial and flight“ zum Schlechteren fort (ebd.). An ihrem Verderben könne auch die anschließende Auferstehung Jesu nichts mehr ändern, denn von dieser erfahren sie aufgrund ihrer Flucht und des Versagens der Frauen (16,8) im MkEv ja nichts mehr. So bleiben sie in Jerusalem, anstelle dem Gekreuzigten und Auferstandenen nach Galiläa zu folgen.

Kelber deutet dieses Jüngerporträt als eine Polemik gegen diejenigen Christen, die vor 70 n. Chr. eine Jerusalem-zentrierte und präsentisch-imminente Eschatologie vertraten und daher irrträglich bis zuletzt an ein endzeitliches Eingreifen Gottes mit der Parusie des Messias im Tempel glaubten (vgl. 132–137). Die Jünger im Evangelium repräsentieren also die Jerusalemer Gemeinde der 60er-Jahre (144). Letztlich wolle Mk mit seiner Erzählung von dem Versagen der Jünger dem Leser helfen, eine Erklärung für eine aus den Fugen geratene Welt zu finden:

„In response to a world out of joint, the gospel narrates an elaborate explanation. This is the function of the theme of discipleship failure, a feature overshadowing the total ministry of Jesus.“ (144)

Nach HARALD WEINACHT (1972)⁶⁶⁶ bildet die mk Auffassung vom Heiligen Geist den verbindenden Gedanken zwischen Messiasgeheimnis und Jüngerunverständnis – eine Verbindung, die Wrede gesucht, aber noch nicht gefunden habe (144f.158).⁶⁶⁷

Zunächst greift der Schüler von Ernst Fuchs H. J. Ebelings Unterscheidung zwischen radikalem und paränetischem Unverständnismotiv⁶⁶⁸ auf. Diese sei aber nur für die Zeit vor dem Messiasbekenntnis wesentlich, danach relativiere sie sich, denn bei dem „radikalen“ Unverständnis 9,32 handele es sich um eine Folgerung aus der Paränese 8,34–38, nach der sich die Jünger nicht mehr trauen würden, Jesus zu fragen (146). Mit dem Messiasbekenntnis gehe eine Veränderung im Objekt des Nichtverstehens einher: Angesichts dessen, dass den Jüngern in Jesu Person „die Gegenwart der Zeit des Reiches Gottes“ begegne (so die Deutung von τὸ μυστήριον ... τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ·4,11), stelle sich die Frage ein, wer Jesus sei (4,41) (ebd.), worauf die Jünger „weder durch Jesu Auslegung (Mk 4, 13; 7, 18), noch durch die Totenaufweckung (Mk 5, 40ff.), die wunderbaren Speisungen (vgl. Mk 6, 35 – 44; 8, 1 – 10 mit 8, 19 – 21), und schon gar nicht durch die Epiphanie Jesu selbst (vgl. Mk 6, 47 – 51 f. mit 8,17 f.)“ (ebd.) eine Antwort fänden. Die Spannung löse sich „in gewisser Weise“ durch 8,29; „[d]och nun verstehen die Jünger den konkreten Zeitinhalt der Gegenwart der Zeit des Reiches Gottes nicht“ (ebd.), d. h. sie „erkennen [...] nicht die Notwendigkeit von Tod und Auferstehung“ (147), was aber ebenfalls ein Verkennen der Person Jesu (als des gehorsamen Sohns) sei (ebd.). Umfängen von diesem „absoluten [= radikalen, eig. Anm.] Unverständnis der Person Jesu“ liege in der ersten Hälfte des Evangeliums auch ein paränetisches Unverständnis vor mit der „spezielle[n] Bedeutung, daß die Jünger Jesus auch nicht als den Begründer des Rechtes der Heidenmission verstehen (vgl. 7, 18 mit V. 19 und 8, 19ff.)“ (ebd.).

Im Verlauf der Geschichte erweise sich „das Jüngermissverständnis (Mk 8, 27 – 10,45) [...] entsprechend [seines] Inhalt[s] [...] als Jüngerunvermögen zur Nachfolge [...] (Mk 11, 1 – 14, 72)“ (158). Das Leiden Jesu schließe „die Leidensnachfolge der Jünger“ (147) mit ein (vgl. 8,34f), was die Jünger ebenfalls nicht verstünden: In 10,35–45 wüssten sie nicht, dass ihre Bitte Jesu und ihr eigenes Leiden voraussetze (ebd.), und anders als Jesus seien sie zur Leidensnachfolge dann auch noch nicht fähig (ebd.). Mit E. Schweizer folgert er daraus, dass

⁶⁶⁶ H. Weinacht, *Menschwerdung*.

⁶⁶⁷ Er verweist (a.a.O., 144f) in einer eigenwilligen Interpretation auf Wrede, Messiasgeheimnis, 232–234 und 236: Dieser habe „letztlich bei der Frage nach der Verbindung von Messiasgeheimnis und Jüngerunverständnis [resigniert]“, weil im Vergleich mit Lk „erst das Johannesevangelium“ (Weinacht, a.a.O., 144; Herv. im Orig. gesperrt) die Verbindung von Geistmitteilung und Jüngererkenntnis vollzogen habe, so dass dieser Gedanke für das MkEv unwahrscheinlich sei (145). Aber so hat Wrede nicht argumentiert, im Gegenteil: „Sachlich ist diese Anschauung [=des Jh] älter als diejenige des Lukas“ (Messiasgeheimnis, 232). Entsprechend zog er gerade von dieser Anschauung des Jh („der Geist ist es, der nach der Auferstehung die neue Erkenntnis der Jünger schafft“ ebd.) die Schlussfolgerung, dass diese bestätige, dass die Idee des Jüngerunverständnisses vormk und vorjh aus dem Erkenntnisschwung der Jünger bei den Auferstehungserscheinungen entstanden sei. Die angebliche „Resignation“ in Bezug auf eine Verbindung von Jüngerunverständnis und Messiasgeheimnis bei Mk war vielmehr der exegetischen Vorsicht (vgl. a.a.O. 113: „Markus hat diese Gedanken in seinem Evangelium, so weit ich sehe, nicht wirklich ausgesprochen“) als auch seiner Skepsis in Bezug auf die Kohärenz der mk Darstellung insgesamt (vgl. 236) geschuldet.

⁶⁶⁸ Vgl. S. 258ff.

für Mk „die Situation der Nachfolge die Ursprungssituation des Glaubens“ [ist], so daß sich in ihr auch erst das Verstehen der Jünger eröffnen wird“ (ebd.). Richtig sei angesichts 10,46–52 zwar auch, dass erst „Gottes Wunder [Nachfolge] schafft“⁶⁶⁹, aber hier könne man noch weiterkommen: Es sei bedeutsam, wie Mk „über das Messiasgeheimnis in Mk 1,24 f.; 1, 34; 3, 11 f. zum Jüngerunverständnis von Mk 4, 13.40 f. überleitet“ (148), bis die Jünger schließlich dasselbe Verdikt wie die Gegner treffe (vgl. 6,52; 8,17 mit 3,5). Vor der Einführung des Jüngerunverständnisses stehe 3,20–35 mit 3,35 als dem „Differenzkriterium“ (ebd.) zwischen Jüngern und Gegnern; darin eingeschoben aber 3,22–29, in dem der „ursprünglich auf den Geistbesitz der Gemeinde“ bezogene Spruch von der Sünde wider den Heiligen Geist eine direkte christologische Anwendung finde (149), was nur auf dem Hintergrund „der Tatsache zu verstehen [sei], daß Markus „Jesu Auftreten mit dem Geist“ beginnen läßt“ (vgl. 1,10). Indem Jesus im MkEv „der Träger des Geistes ist“ (Herv. im Orig.), sei impliziert, „daß die Jünger den Geist nicht haben“ (150), was sich auch in dem Kontrast zwischen „Jesu Weg ans Kreuz“ und „dem Unvermögen der Leidensnachfolge der Jünger in der Passionsgeschichte“ spiegele (ebd.). Dass dieser Weg nur vom Geist eröffnet werde, ersehe man z. B. daraus, dass erst „der Stärkere“ gebunden werden müsse (3,27), was durch die Führung des Geistes in der Versuchung 1,12f geschehen sei (vgl. 3,27 mit 1,7; 150f), bevor Jesus seinen Weg beginnen konnte (152f). Aus 8,33; 14,32–42 lasse sich für Mk als Inhalt der Versuchung erschließen, „daß der Satan versucht, Jesus von seinem Weg ans Kreuz fernzuhalten“ (153). Den Geist in der Antithese zum Fleisch in 14,38 hält Weinacht für den Heiligen Geist⁶⁷⁰ (155). Außerdem verdeutliche der Gegensatz von „Wachen“ und „Schlafen“, „daß die Jünger nicht zu „wachen“ vermögen, weil sie den Geist nicht haben“, worin denn auch die „Notwendigkeit ihres Versagens in der Leidensnachfolge“ begründet liege (156). Indes sei derselbe Geist „für die Leidensnachfolge der Gemeinde verheißen (Mk 13, 11)“ (ebd.). Diese Argumentation integriert er in die Auffassung seines Lehrers Ernst Fuchs vom Messiasgeheimnis: Mk wolle „einen ... neuen Raum des Geistes des Herrn zwischen dem Anfang in der Taufe Jesu und dem Ende in der Parusie schaffen [...]“⁶⁷¹ (157); „[d]ann ist „**durch das Messiasgeheimnis** [...] der neue Raum des Geistes des Herrn [...] in der Person Jesu **allein**“⁶⁷² begründet.“ (160; Herv. orig., von Fuchs gesperrt). Denn „[d]er Geist ist im Evangelium an Jesus allein gebunden; er erweitert sich nach Ostern (vgl. Mk 13, 11 mit 3, 28 f.)“ (ebd.).

Setzt diese Auslegung aber „voraus, daß die Jünger nach Ostern den Geist bekommen“ (161), so stelle sich die Frage nach dem Mk-Schluss (vgl. 161–177). In 16,8 handele es sich nicht um eine „heilige Scheu“ wie in 1,27; 2,12; 5,20; 7,37; 12,17, sondern wie das „Stichwort“ φόβος anzeige, um eine dem Glauben entgegengesetzte Furcht wie in 5,33.36; 6,50ff; 9,6; 10,32 (165) und somit wahrscheinlich um eine der „spezifischen Äußerungen des Jüngerunverständnisses“ (165 FN 26): „Sachlich wird also auch in Mk 16, 8 die Spannung im Jüngerunverständnis nicht aufgehoben“ (166), so dass sich die Frage stelle, ob 16,8 der

⁶⁶⁹ Weinacht (a.a.O., 147) zitiert Schweizer, Leistung, 351.

⁶⁷⁰ Mit Schweizer, Art. πνεῦμα, ThWNT VI, 394, Z. 23–27.

⁶⁷¹ Zitat aus Fuchs, Das Zeitverständnis Jesu, Ges. Aufs. II, 341.

⁶⁷² Ebd.

Schluss des MkEv sein könne (ebd.). Die Frage lasse sich bejahen, wenn man die Frage nach der Form des Evangeliums, die Weinacht zuvor als „Biographie der Offenbarung des Lebens Jesu als Glaubensurkunde der glaubenden Existenz“⁶⁷³ (110) bestimmt hat, auf ihren intendierten Überlieferungsort hin bedenke (171), nämlich auf den Kult und die Lehre in der Gemeinde (175f). Da das MkEv auch eine „Glaubensurkunde der gläubigen Existenz“ darstelle, müsse „die Bedeutung von Messiasgeheimnis und Jüngerunverständnis“ (176) nicht nur für die Jünger, sondern auch für die Gemeinde Geltung haben: So wie der Geist durch diese Motive vorösterlich an die Person Jesu gebunden wurde (vgl. 160), so werde auch die sich im Besitz des Geistes wissende nachösterliche Gemeinde durch „das nicht aufgelöste Jüngerunverständnis [...] unlösbar an Jesu Person selbst zurück[gebunden]“ (176). Das Messiasgeheimnis werde nach Ostern also nicht aufgelöst, sondern gelte für die Gemeinde unter veränderten Bedingungen als eine Art eschatologischer Vorbehalt, der sie an die Person Jesu binde, weiter (vgl. 177).

DAVID J. HAWKIN (1972)⁶⁷⁴ stimmt mit Tyson und Weeden darin überein, dass es nicht das Faktum, sondern die Natur der Messianität Jesu sei, die die Jünger nicht verstehen (492). Die Schweigegebote ihnen gegenüber stünden daher nicht auf einer Stufe mit denen an die Dämonen oder die Geheilten (ebd.). Während jene entweder die Funktion hätten, zu zeigen, wie die Leute Jesus nicht als Messias erkannten (Wrede) oder dass Israel vorherbestimmt gewesen sei, die Offenbarung nicht zu empfangen (Burkill), sei das die Jünger betreffende Geheimnis von vorübergehender Natur, bis das messianische Schicksal erfüllt sei (vgl. 9,9). Mk unterscheide also zwischen dem Verstehen des Volks und dem der Jünger (alles ebd.). Entsprechend gelte es, zwischen dem „messianic secret“ (der Identität Jesu, die die Juden nicht verstehen) und dem „messianic mystery“ (der Natur dieser Identität, die die Jünger nicht verstehen) zu unterscheiden, ihr Verhältnis zueinander zu klären, und zu ermitteln, was Mk damit bei seinen Lesern hervorrufen wollte: Sollen sie sich mit den Jüngern identifizieren oder gegen sie Stellung beziehen? (493) Das könne nur beantwortet werden, wenn man die mk Redaktion in ihrer Gesamtorganisation (literarische Struktur u. ä.) in den Blick bekomme (494): In 1,14–3,12 werde der Leser u. a. auf die Ablehnung Jesu durch sein eigenes Volk vorbereitet (vgl. 3,6). Mit 3,13, der Einsetzung der Zwölf, symbolisch für das neue Israel, scheine eine neue Entwicklung zu beginnen, die zu einer Ausweitung seiner eschatologischen Mission führe (vgl. 6,7ff). So durchziehe den gesamten Abschnitt 1,14–6,34 „the two-pronged theme of the rejection of Jesus by his own and his acceptance by the nucleus of a new people“

⁶⁷³ Dies war das Ergebnis der ersten beiden Kapitel (16–110); die Formulierung knüpft an E. Fuchs (Hermeneutik 207: „Die synoptischen Evangelien sind **apokalyptische Biographien** sowohl Jesu als der gläubigen Existenz.“) an und integriert darin Lohmeyers Bestimmung (Rez. von H. J. Ebeling, Das Messiasgeheimnis, in: ThLZ 65 (1940) 21) des MkEv als „Glaubensurkunde“ (vgl. Weinacht, a.a.O., 110 FN 101f). Es gelinge Mk, die „christologische Grundlegung der im Gottesdienst antezipierten eschatologischen Versammlung der Gemeinde“ in Form einer „eschatologischen Biographie Jesu“ darzubieten (a.a.O., 110). – Mit der Bestimmung der Gattung der Evangelien als Biographie waren Fuchs und Weinacht ihrer Zeit um Längen voraus.

⁶⁷⁴ Hawkin, The Incomprehension of the Disciples in the Marcan Redaction, JBL 91 (1972), 491–500.

(495). Durch den nächsten Abschnitt 6,34–8,21 ziehe sich ein symbolisches Motiv, zu dem 8,14–21 den Schlüssel biete:

„What the disciples do not understand is that Jesus is the one loaf for Jews and Gentiles, as the feeding narratives have shown.“ (ebd.)

Der folgende Abschnitt 8,22–10,52 über den „Kreuzesweg“ werde durch die Blindenheilung 8,22–26 eingeleitet (496), bei der der Blinde von Bethsaida konkret Petrus symbolisiere, dessen Augen in Cäsarea Philippi geöffnet würden (496 FN 15). Nach den drei relativ gleichmäßig verteilten Leidensankündigungen begegne stets das Jüngerunverständnis (8,32f; 9,33f; 10,35–37; auch 9,9f), wobei 9,33f; 10,35–37 ihr Unverständnis über die Natur der Jüngerschaft illustriere (so schon Tyson). 11,1–16,8 bilde eine weitere Einheit mit dem Dienst in Jerusalem (496). Zusammenfassend ergebe sich: 1,14–8,21 werde von dem Geheimnis der Identität Jesu, 8,22–16,8 von dem geheimnisvollen Schicksal Jesu und das diesbezügliche Jüngerunverständnis dominiert; das Verhältnis beider Teile lasse sich als Frage („Wer ist Jesus?“) und deren Antwort bestimmen. Die Übersicht offenbare die integrale Bedeutung des Jüngerunverständnis-Motivs, das beide Hälften umspanne und um das ganze Stoffkomplexe gebildet seien („6:34–8:21, concerning the disciples’ misunderstanding of Jesus’ universal significance, and 8:22–10:52, concerning their misunderstanding of his suffering messiahship“, 496).

Als bedeutendste Beobachtungen vermerkt Hawkin die Unterscheidung „between the disciples and οἱ ἔξω“ sowie, dass die Jünger das Geheimnis der Identität Jesu durchdringen, nicht aber das Mysterium seines Schicksals begreifen würden. Daher unterzieht er die hierfür fundamentalen Texte 4,10–12 und 8,27–33 einer näheren Analyse hinsichtlich ihrer Bedeutung für das Jüngerunverständnis (alles ebd.): In 4,11 kontrastieren Jünger und Außenstehende sowie Geheimnis und Gleichnisse in einem antithetischen *parallelismus membrorum*, außerdem in 4,33f das dem Volk Gegebene (Gleichnisse) und das den Jüngern Gegebene (Erklärungen der Gleichnisse). Das μυστήριον (4,11) sei daher gleichbedeutend mit der „inneren“ Bedeutung der Gleichnisse (497). Erklärungsbedürftig bleibe die mk Betonung der Unterscheidung Jünger – Volk. Hawkin schlägt eine aktualisierende Auslegung vor: Die Jünger sollen die Gemeinde, die Volksmenge hingegen Israel repräsentieren (ebd.). Ersteres werde durch die paränetische Auslegung des Sämman-Gleichnisses nahegelegt (498), während letzteres sich aus der Parabeltheorie ergebe: Das Jesaja-Zitat in Mk 4,12 sei der einzige Text, der eine Erklärung für das „Warum“ des Messiasgeheimnisses biete (497f): Dem Volk werde der Sinn der Worte Jesu vorenthalten, weil Gott es so wolle. Mk reiche dies als Begründung. Die Unterscheidung Jünger – Volk laufe daher auf die Erklärung hinaus, „why the Jewish race as a whole did not enter the Christian *Heilsgeschichte*“ (498).

Aus 8,27–33 lasse sich das Verhältnis von „messianic secret“ und „messianic mystery“ näher bestimmen (ebd.), wobei Ersteres in 8,27–30, Letzteres in 8,31–33 begegne (498f). A. Meyer und O. Cullmann⁶⁷⁵ hätten diese beiden Perikopen als thematische Einheit aufgefasst, so dass 8,31–33 zeigen würde, dass Jesus Petri Bekenntnis abgelehnt (Meyer) bzw. nur eingeschränkt

⁶⁷⁵ Hawkin (a.a.O., 499 FN 17 + 18) bezieht sich für das Folgende auf Meyer, Entstehung, sowie Cullmann, Christology, 122127.

bejaht (Cullmann) habe. In Cullmanns Lösung werde somit durch das Jüngerunverständnis die Existenz des Messiasgeheimnisses erklärt: Wenn schon die Jünger die Natur von Jesu Messianität missverstehen, würde das Volk es erst recht (499). Beide Erklärungen aber scheitern daran, dass das Bekenntnis des Petrus auch das der Gemeinde und des MkEv selbst (vgl. 1,1; 9,41) sei, dass zwischen V.30 und 31 ein narrativer Einschnitt liege, dass das Schweigegebot hinter V.29 platziert sei (gemeint ist vermutlich: und nicht etwa hinter V.33) und dass sie nicht der Redaktion als Ganzes, namentlich der Blindenheilung als Symbol der Augenöffnung Petri genug Rechnung trügen (499f). Stattdessen handele es sich bei dem Zusammenhang der beiden Perikopen nicht um eine thematische Verschmelzung, sondern um eine thematische Progression: Das Messiasbekenntnis kläre den Weg für eine neue Phase in der Erzählung, der esoterischen Belehrung Jesu über sein Schicksal, so dass die Offenbarung des Mysteriums an das Bekenntnis als der Enthüllung des Messiasgeheimnisses gekoppelt sei. Entsprechend seien auch das Geheimhaltungsmotiv („*secrecy motif*“) und das Unverständnismotiv zu differenzieren: Beide bezögen sich auf die Heilsökonomie; ersteres aber auf die Dunkelheit, in der den Ungläubigen Licht angeboten werde, letzteres auf die neue und andersartige Dunkelheit der Tiefen, welche der Gläubige zu erfassen aufgefordert sei. Entsprechend identifiziere der Leser sich mit den Jüngern, während er die Außenstehenden mit Israel identifiziere. Aber natürlich sei die Identifikation mit den Jüngern nicht so zu verstehen, als ob der Leser das Leiden des Messias wie Petrus ablehnen solle – im Gegenteil:

„precisely what Peter repudiates the church is called on to embrace. The mystery that the disciples fail to understand is precisely the mystery into which the church is called to enter.“ (500)

So sei das Jüngerunverständnis zu klassifizieren als eine Typologie „*per contrarium*“ (ebd.), durch die stärker in den Blickpunkt gerückt werde, was über das Mysterium Christi verstanden werden soll:

„To comprehend“ is to discover and affirm the law of the cross as the supreme eschatological reversal.“ (ebd.)

Aus pädagogischen Gründen thematisiere Mk Unverständnis „not only as superficiality and ignorance, but above all as that blindness that comes from the contradiction of human appetites and ambitions“ (ebd.), wie sich an den Jüngern ablesen lasse. Die heidenchristlichen Katechumenen sollen das, was die Jünger nicht begriffen haben, begreifen; nur so könnten sie in das Mysterium Christi eingeweiht werden (alles ebd.).

In zwei Monographien zur Parabeltheorie (1973) und zum Messiasgeheimnis (1976) hat sich der finnische Exeget HEIKKI RÄISÄNEN auch mit dem Jüngerunverständnis auseinandergesetzt.

In „Die Parabeltheorie im Markusevangelium“ argumentiert Räsänen, dass es sich bei Mk 4,11f kaum um die eigene Auffassung des Mk handele, denn die Verse stünden im Evangelium isoliert da (vgl. 46). Vielmehr seien sie schon vormk in den Zusammenhang des Gleichniskapitels eingefügt worden (vgl. 115ff). Mk habe sie dann zwar übernommen, aber u. a. mit Hilfe des Jüngerunverständnisses „entscheidend modifiziert“ (121). Als Konsequenz

ergebe sich, dass „die Parabeltheorie nicht mehr ohne weiteres in das ‚Messiasgeheimnis‘ ein[ge]ordne[t werden] darf“ (126).

Seine These begründet er u. a. damit, dass „sich die Jünger durch das ganze Evangelium als wenigstens ebenso unverständig [erweisen] wie das Volk“ (39), was der Parabeltheorie widerspreche (vgl. 40). Als Beispiele hierzu führt er 4,13.41; 6,51f; 7,18; 8,17–21.33; 9,19 an (40f; nicht als erschöpfende Liste an Jüngerunverständnis-Belegen gedacht; vgl. auch noch S.44 den Hinweis auf 10,32). Die Meinung, dass die Frageform den Tadel gegenüber den Jüngern abmildere und es sich vielmehr um einen Ausdruck der Pädagogik Jesu handele⁶⁷⁶, kontert Räsänen mit den Argumenten, (1) dass Jesus in 8,17–21 anders als in Mt 16,11 keine „positiven Hinweis[e]“ zum Verstehen gebe, (2) dass Mt und Lk den Tadel keineswegs „als [...] mild empfunden haben“, wie ihre Textglättungen zeigen, und (3) dass auch das Vergleichsmaterial aus Herm, z. B. Herm vis. 3,6,5, gegen die pädagogische Auslegung des Tadels spreche (41f).

Einzig der sich wiederholende Zug der Privatbelehrung der Jünger (vgl. 7,17ff; 9,28f; 10,11f; 13,1ff mit 4,10ff) komme dem in der Parabeltheorie geäußerten Gedanken der exklusiven Gabe des Geheimnisses an die Jünger nahe, allerdings gebe es auch hier inhaltliche Differenzen: So handele es sich z. B. in 7,18ff „um eine Weiterentwicklung des öffentlich Gesagten, nicht aber um eine der Menge vorenthaltenen Mysterienrede“ (45) und in 13,3 werde vermutlich redaktionell eine noch kleinere Gruppe von Jüngern als Geheimnisempfänger ausgesondert (45f). Diese (meist redaktionell gestalteten) Jüngerbelehrungen zeigen, dass Mk durchaus ein Interesse an „einer gewissen Sonderstellung der Jünger“ (122) hatte. Das erkläre, warum Mk „die seiner Anschauung eigentlich widersprechenden Verse [4,]11–12“ (ebd.) überhaupt in das Evangelium aufnahm. Mit der Einfügung von 4,13 und dem damit verbundenen Motiv des Jüngerunverständnisses habe Mk aber „die Parabeltheorie gründlich relativiert“ (121). Die dort ausgesprochene Sonderstellung der Jünger werde sofort wieder aufgehoben.

Das Motiv des Jüngerunverständnisses interpretiert Räsänen dabei zunächst völlig in den Bahnen Wredes: „Jeder Leser wusste, dass ihre verständnislose Einstellung nach Ostern eine andere wurde.“ (123). Historisch verdanke sich das Jüngerunverständnis der „geschichtlichen Tatsache“ eines plötzlichen Erkenntnisumschwungs der Jünger durch die Ostererscheinungen. Dieser Umschwung sei in der Überlieferung durch die Betonung der „völlige[n] Verständnislosigkeit der Jünger zur Zeit des irdischen Lebens Jesu“ ausgemalt worden. Auch das Jüngerunverständnis bei Mk könne man „wohl vom österlichen Umschwung aus interpretieren“, obwohl Räsänen einräumt, dass der Evangelist hierzu „direkt keinen Schlüssel gibt“ (alles 124). Gegen eine polemische Interpretation des Jüngerunverständnisses verweist er ebenfalls auf Wrede und die von ihm angeführte „einleuchtende Parallele“ Barn 5,9 (ebd.). Es handele sich um eine „rein theologische Aussage“ (124), die von Vertretern der polemischen Interpretation „als eine kirchenpolitische Tendenz missverstanden“ werde (122). Vor allem führt Räsänen gegen diese ins Feld, dass Mk nicht nur das Jüngerunverständnis,

⁶⁷⁶ So u. a. Gnilka, Verstockung, 33 (siehe S.303; vgl. Räsänen, Parabeltheorie, 41 FN 5). Überhaupt stellt Räsänens Beitrag eine Gegenposition zu Gnilkas These einer zentralen Rolle der Parabeltheorie innerhalb der Theologie des MkEv dar.

sondern auch die Szenen der Sonderbelehrung der Jünger durch Jesus redaktionell geschaffen habe (122f). In diesen Szenen stellen die Jünger vielmehr das Bindeglied zwischen Jesus und der Gemeinde dar: Nur über die Jünger erhalte die Gemeinde für sie wichtige Belehrungen wie z. B. die „praktische [...] Regel“ aus 9,28f oder die Hinweise in Kap. 13, um falsche Propheten zu durchschauen (123). Die Jünger nähmen hier im Denken des Evangelisten bereits die Rolle der späteren Apostel als Vermittler der „rechte[n] Lehre und [der] zuverlässige[n] Tradition“ (125) ein. Beim Jüngerunverständnis, das ja mit Ostern ende, würden die Jünger allerdings in einer weiteren Rolle erscheinen, nämlich als „Typus des ‚natürlichen‘, d.h. verstockten (6,52) Menschen“ (124). Aus 6,52 schließt Räisänen, dass das Jüngerunverständnis „aus der Verstocktheit des Herzens her[rühre]“ (121). Wie schon Cerfaux und Gnilka interpretiert er das Jüngerunverständnis daher gnadentheologisch:

„Gemessen an ihnen [den Jüngern] erkennt der christliche Hörer und Leser des Evangeliums erst recht, welche eine überschwengliche Gnade ihm zuteilgeworden ist, als ihm die Einsicht in das ‚Geheimnis des Reiches Gottes‘ geschenkt wurde, das nicht einmal die auserwählten Jünger vor Ostern verstehen konnten.“ (125)

Denn für alle Menschen gelte: „Man kann nichts verstehen, bevor Gott einem das Verständnis schenkt.“ (ebd.)

In seiner bedeutenden Monographie zum *Messiasgeheimnis* (1976) hat Räisänen diese Position erheblich modifiziert. Denn gegen Wrede macht er nun geltend, dass ein Teil des Jüngerunverständnisses, nämlich das, welches sich auf die Identität Jesu beziehe (4,41; 6,52; 8,14ff), schon vor Ostern mit dem Messiasbekenntnis des Petrus (8,29) wegfallen (139). Von da an begegnen „Fragen wie 4,41 [nach der Identität Jesu] oder Vorwürfe wie 8,14ff. [...] nicht mehr“ (ebd.). So höre auch „die Verstockung der Jünger“ bereits „[i]n der Mitte des Evangeliums“ auf (140). An die frühere Argumentation finden sich zwar noch Anklänge (vgl. *Messiasgeheimnis*, 140 Mitte mit Parabeltheorie 121.124f), aber diese beschränken sich nun konsequenterweise auf die Deutung des Jüngerunverständnisses in der ersten Hälfte des Evangeliums.

Vor seiner eigenen Neuinterpretation des Gesamtphänomens Jüngerunverständnis (140f) stellt er zunächst die einzelnen Texte vor und untersucht diese (119–134), bietet dann eine Kategorisierung der Texte in drei Gruppen (134) und präsentiert und kritisiert die wichtigsten bisherigen Forschungspositionen (134–140).

Schon die vormk Tradition habe ein Jüngerunverständnis enthalten. Räisänen erwähnt in diesem Zusammenhang: (1) das Verhalten des Petrus in 8,32b–33, (2) „[U]nverständnis[es] [H]andeln“ der Jünger mit Zurechtweisung in 9,38ff; 10,13ff.35ff, (3) Jünger als „wegen ihres Unglaubens machtlose[] Repräsentanten ihres bösen Geschlechts“ in 9,18f, (4) Kulminierung der „negative[n] Schilderung“ in 14,32ff.50.53ff und (5) der „Unglaube der Jünger“ in 4,40 (alles 119f).

Etwas ausführlicher wendet Räisänen sich den redaktionellen Passagen zu: In 4,13; 7,18 und 10,24.26 gehe es jeweils „um Einzelheiten der Lehre Jesu, die von den Jüngern nicht verstanden werden“ (121). – In 6,52 hingegen lasse sich das Objekt des Nichtverstehens erkennen, wenn man frage:

„Was bildet [...] den gemeinsamen Faktor zwischen der Speisung von fünftausend Männern

und dem Wandeln auf dem See sowie der Sturmstillung? Ohne Zweifel die souveräne *Wundermacht* Jesu.“ (122; Herv. im Orig.)

Der Leser werde an die Frage von 4,41 erinnert. 6,52 besage daher, „dass die Jünger spätestens auf Grund des Speisungswunders hätten einsehen müssen, dass Jesus der Gottessohn ist, dem nichts unmöglich ist.“ (ebd.). Ihr Unverständnis verbinde die Jünger außerdem mit den „hartherzigen Pharisäer[n]“ (3,5) und den ungläubigen Nazarenern (6,6), „die sich der Einsicht verschlossen, die ‚solche machtvollen Taten‘ (6,2) vermitteln sollten.“ (122f). – Dasselbe gelte dann auch für 8,17–21: Die Jünger hätten aus seinen Taten verstehen sollen, wer Jesus ist, nämlich der Christus (vgl. 8,29) (124). Die Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer (8,15) bedeute im Zusammenhang mit deren Zeichenforderung (8,11–13) vermutlich so viel wie: Mehr, also weitere oder noch größere Zeichen („Zeichen vom Himmel“), solle man zur Legitimation des Gottessohns nicht erbitten; die vorliegenden Tatsachen sprächen schon für sich (125). Außerdem enthalte der Text den „Nebengedanken, dass die Jünger sich keine Sorgen machen brauchen“, denn Jesus könne sie „mit dem *einen* mitgenommenen Brote [...] sättigen“. Jegliche symbolische Interpretation der Brote bzw. des einen Brots, „etwa als eine Rede über das Abendmahl“ (Quesnell, Reploh, E. Klostermann, Kertelge) oder von Jesus als dem „Brot des Lebens“ (E. Klostermann, Kertelge) oder als „die durch ihn realisierte Einheit von Juden und Heiden“ (Hawkin, Kelber) lehnt Räsänen ab (ebd.). Aus seiner Interpretation folgert er, dass Mk „keine theologische Wunderkritik“ übe, was gegen die kreuzestheologische Interpretation des Messiasgeheimnisses spreche (ebd.). – Die Blindenheilung 8,22–26 habe keinen symbolischen Bezug auf die Jünger. Denn „die Illumination der Jünger“ werde anders als die des Blinden „eben *nicht* als graduell beschrieben“ (126; Herv. im Orig.). Räsänen sieht, wenn überhaupt, nur eine (nämlich Cäsarea Philippi) und nicht zwei Stufen der Erleuchtung bei den Jüngern. Denn „die Bedeutung der Messianität“ gehe ihnen auch später nicht auf (ebd. FN 28). – In Bezug auf die Erkenntnis der Identität Jesu durch die Jünger stelle „das Petrusbekenntnis wirklich einen Wendepunkt“ (127) dar. Das Unverständnis bleibe allerdings: „[N]ur seine Natur ist eine andere geworden“. – In der zweiten Hälfte des Evangeliums habe Mk neben „traditionelle[n] Angaben vom Unverständnis der Jünger (wie 8,32b–33 oder 10,35–45)“ auch „von sich aus mehrere Bemerkungen eingefügt, nach denen die Jünger die Rede Jesu über sein *Leiden* und seine *Auferstehung* gar nicht verstanden“ (127; Herv. im Orig.). Dieses Unverständnis begegne in 8,32b; 9,10; 9,32 und 10,32 (vgl. 128). Dabei stelle er einerseits mit der bewussten Platzierung von ähnlichem Material jeweils im Anschluss an die drei Leidensansagen 8,31; 9,31; 10,33f (vgl. 8,34ff; 9,33–37; 10,35–45) „sehr betont die Bedeutung der Leidensbereitschaft heraus“ (129; vgl. 127–129). Andererseits beweihe 9,10, „dass das Unverständnis nicht nur auf das *Leiden* bezogen ist“ (128; Herv. orig.), sondern auch auf die *Auferstehung*, die ja auch in allen drei Leidensankündigungen erwähnt werde (vgl. ebd.). Räsänen spekuliert, dass sich dahinter – wie bei dem Unverständnis des Leidens – ein aktuelles paränetisches Motiv verbergen könnte: „Fühlte Markus vielleicht, dass seine Gemeinde in der Situation des Martyriums nicht ausreichend aus dem Auferstehungsglauben Mut schöpfte [...] ?“ (129 FN 37) – Darüber hinaus vermutet er, dass 16,8 „in irgendeinem Zusammenhang“ mit der in 9,10 angedeuteten Auferstehungs-Problematik stehe (130):

„[D]ie Frauen [lassen] den klaren Befehl des Engels außer acht. [...] So bleibt die Auferstehung, die in 9,10 und bei den Leidensansagen unbegreiflich war, noch am

Ostermorgen unverstanden!“ (131)

Er nimmt aber an, dass das MkEv ursprünglich nicht hier endete und noch eine Erscheinung des Auferstandenen enthielt (oder enthalten sollte, aber unvollendet blieb), bei der Jesus dem Jüngerunverständnis wie in Lk 24 ein Ende bereitet hätte:

„Nur ein derartiger Ausgang kann die psychologische Spannung lösen, die im Leser bei der Schilderung des Unverständnisses entstanden ist (ähnlich wie V. 8,29 die durch Stellen wie 1,27, 4,41, 7,37, 6,52 und 8,17–21 hervorgerufene Spannung löst). Will man diese Lösung angesichts des textkritischen Befunds nicht annehmen, dann muss man wenigstens etwa folgende Überlegung anstellen: Der Evangelist setzt jedenfalls voraus, dass seine Leser sehr wohl von einem nachösterlichen Wendepunkt wussten, ohne die sonst das ganze Evangelium unbegreiflich bleiben würde.“ (133)

Insgesamt könne man die Jüngerunverständnis-Texte „in drei Gruppen teilen:

Das Unverständnis kann 1) auf das *Wesen* Jesu; 2) auf sein *Leiden* und seine *Auferstehung*, und 3) auf seine *Botschaft* überhaupt bezogen werden.“ (134, Herv. orig.)

Bei den Antworten auf die Frage nach dem Zweck dieser „zugespitzt negativen Schilderung der Jünger“ (ebd.) unterscheidet Räisänen zwischen den polemischen, aktualisierenden, kreuzestheologischen und periodisierenden Interpretationen (vgl. 134–139). Die *polemischen* teilt er weiter ein in Polemik a) „gegen die Jerusalemer Gemeinde“ (u. a. Tyson, Trocmé, Tagawa, Kelber 1974), b) „gegen Petrus und das durch ihn repräsentierte Christentum (Schreiber) und c) gegen eine θεῖος ἄνθρωπ-Christologie gerichtet (u. a. Weeden, Perrin, Kelber 1972) (134f). Gegenüber 1973 spitzt Räisänen seine Kritik an der polemischen Deutung nun auf die Position Weedens zu (135–137); die Argumente bleiben aber im Wesentlichen dieselben (vgl. ebd. mit Parabeltheorie, 122–124) und die Ablehnung trifft weiterhin sämtliche Interpretationen, die aus dem Unverständnismotiv einen „Ausdruck kirchenpolitischer Polemik machen“ wollen (Messiasgeheimnis, 137). Zu den *aktualisierenden* Deutungen zählt er zum einen die „symbolisch-aktualisierend[e]“ Auslegung Ebelings (137), zum anderen diejenige Reploh, der in den verschiedenen Unverständnissen „Hinweise auf aktuelle Schwierigkeiten in der Gemeinde“ sieht (138). Gegen Ebeling spräche vor allem, dass das Unverständnis in 6,52; 8,17 auf Verstockung zurückgeführt werde, womit „eindeutig etwas Negatives“ bezeichnet sei, so dass hier nicht „nur die privilegierte Stellung des Lesers“ intendiert sein könne (137). Dagegen habe Reploh „zweifelloso etwas Richtiges gesehen“ mit der Einschränkung, dass Mk wohl gleichzeitig auch „historische Wahrheit“ tradieren wollte. Seine Intention ließe sich dann in etwa so umschreiben: „Dieselben Dinge, die einst für die Jünger schwierig waren, sind immer noch schwer zu verstehen.“ Doch lasse sich diese Erklärung „nicht auf alle Fälle anwenden“: So versage auch diese angesichts von 6,52 und 8,17–21, weil die Jünger hier nicht verstünden, „wer Jesus ist – und ein solches Problem existierte für die Gemeinde des Markus sicher nicht“ (alles 138). Auch die *kreuzestheologische* Erklärung umschreibe lediglich „ein Anliegen des Markus zutreffend“, könne aber nicht „4,13 oder 7,18 verständlich [...] machen, wo es nicht um den Leidensweg Jesu geht (und auch nicht um seine Messianität)“ (ebd.; Herv. orig.). Die Vertreter dieser Interpretation übersähen ferner häufig, „dass den Jüngern außer dem Leiden auch die *Auferstehung* unverständlich bleibt“ (ebd., Herv. im Orig.). Als *periodisierende* Interpretation des Jüngerunverständnisses bezeichnet Räisänen schließlich die Position Wredes und die der

offenbarungsgeschichtlichen Deutung (Percy, Roloff). Obwohl Räisänen anderenorts völlig zu Recht betont, dass das Messiasgeheimnis für Wrede „eine vormarkinische Anschauung“ (24) darstellt, schreibt er Wrede hier die Meinung zu, dass „durch dieses Motiv [des Jüngerunverständnisses, eig. Anm.] [...] *der Evangelist* zum Ausdruck [bringe], dass die Zeit vor der Auferstehung anders war als die Folgezeit“ (139, eig. Herv.). Dass *auf der Ebene des Mk* „[n]ach Wrede [...] die Rede vom Unverständnis der Periodisierung der Geschichte [diene]“ (139), muss m. E. mit einem Fragezeichen versehen werden.⁶⁷⁷ Jedenfalls führt Räisänen gegen die periodisierende Deutung an, dass sie „auf stärkeren Füßen stehen [würde], falls die Jünger die ganze Zeit hindurch überhaupt nichts verstünden!“ (ebd.) Dem widerspreche aber vor allem das Petrusbekenntnis in 8,29, bei dem es sich gegen Wrede um einen „Wendepunkt in der Komposition des Evangeliums“ handle. Schon vor Ostern ende so zumindest ein Teil des „Unverständniskomplex[es]“ (ebd.).

Ausgehend von der Zentralität dieses Wendepunktes schlägt Räisänen nun anders als 1973 eine Modifizierung der aktualisierenden Deutung vor: „Die Deutung von Reploh wird der zweiten Hälfte des Evangeliums gerecht“ (141). In dieser entwerfe der Evangelist „eine Analogie“ (ebd.) zwischen der Gegenwart des Lesers und der Situation der Jünger nach dem Messiasbekenntnis. Hingegen entspreche die Situation der Jünger vor dem Messiasbekenntnis, als sie die wahre Identität Jesu noch nicht erkannten, der Vergangenheit des Lesers:

„Als der ehemalige Hörer oder Leser dem Gang der ersten Hälfte des Evangeliums folgte, wurde bei ihm vermutlich sein eigener Weg zur Mitgliedschaft der christliche Gemeinde aktualisiert. Es entstand dabei eine psychologische Spannung, die erst durch das Bekenntnis des Petrus beseitigt wurde: Endlich erkennen auch die Jünger, was der Leser die ganze Zeit gewusst hat (was aber einmal vielleicht auch ihm Schwierigkeiten bereitet hatte).“ (140)

Entsprechend sei die erste Hälfte des Buches „missionarisch gefärbt“, die zweite „katechetisch orientiert“. *Wie* es zu der Messiaserkenntnis der Jünger kam, erkläre Mk nicht, aber die Rede von der Verstockung (6,52; 8,17) lege den „Gedanke[n] einer gottgewirkten Entfernung der Verstockung nahe“ (ebd.). Der Leser, der sich „von Anfang an mehr oder weniger“ unwillkürlich mit den Jüngern identifiziere, werde mit dem Ende der Verstockung an seine eigene Bekehrung erinnert (ebd.).

⁶⁷⁷ Die Darlegungen Wredes, Messiasgeheimnis, 111–114, die Räisänens Ansicht zunächst zu stützen scheinen (vgl. Räisänens Verweis (Messiasgeheimnis, 139 FN 10) auf Wrede, a.a.O., 114), zeigen m. E. nur, dass Wrede davon ausging, dass Mk als selbstverständlich *vorausgesetzt hat*, dass die Jünger später, d. h. nach der Auferstehung verstehen. Dass Mk damit eine „Periodisierung der Geschichte“ intendiert habe (so Räisänen, a.a.O., 139), lässt sich daraus nicht zwingend folgern. Die Ausführungen Wredes lassen eher vermuten, dass er die primäre Funktion des Jüngerunverständnisses *im MkEv* darin erblickt hat, die Rolle der Jünger als Offenbarungsempfänger zu betonen (vgl. 111.113): Schon damals empfangen die späteren Apostel auch solche Offenbarungen, die sie erst später verstanden und verkündigten. Die Intention des Evangelisten wäre dann nicht, die Geschichte zu periodisieren, sondern im Rahmen einer schon periodisierten Geschichtsvorstellung mit Hilfe der Jünger Kontinuität zwischen Vergangenheit und Gegenwart herzustellen.

Für das Verhältnis von Jüngerunverständnis und Messiasgeheimnis ergebe sich, dass beides nicht besonders eng zusammengehöre. Das Unverständnismotiv sei vielmehr „ein relativ selbständiges Motiv“:

„Mit dem eigentlichen Messiasgeheimnis, das mit der Identität Jesu zu tun hat, wird dieses Motiv nur in der ersten Hälfte des Evangeliums verbunden.“ (141)

Das „eigentliche“ *Messiasgeheimnis* besteht für Räisänen am Ende seiner Untersuchung nur aus den „Schweigegebote[n] an Dämonen und d[en]jenigen an die Jünger“ (159):

„Dass er der „Sohn Gottes“ oder der „Christus“ ist, muss verschwiegen werden. Diese Schweigegebote werden nicht übertreten.“

Davon seien zu unterscheiden das „Motiv der geheimen Heilungen“ (159f) und vor allem die Parabeltheorie, wodurch die „apologetische[] Interpretation des Messiasgeheimnisses“ ihre mutmaßlich „stärkste Stütze“ verliere (160). Beim Jüngerunverständnis gebe es zwar „einen deutlichen Anknüpfungspunkt an das Messiasgeheimnis, insofern das Unverständnis zunächst der Identität Jesu gilt“. Aber darüber hinaus verbinde sich damit „ein aktualisierendes paränetisches Anliegen“, das sich beim Geheimnisthema sonst so nicht finde (ebd.). In Bezug auf das eigentliche Messiasgeheimnis optiert Räisänen für „die offenbarungsgeschichtliche Interpretation in modifizierter Form“, da sie gegenüber den Alternativen apologetische, Epiphanie- und kreuzestheologische Interpretation „am wenigsten mit Schwierigkeiten belastet“ sei (165; im Orig. kursiv hervorgehoben). Aber auch „diese Deutung befriedig[e] nicht eigentlich“ (165; vgl. 167): Für die offenbarungsgeschichtliche Deutung sei problematisch, dass ihr Schlüsselvers 9,9 sich zunächst nur auf einen Einzelfall beziehe und darüber hinaus möglicherweise traditionell sei. Dazu kommt, dass 15,39, ein möglicherweise redaktioneller Vers, im Rahmen einer offenbarungsgeschichtlichen Auslegung eher auf den Tod als auf die Auferstehung als Offenbarungszeitpunkt verweise. Die offenbarungsgeschichtliche Interpretation lasse sich daher nur in modifizierter Form aufrechterhalten, nämlich in der Weise, dass Mk

„die Grenze zwischen Kreuzigung und Auferstehung [verwischte]“: „Der Tod und die Auferstehung Jesu würden dann *zusammen* die entscheidende Wasserscheide zwischen Verborgenheit und Öffentlichkeit bilden.“ (alles 165)

Wenn dies zutrefte, sei Mk offensichtlich der folgende Gedanke wichtig gewesen: „Etwas Wesentliches über Jesus wurde erst *nach* seiner irdischen Tätigkeit offenbar“ (166). Möglicherweise bereiteten ihm daher „christologische Aussagen [...] aus der Zeit des Lebens Jesu“, die er in der Überlieferung fand, Verlegenheit, aber statt diese zu eliminieren, habe er das Außergewöhnliche der Situation betont (166). Dabei sei Mk in seiner Redaktionsarbeit nicht völlig konsequent verfahren, denn anscheinend habe er nur bei direkten Akklamationen der Identität Jesu in die Tradition eingegriffen.

Mit letzter Gewissheit möchte Räisänen diese modifizierte Erklärung der Messiasgeheimnistheorie aber nicht vertreten. Wichtiger seien Räisänen zufolge die „Konsequenzen für die Natur der markinischen Redaktion“, die sich aus seiner Untersuchung ergäben: Sah die „klassische formgeschichtliche Forschung [...] in Markus einen Tradenten [...] mit einigen eigenen Gedanken“, so habe „die neuere redaktionskritische Forschung [...] ihn zu einem großen [...] theologischen Denker gemacht“. Dieses neuere Bild bedürfe „dringend einer

Korrektur“ (alles 167), denn „ein irgendwie befriedigendes Gesamtbild seiner Theologie lässt sich ohne gewaltsame Kunstgriffe des Interpreten kaum gewinnen“ (168). Räisänen kommt daher zum Schluss, dass das Pendel der Forschung „in die Richtung der älteren Position zurückschlagen [sollte] – um etwa in der Mitte Halt zu machen“ (167f).

Fast in einem diametralen Gegensatz zu Weeden oder Kelber sieht GÜNTHER SCHMAHL (1974) das mk Zwölferbild. Im MkEv sei dieses „letztlich ein beispielhaftes Zeugnis für die stets wahrzunehmende geschichtlich-theologische Kontinuität zwischen Jesus und der Kirche.“ (146). Mk enthalte „in nuce schon alle jene Züge [...]“, die Matthäus und Lukas später [...] weiter entwickelt haben.“ (148). Dabei habe es sich bei diesem aus heutiger Sicht traditionellen Zwölferbild um eine relativ originelle Leistung des Evangelisten Markus gehandelt, indem dieser die Einzeltraditionen unter einem theologischen Gesichtspunkt zusammenfügte und „als erster diese Zwölf in Bezug auf eine Funktion zeichnete, die im weiteren Verlauf der synoptischen Tradition immer deutlicher als „apostolische“ in Erscheinung trat.“ (148).

Wie steht es dann mit dem Jüngerunverständnis? Schmahl greift hier zu der Lösung, die im Wesentlichen schon Wrede vorgezeichnet hat: Es handele sich „um ein christologisches Motiv“, das Schmahl offenbarungsgeschichtlich interpretiert (125):

„Die Jünger sind während der ganzen Darstellung des Markus unverständig, weil Jesus als der Sohn Gottes, der er auch schon als der Irdische ist, erst nach seinem Tode erkannt und bekannt wurde. Das Motiv weist auf Ostern als die eigentliche Ermöglichung des Verständnisses Jesu Christi.“ (125)

Dem Motiv korreliere die fortgesetzte Belehrung:

„Beide Momente: Jüngerunverständnis und Jüngerbelehrung müssen zusammengesehen werden. [...] [Es] darf [...] nicht der andere Aspekt der *einen* Wahrheit übersehen werden, daß nämlich Jesus trotz aller Unverständigkeit der Jünger sie nie zu unterweisen aufhört. Die Unverständigkeit der Jünger ist also keine unüberwindliche; sie ist vielmehr eine Sperre, die Ostern fällt.“ (125)

Formal unterscheidet Schmahl zwischen Anspielungen (4,13; 9,6; 14,40) und „ausdrücklich[en]“ Jüngerunverständnis-Belegen („in den redaktionellen Bildungen 6,52; 7,18; 8,14–21 sowie im Umkreis der drei Leidensvorhersagen“) (122), also zwischen impliziten und expliziten Belegen. Mk habe das traditionelle Motiv der Verstockung (vgl. 4,11f) in 6,52; 8,17 auf die Jünger ausgedehnt und ihr Verhalten in 8,14–21 „in Parallele [...] zum Unglauben der Pharisäer“ (vgl. 8,11–13) gebracht (123). Einen konkreten Grund für diese Parallelisierung der Jünger mit den Gegnern gibt Schmahl allerdings nicht an. Für seine These der „geschichtlich-theologischen Koninuität zwischen Jesus und der Kirche“ durch das mk Zwölferbild erscheint dieser Befund aber als erklärungsbedürftig.

Eine redaktionskritische Untersuchung zum mk Jüngerunverständnis hat der Löwener Exeget CAMILLE FOCANT (1975) vorgelegt. Darin bestreitet er, dass es sich bei diesem Thema nur um ein Glied der sogenannten Messiasgeheimnis-Theorie handele (161).

Die erneute Untersuchung des Themas rechtfertigt Focant mit drei Beobachtungen: (1) Häufig würden zu pauschal sämtliche Jüngerunverständnis-Texte der Redaktion des Mk zugeschrieben. (2) Das verwendete Vokabular sei so vielfältig, dass fragwürdig sei, ob es sich stets um ein Unverständnis im engeren Sinne handle. (3) Das Thema selbst erscheine ebenfalls als uneinheitlich: Mal werde das Unverständnis getadelt, mal nicht; und vor dem Bekenntnis des Petrus habe es vermutlich nicht genau dieselbe Bedeutung wie hinterher (161f). Deshalb unterzieht er die einschlägigen Texte zunächst einer inhaltlichen und redaktionskritischen Einzelanalyse (162–177), bevor er nach einer Gesamtübersicht über den Befund im MkEv (177–180) die Bestimmung des Sinns des Motivs in der Tradition (180f) und Redaktion (181–185) vornimmt.

Bei der *Textauswahl* beschränkt er sich auf die von Wrede, Messiasgeheimnis, 101–103 angeführten Belege (4,13; 4,40f; 6,50–52 [bei Focant: 6,51c-52]; 7,18; 8,16–21; 9,5f; 9,19; 10,24; 14,37–41) und ergänzt diese durch 5,31; 6,37; 8,4 sowie den Belegen zum Unverständnis bei den Leidens- und Auferstehungsankündigungen 8,32f; 9,32; 10,32 (162 FN 2). In Bezug auf die letztgenannten Stellen übersieht er aber, dass diese von Wrede schon vorher (Messiasgeheimnis, 93ff; vgl. 81f) behandelt wurden – allerdings inklusive 9,10, der Frage der Jünger nach der Totenauferstehung. Dieser für Wrede wichtige Jüngerunverständnis-Beleg fällt bei Focant somit völlig unter den Tisch und wird in dem ganzen Artikel nicht behandelt. Dasselbe gilt für 10,13 und 10,38, die Wrede (Messiasgeheimnis, 106) als mögliche Belege für ein Jüngerunverständnis angeführt hat. 9,34 bleibt ebenfalls unerwähnt. Die Beschränkung auf eine zu schmale Textbasis stellt daher ein wesentliches Manko dieser Untersuchung dar, die ansonsten ein notwendiges Korrektiv zu der teilweise undifferenzierten Verwendung des Interpretaments „Jüngerunverständnis“ darstellt.

Was das von Mk verwendete *Vokabular* betrifft, bemerkt er vorab, dass zwischen den Ausdrücken der Furcht, des Staunens und des Unverständnisses zu unterscheiden sei (162f): Nicht alle Erwähnungen von Furcht oder Staunen von Jüngern dürfe man unbesehen zum Jüngerunverständnis rechnen. So stehe ἐξίστασθαι in 6,51 mit dem Jüngerunverständnis in Verbindung, nicht aber in 5,42 (163).

In der *Analyse der Einzeltexte* betont Focant zu 4,13, dass es in stilistischer Hinsicht keinerlei Anzeichen dafür gebe, dass dieser Vers redaktionell sei (ebd.). Ursprünglich sollte er wohl die Aufmerksamkeit auf die paränetische Anwendung des Saatgleichnisses lenken. Indem Mk den Vers trotz Einfügung von V.11f beibehalten habe, zeige er, dass er kein Vertreter einer einseitigen Sichtweise („théorie unilatérale“ 164) gewesen sei: Trotz der Gabe des Geheimnisses (V.11) an die Jünger sei ihr Verstehen sehr mangelhaft („fort imparfaite“ ebd.). – In 4,40f sei streng genommen nicht von Unverständnis, sondern von Furcht und Mangel an Glauben die Rede, doch dürfte hinter dem fehlenden Glauben implizit das mangelnde Verständnis für die Person Jesu stehen. Bei dem Furchtmotiv und dem Tadel sei aber nicht zwingend eine „nuance péjorative“ festzustellen.⁶⁷⁸ Denn die Furcht (V.41) sei typisch für den Abschluss von Wundergeschichten, um die Größe des Geschehens herauszustreichen, und bei dem Tadel (V.40) handle es sich nicht um eine Zurechtweisung (réprimande) der Jünger

⁶⁷⁸ Gegen Snoy, *Rédaction marcienne*, 434 (vgl. Focant, a.a.O., 164 FN 3).

(164f), sondern eher um einen Ausruf von Ermüdung (lassitude; 165 FN 10; was damit gemeint ist, wird in Focants Erklärung zu 9,19 sichtbar, dazu siehe unten). – Die Reaktion der Jünger in 5,31 verdanke sich einer in der Situation verständlichen Ungeduld. Es liege hier kein Unverständnis der Lehre oder Person Jesu vor, sondern eine spontane Unmutsäußerung (165). – In 6,37 und 8,4 bezeugen die Fragen der Jünger zwar ihren Unverstand über das, was sich ereignen wird. An ihrem Verhalten sei aber nichts tadelnswert. Das Nichtverstehen diene vielmehr dazu, das Außerordentliche und Überraschende des Wunders herauszuheben (ebd.). – Anders als die bereits besprochenen Stellen und 6,50 stammen 6,52 und wahrscheinlich 6,51c aus der Hand des Mk wie auch 8,17–21 (165f.168). In der Frage der Übersetzung von καρδία πεπωρωμένη schließt sich Focant Cerfaux und Snoy an: Der Ausdruck meine keine bössartige willentliche Verhärtung, sondern eine radikale Unfähigkeit zu verstehen, daher die Übersetzung von παρώσις τῆς καρδίας mit „aveuglement d’esprit“ (166f).⁶⁷⁹ Mk unterstreiche also nicht eine Schuld der Jünger (167), ansonsten hätte er z. B. in 8,16ff eine Notiz zum Zorn Jesu wie in 3,5 hinzufügen können (169). Das Unverständnis werde in 6,52 vielmehr bloß konstatiert (167) und auch die Fragen in 8,17–21 hätten eher den Charakter von Feststellungen als von harten Vorwürfen (169). Das Ziel des Evangelisten sei in erster Linie christologisch, denn das, was die Jünger nicht verstanden hätten, sei Jesus selbst, „le mystère de sa personnalité, et cela à travers ses actes et ses paroles“ (ebd.). Das Unverständnis habe in 8,14ff also hauptsächlich die Funktion, die Größe Jesu hervorzuheben (ebd.). Daneben komme es hier literarisch zu einer Steigerung des Unverständnisses gegen Ende des ersten Hauptteils; dies sei paradox angesichts der im dritten Unterabschnitt des ersten Teils (6,6b–8,30) sich ebenfalls steigernden Mitbeteiligung der Jünger an den Taten Jesu (vgl. 6,7–13 und vor allem 6,30ff; 8,1ff). Der Abschnitt kulminiere in ihrer Erkenntnis der Messianität Jesu (8,29) (169f). – Anders als bei 8,17–21 sei der redaktionelle Charakter von 7,18 wesentlich fragwürdiger. Zum Vokabular gebe es innerhalb des MkEv lediglich in 8,17.21 Parallelen. Mk könnte 7,18 bereits in der Tradition vorgefunden haben und dadurch für die Redaktion von 8,16–21 inspiriert worden sein (167). – Was die Reaktionen der Jünger auf die drei Leidensankündigungen betrifft (8,32f; 9,32; 10,32), so handele es sich hier weniger um ein Unverständnis, als vielmehr um den Widerstand („opposition“) der Jünger gegen den von Jesus gewählten Weg (173). Die Ausnahme bilde 9,32a, aber diese Bemerkung über das Unverständnis der Jünger sei wahrscheinlich traditionell. Zu diesem ungewöhnlichen Urteil gelangt Focant aufgrund von vokabelstatistischen Beobachtungen: Bei ἀγνοεῖν handele es sich um ein *hapax legomena*, τὸ ῥῆμα begegne ansonsten nur in 14,72, und statt des üblichen parataktischen Anschlusses mit καί stehe hier die Partikel δέ (171). – Auch in 9,6 handele es sich nicht wirklich um ein Unverständnis, sondern um eine Furcht, die dazu führe, in unbedachter Weise zu reden. Der Vers füge sich gut in die Erzählung, enthalte keine mk Charakteristika im engeren Sinne und sei daher wahrscheinlich aus der Tradition übernommen (173). Mit ihm soll vermutlich die Idee, dass die Zeit der Erfüllung schon in endgültiger Gestalt da sei (vgl. V.5), als falsch abgewehrt werden (173f). – Bei 9,19 handele es sich um einen Ausruf der Ermüdung (cri de lassitude) des Propheten im Kampf gegen den

⁶⁷⁹ Focant verweist auf Cerfaux, Aveuglement, 267f (entspricht ders., Recueil, 1f) und Snoy, Rédaction marcienne, 454.473f (siehe dazu oben S. 328).

Unglauben, der sich im Kontext des MkEv an alle Zuhörer und nicht nur an die Jünger richte. (175). – In 10,24.26 begegne keine Spur von Unverständnis. Die verständlichen Worte Jesu erregen Furcht und Staunen bei den Jüngern aufgrund ihres harten Charakters (176). Damit unterstreiche Mk, wie schwer es sei, Jesus nachzufolgen – nicht nur für die Reichen, sondern für alle (175f). – In 14,37–41 habe Mk die traditionelle Notiz vom Schlaf der Jünger in V.37, die ursprünglich nur den Kontrast zum Verhalten Jesu bildete, redaktionell gedeutet und verstärkt (V.38.40f) (176f). Der Schlaf ist nun nicht mehr bloß eine menschliche Schwäche, sondern Ausdruck des Unglaubens: Die Jünger sind nicht gut vorbereitet auf diese „Stunde“, d. h. auf die Passion als die Stunde des Handelns Gottes. Sie werden überrascht, weil Jesus in dieser Stunde nicht herrlich erscheint, sondern leidet. Insofern könnte man sagen, dass das „Unverständnis“⁶⁸⁰ der Jünger in Gethsemane seinen Höhepunkt erreicht. Allerdings richte sich die Ermahnung zu „wachen“ an alle Christen (vgl. 13,36). Es könne daher kaum ein Zweifel bestehen, dass Mk durch das Beispiel der Jünger in 14,32ff seine Gemeinde warne, nicht in dieselbe Haltung wie die Jünger zu verfallen. Dem entspreche, dass schon in 8,27–10,52 ständig das Thema begegne, dass der Weg zum Heil über das Kreuz führe und dass die Christen Jesus auf diesem Weg folgen müssten (alles 177).

In der *Gesamtschau* der Belege kommt Focant zu dem Schluss, dass man zwischen Unverständnis „à caractère positif et [...] négatif“ (178) unterscheiden müsse. Zur ersten Kategorie zählt er jene Stellen, in denen durch die Reaktionen der Jünger kontrastiv etwas positiv herausgestellt werde: 4,40f; 5,31; 6,37; 8,4 betonen die Größe des Wunders; 8,32f; 9,32; 10,24; 10,32 den harten Charakter (*dureté*) einer Belehrung; 9,5f die Größe Jesu in einer Epiphanie. In der Auflistung dieser Stellen differenziert Focant nicht zwischen Furcht, Staunen und Unverständnis, wohl weil die Funktion des Unverständnisses in dieser Kategorie für ihn mit der der Furcht und des Staunens zusammenfällt. Zur zweiten Kategorie gehören die eigentlichen Jüngerunverständnis-Texte, in denen ihr Unverständnis getadelt werde: 4,13; 6,50–52; 7,18; 8,16–21 (178). Hat Focant die wesentlichen Jüngerunverständnis-Belege so auf die erste Hälfte des Evangeliums reduziert, überrascht es kaum, dass er im Folgenden (178–180) die These Wredes, dass es vor Ostern keinen Fortschritt in der Erkenntnis der Jünger gebe, attackiert und sich Kuby und Luz anschließt, dass mit dem Bekenntnis des Petrus in 8,29 eine Veränderung im Jüngerunverständnis einhergehe (179f).

Die Mehrheit der Belege, die Focant für traditionell hält, fallen in die erste Kategorie. Der *Sinn* der Jüngerunverständnis-Texte in der *Tradition* bestand demzufolge im Wesentlichen darin, die Person und Taten Jesu ins rechte Licht zu setzen (so bei 4,40f; 5,31; 6,37; 8,4). Die vermutlich ebenfalls traditionellen Verse 4,13 und 7,18 aus der zweiten Kategorie dienten in der Tradition vielleicht dazu, die Aufmerksamkeit des Lesers auf die folgende Belehrung zu lenken (181). *Markus* habe das Thema des Jüngerunverständnisses dann unzweifelhaft systematisiert. Auf die Frage, warum Mk so auf den „negativen“ Reaktionen der Jünger insistiert habe, antwortet Focant nicht direkt, sondern bietet zunächst einen Forschungsüberblick, indem er drei große „Tendenzen“ (181) unterscheidet: „Théorie du secret messianique“ (181f), „Marc pol mique contre certains membres de l' glise“ (182–

⁶⁸⁰ Focant setzt „l'incompréhension“ in Anfuhrungszeichen (a.a.O., 177), wohl um anzudeuten, dass es sich nicht um ein „Unverständnis“ im engeren Sinne handele.

184), „Marc veut attirer l'attention des lecteurs“ (184). Er selbst ordnet sich in die dritte Gruppe ein, zu deren Vertretern er außerdem Quesnell und Reploh zählt, ohne jedoch deren weitere Thesen (Quesnell: eucharistische Interpretation der Speisewunder; Reploh: Mk repräsentiere mit dem Jüngerunverständnis ein aktuelles Geschehen in seiner Gemeinde) zu übernehmen. Ein Jüngerunverständnis habe während des irdischen Lebens Jesu real existiert, wovon man in der vormk Tradition Spuren finde (184f). Mk habe darin die Unfähigkeit des Menschen gesehen, gewisse Mysterien ohne göttlichen Beistand zu verstehen – eine Unfähigkeit, die immer gilt, die also auch die Christen seiner Zeit und die Leser betreffe. Entsprechend habe er diesbezüglich in erster Linie kein historisches Interesse gehabt, sondern er habe eine historische Gegebenheit aufgegriffen und literarisch erweitert, „pour attirer l'attention de ses lecteurs sur la difficulté à entrer dans le mystère de Jésus et sa croix“ (185). Die Unterscheidung in zwei Phasen des Jüngerunverständnisses sei bedeutsam. Man sehe, dass es einen Fortschritt in der Erkenntnis der Jünger gebe, aber dennoch bleibe ihr Verstehen auch nach dem Messiasbekenntnis unvollkommen, denn sie könnten das Leiden und den Weg zum Kreuz nicht in ihre Sicht integrieren. So wie die Jünger niemals das vollkommene Verständnis erreichen, aber ihm entgegenstreben, so auch der Leser: Er solle sich nicht zu schnell zufrieden geben, sondern danach streben, das zentrale Mysterium vom Kreuz immer mehr zu durchdringen und entsprechend zu leben (alles 185).

IV. Ausblick: Die Erforschung des mk Jüngerunverständnisses im Methodenpluralismus der Postmoderne

Im Laufe der 70er- und 80er-Jahre wächst die Unzufriedenheit mit den Methoden der redaktionsgeschichtlichen Forschung, was zu einem nicht geringen Maß an den wenig konsensfähigen Resultaten in Bezug auf das MkEv liegt. In einer methodenkritischen Studie demonstriert C. Clifton Black am Beispiel der Jünger im MkEv die Fragwürdigkeit der Objektivität redaktionskritischer Methoden, indem er die Argumentationen von Meye, Weeden und Best einer Analyse unterzieht, die, wie wir schon sahen, unter Berufung auf redaktionskritische Methoden alle zu völlig unterschiedlichen Ergebnissen gelangten.⁶⁸¹

Während einige Forscher in den 70er-Jahren das Problem noch in einer überzogenen Einschätzung der redaktionellen Tätigkeit und schriftstellerischen Fähigkeiten des Evangelisten erblicken und so zu einer restriktiver gehandhabten Redaktionskritik mahnen⁶⁸², bemängeln andere an der Redaktionsgeschichte gerade, dass sie die Kreativität der Evangelisten noch unterschätzt und ihre Eigenschaft als Autoren verkannt habe. An der Beliebtheit der narrativen Exegese in den darauffolgenden Jahren lässt sich erkennen, dass sich diejenigen, die in den Evangelisten relativ frei gestaltende Autoren sehen, im Großen und Ganzen durchgesetzt haben. Dass es sich beim MkEv um eine bewusst gestaltete, einheitliche Erzählung handele, die sich mit den Mitteln der säkularen Literatur- und Sprachwissenschaft gewinnbringend analysieren lasse, wird seit den 80er-Jahren zur Meinung der Mehrheit in der Exegese. Dabei wird das historische Paradigma von dem literaturwissenschaftlichen nicht völlig verdrängt; sondern das literaturwissenschaftliche wird dem historischen in der Regel vorgeschaltet: Primat der Synchronie vor der Diachronie lautet die methodische Devise. Das genaue Verhältnis von synchroner und diachroner Textanalyse und ihren Ergebnissen bleibt vielerorts allerdings unklar. Jedenfalls gewinnen Methoden, die teilweise der allgemeinen Literatur- und Sprachwissenschaften oder auch anderer Disziplinen wie der Soziologie entlehnt sind, gegenüber dem klassischen Methodenkanon der historisch-kritischen Forschung deutlich an Boden, was zu einer für manche verwirrenden, für andere inspirierenden neuen Vielfalt an methodischen Zugängen zu den Texten der Bibel innerhalb der Wissenschaft führt.

Die Darstellung der Geschichte der Erforschung des Jüngerunverständnisses soll hier beschlossen werden mit dem Beitrag von ROBERT C. TANNEHILL. Sein Aufsatz „The Disciples in Mark: The Function of a Narrative Role“ (1977) stellt eine wichtige Pionierleistung im Bereich der narrativen Bibelexegese dar. Mit ihr tritt auch die Interpretation des Jüngerunverständnisses in eine neue Phase, indem Tannehill anders als die Forscher vor ihm die Rolle der Jünger im MkEv rein synchron, ohne Rückgriff auf mögliche mündliche oder schriftliche Vorstufen des Textes zu bestimmen versucht. Stattdessen schenkt er der

⁶⁸¹ Black, Disciples.

⁶⁸² Vgl. etwa die Meinungen von Pesch, Markusevangelium; Räisänen, Messiasgeheimnis, oder Best, Preservation. Zur Debatte über die Kreativität des Evangelisten siehe die knappe Zusammenfassung bei Telford, Interpretation, 24f.

„narrativen Rhetorik“ (vgl. 389), d. h. der Kommunikation zwischen impliziten Autor und Leser seine besondere Aufmerksamkeit.

Tannehill selbst hat seinen Beitrag als eine Antwort auf Norman Perrins Forderung nach einer allgemeinen literaturwissenschaftlichen Methode für die Interpretation der biblischen Erzähltexte, in der sowohl deren Komposition und Struktur als auch Protagonisten und Plot berücksichtigt würden, verstanden (386). In einem ersten Abschnitt(388–396) legt Tannehill das methodologische Fundament für die im zweiten Abschnitt daran anschließende Textanalyse (396–405). Mk erzähle „a single, unified story“, deren Einheit in erster Linie durch die Beständigkeit der Hauptfigur hergestellt werde, bei der aber auch die Jünger eine kontinuierliche Rolle spielen. Wegen der Kontinuität von Personen und ihren Wesenszügen könne man Entwicklungen beobachten (388). Damit steht dieser Ansatz von vornherein in einem diametralen Gegensatz zur Auffassung Wredes, der behauptet hatte, dass Mk „im Allgemeinen keine innere Folge“ zwischen den einzelnen Perikopen „hergestellt“ habe.⁶⁸³ Tannehill macht darüber hinaus unter Berufung auf Wolfgang Iser's Arbeiten geltend, dass der Leser Verbindungen zwischen den Teilen eines Textes herzustellen suche. Die Szenen in den Evangelien seien „like pen and ink sketches, in which an artist, with only a few strokes, has suggested some forms, relying on the viewer to fill in the rest with his imagination“ (389). Bei der Reduktion der Darstellung auf wenige Details handele es sich um ein Mittel der Betonung (ebd.). Indem Tannehill die Evangelisten mit Künstlern vergleicht, nimmt er somit auch eine völlig andere Beurteilung der gestalterischen Freiheit und literarischen Qualität der Evangelisten vor als die form- und redaktionsgeschichtliche Forschung vor ihm.

Bei der Analyse der Autor-Leser-Kommunikation („narrative rhetoric“) sind es vor allem zwei Aspekte, die Tannehill wiederholt ins Zentrum seiner Untersuchung rückt, nämlich zum einen bewusst gestaltete Hervorhebungen des Autors („selective emphasis“) und zum anderen die Steuerung des Lesers bei der Bewertung von Personen und Handlungen („control of evaluation“) (389f; vgl. 396). Mk verwende als Mittel der Betonung z. B. die Wiederholung, mit der er auch Steigerungen bilde, indem das letzte Glied einer Zweier- oder Dreiersequenz detaillierter und somit besonders hervorgehoben sei (z. B. 8,14–21 gegenüber 6,45–52; 10,33f gegenüber 8,31; 9,31) (390; ebd. FN 15). Bei der Bewertung der Charaktere und Handlungen sei auf verlässliche Bemerkungen („reliable commentaries“) zu achten, wobei der Autor das Siegel der Verlässlichkeit auch auf eine Erzählfigur übertragen könne, was im Fall des MkEv auf Jesus zutrifft. Insofern stelle die Beziehung der Jünger zu Jesus die Grundlage für die Beurteilung der Jünger durch den Leser dar. Daneben spiele auch ihre Beziehung zu anderen Charakteren eine Rolle: Wenn die Jünger etwa den Gegnern Jesu ähneln, impliziere dies eine negative Bewertung der Jünger; oder wenn gewisse Nebencharaktere („minor characters“) handeln, wie eigentlich die Jünger handeln sollten, vergrößere dies für den Leser den Eindruck des Jüngerversagens (391). Während der Leser von positiven Eigenschaften der Charaktere angezogen und von negativen abgestoßen werde, identifiziere er sich am

⁶⁸³ Wrede, Messiasgeheimnis, 132. Obwohl Wrede einräumt, dass gelegentlich „wie 652, 817ff. auf etwas Früheres zurückgegriffen werde“, gelte auch für die „verschiedenen Äußerungen des Jüngerunverstandes[:] Er [=Mk] hat vom einen Punkte seiner Darstellung seiner Darstellung tatsächlich nicht zum andern gedacht“ (ebd.).

unmittelbarsten mit denjenigen Figuren, die seiner Situation am meisten zu entsprechen scheinen. Unter der Voraussetzung, dass die Erstleser des Evangeliums in der Mehrheit Christen waren, dürften sie sich spontan mit denen, die positiv auf Jesus reagieren, verbunden gefühlt haben (392). Mk habe dies antizipiert und von dieser anfänglichen Tendenz Gebrauch gemacht, um durch die Geschichte der Jünger indirekt zu den Lesern sprechen zu können (392f). Dazu verstärkte er zunächst die beim Leser vorausgesetzte positive Sicht der Jünger, und erst anschließend offenbare er ihre unangemessene Reaktion auf Jesus und ihre Konflikte mit ihm. Am Ende präsentiere er sie als „disastrous failures“ (393). Diese überraschend negative Entwicklung erfordere es vom Leser, sich von ihnen zu distanzieren. Aber dennoch bleibe etwas von ihrer ursprünglichen Identifizierung mit diesen Erzählfiguren, denn zwischen den Problemen der Jünger und denen der Erstleser bestünden Gemeinsamkeiten. Mit dieser Spannung bezwecke der Autor, beim Leser Selbstkritik und Umkehr hervorzurufen. Der Leser werde so am Ende der Geschichte zu einer Entscheidung aufgerufen, dem Weg Jesu oder dem der Jünger zu folgen (alles ebd.; vgl. 394–396).

Diese Sicht auf die Darstellung und Funktion der Jünger wird von Tannehill dann im zweiten Hauptteil (396–405) ausführlich entfaltet. Dieser stellt einen kursorischen Gang durch das gesamte MkEv dar, in dem „the principal episodes in the disciples‘ story from the first to the last chapter of Mark“ beschrieben und die sich darin zeigende Entwicklung dargelegt wird (396).

In der Berufungsszene Mk 1,16–20 werde mit dem Ruf in die Nachfolge eine Norm etabliert, anhand derer der Leser das Verhalten der Jünger beurteilen könne. Während die Jünger hier der Aufforderung zur Nachfolge zunächst entsprechen, werde sich dies im Laufe der Geschichte (vor allem in Kap. 14) verändern (ebd.). Das anfänglich positive Verhältnis zwischen Jesus und den Jüngern werde in zwei weiteren Szenen (3,13–19; 6,7–13), die mit der ersten eine Dreier-Serie bilden, weiterentwickelt (396f). Andere Texte in den Anfangskapiteln wie 2,14–28; 3,31–35; und vor allem 4,11f bestätigen die positive Bewertung der Jünger (397); indem die Jünger hier in scharfen Kontrast zu „negative groups“ (398) gesetzt würden. Bis 6,30 bleibe das Porträt der Jünger grundsätzlich positiv. In der Rückschau erkenne man allerdings an drei Punkten, dass von Kap. 4 an die Möglichkeit einer negativen Entwicklung „in the disciples‘ story“ angedeutet werde: (1) 4,1–25 präsentiere das Hören des Wortes als ein Problem: Das Gleichnis 4,3–9 und seine Deutung 4,14–20 machen klar, dass das Wort nicht immer auf guten Boden fällt, und Jesus spricht in 4,21–25 mit Nachdruck über die Bedeutung des Hörens (ebd.). (2) Jesus äußert sich in 4,13 anscheinend kritisch zum Verstehen der Jünger. Mit der anschließenden Erklärung scheint das Problem aber gelöst. Durch den generellen Hinweis auf die private Belehrung der Jünger in 4,34 wird der Leser in dieser Vermutung bestärkt. (3) Bei der Sturmstillung werden die Jünger für ihre Feigheit und Unglauben kritisiert. Zudem scheinen sie Jesus‘ Status nicht zu kennen (4,40f). Dennoch hätte ein Erstleser des MkEv zu diesem Zeitpunkt noch nicht angenommen, dass die Jünger sich in einer anhaltenden, größeren Schwierigkeit befänden (alles ebd.).

Mit der Sturmstillung beginnt gleichzeitig eine zweite Dreier-Serie, nun mit drei Bootszenen, in denen Jesus und die Jünger von der Volksmenge isoliert sind (4,35–41; 6,45–52; 8,14–21) (398f). Die zweite und dritte dieser Szene folgen mehr oder weniger direkt den zwei Speisungen der Volksmenge (6,35–44; 8,1–10) und verweisen auch auf diese zurück (6,52; 8,19f). In 6,52 werde das Verhalten der Jünger durch einen wertenden Kommentar

(„evaluative commentary“) des Erzählers kritisiert. Anschließend wiederhole sich der Zyklus der Ereignisse, wobei das Motiv der Jüngerblindheit betont und zu einem wirkungsvollen Höhepunkt gebracht werde: Während es bei der ersten Speisung nicht überraschend gewesen sei, dass die Jünger zunächst nicht wussten, was zu tun ist (6,37), deute dies bei der Wiederholung (8,4) auf eine widernatürliche Blindheit („perverse blindness“) der Jünger. Auf diese werde dann auch in der dritten Bootszene (8,14–21) eine starke Betonung gelegt. Durch die Anspielungen in 6,52; 8,17 auf 3,5f und in 8,18 auf 4,11f werde gezeigt, dass die Jünger entgegen der Intention Jesu die Blindheit der Außenstehenden und die Herzenshärte der Pharisäer sowie des Herodes (8,15) teilen. Am Ende dieser Dreier-Serie habe sich somit eine klare Verschiebung in der Rolle der Jünger ereignet:

„From a position with Jesus as his followers, the disciples have moved to a position which associates them with Jesus' enemies and the outsiders of 4:11–12.“ (399)

Mit dieser stark negativen Präsentation der Jünger bekämen auch einige der Wundergeschichten den Charakter von Kontrastszenen: Es sei kein Zufall, dass die Sequenz 8,1–21 mit der vorwurfsvollen Frage bezüglich der Unfähigkeit der Jünger zu hören und zu sehen (8,18) von einer Taubstumm- und einer Blindenheilung (7,31–37; 8,22–26) gerahmt werde (400). Der Kontrast zwischen 8,22–26 und 8,18 sei sogar deutlicher als die Verbindung zwischen 8,22–26 und dem Messiasbekenntnis (8,29). Die Jüngerblindheit und -taubheit werde durch die Wunder umso schärfer in Szene gesetzt, gleichzeitig gäben die Wunder dem Leser aber indirekt das Versprechen, dass Jesus in der Lage ist, trotz dieser Blindheit, in die der Leser auch selbst verstrickt sei, wahre Nachfolge(rschaft) („discipleship“) zu kreieren (400). Vermutlich sei die Heilung des blinden Bartimäus in 10,46–52 als dritte Szene einer weiteren Dreier-Serie 7,31–37; 8,22–26; 10,46–52 zu begreifen, in der das Thema der Nachfolge in 10,52 ebenfalls aufgegriffen werde (ebd.).

Nach 8,21 erwarte der Leser eine Lösung des Problems der Jünger. Über die Natur dieses Problems gebe die Erzählung dem Leser allerdings verschiedenartige Hinweise: Einerseits deuten die Bootsszenen auf Furcht, Mangel an Vertrauen und ängstlicher Selbstbezogenheit bei den Jüngern, andererseits werde in der Erzählung auch die Frage nach der Identität Jesu (4,41; vgl. 6,14–16 und die Ausrufe der Dämonen) aufgeworfen. In Bezug auf letzteres herrsche eine ironische Distanz zwischen dem Leser und den Jüngern, weil der Leser weiß, was die Jünger nicht wissen. Jedoch erfahre der Leser im Anschluss an das korrekte Bekenntnis des Petrus, dass das Problem damit nicht gelöst ist. Vielmehr löst die Belehrung über die Rolle, die Jesus für sich gewählt hat als auch diejenige, die er seinen Jüngern zgedacht hat – nämlich im Leiden zu folgen und Diener zu werden – dieselben Reaktionen der Angst und Selbstbezogenheit aus, die sie in den Bootsszenen widerspiegeln (alles 400).

Diese Belehrung ergeht in 8,34–38; 9,33–37; 10,35–45 jeweils im Anschluss an eine der drei Leidensankündigungen und den entsprechenden Jüngerreaktionen von Widerstand (8,32f), Furcht und Unverständnis (9,32; 10,32) sowie einem Verhalten der Jünger, das dem Jesu entgegengesetzt ist (9,33f; 10,35ff). Dabei nehme die Jüngerfurcht und -selbstbezogenheit nun die spezifischere Form der Leidensscheue und des Statusstrebens an, wodurch vermutlich

aktuelle Gemeindeprobleme (Verfolgung; Machtsreben) reflektiert würden (alles 400).⁶⁸⁴ Dass sich die Belehrung nicht nur an die ersten Jünger, sondern auch an den Leser richte, werde ferner durch die betonte Stellung und Offenheit der Jüngerschaftsbelehrung (keine unmittelbare Jüngerreaktion nach 10,45) sowie ihrem grundsätzlichen Charakter nahegelegt (401).

Zusätzlich komme es im Abschnitt 8,31–10,45 auch außerhalb des Schemas Leidensankündigung – Jüngerreaktion – Belehrung in 9,14–29; 9,38–40; 10,13–16 und 10,23–31 zu Spannungen zwischen Jesus und den Jüngern. Darin treten noch weitere Probleme der Jünger zu Tage, die Tannehill teilweise, aber nicht ausschließlich mit den bereits identifizierten Problemen der Leidensscheue und des Statusstrebens in Verbindung bringt (ebd.). Die Darstellung bewirke, dass der Leser zwischen der Haltung Jesu und derjenigen der Jünger wählen müsse:

„The reader must choose between the attitudes of Jesus and those of the disciples. It is clear how the choice should go according to the values of the author. But the difficulty of Jesus’ demands reminds the reader that in many ways he is like the disciples.” (402)

In Kap. 14 kommt die Geschichte der Jünger dann zu ihrem katastrophalen Abschluss. Dadurch dass sowohl Judas’ Verrat, die Flucht der übrigen Jünger und die Verleugnung durch Petrus allesamt von Jesus vorhergesagt wurden, erhalten diese Ereignisse eine zusätzliche Betonung. Zudem verstärken Form und Umstände der Vorhersagen die negative Bewertung der Jüngerhandlungen (14,21.31). Indem Mk zudem die Endzeitrede mit der Mahnung zu wachen (13,33–37) bewusst vor die Passionserzählung gesetzt habe, hebe er auch ihr Versagen in Gethsemane hervor. Hernach weiß der Leser kraft der Autorität der Worte Jesu bereits, wie die Geschichte trotz der gegenteiligen Versprechungen der Jünger ausgehen wird, doch schmälere dies nicht sein „emotional involvement“, sondern erwecke vielmehr „emotions of tragedy“ (alles ebd.). Indem Jesu Verhör vor dem Synhedrion durch 14,54.66–72 gerahmt wird, werde Petri Verleugnung zudem in einen Kontrast mit Jesu furchtloser Offenbarung (14,62) gesetzt. Die Verleugnungsszene selbst fördere mit der Erwähnung an sich unnötiger Details wie der Dreimaligkeit der Leugnung, die den Kampf des Petrus, den Anschuldigungen zu entkommen, inszeniere, gleichzeitig sowohl die Sympathie des Lesers mit Petrus als auch eine betont negative Wertung seiner Tat (403).

In gewisser Hinsicht ist die Geschichte der Jünger mit 14,72 zu Ende, denn anschließend werden von ihnen keine Handlungen mehr berichtet. Der Leser, der in den Jüngern anfänglich ein Bild seines eigenen Glaubens gesehen habe, müsse nun versuchen, sich von ihnen zu lösen, und einen Weg wählen, der im Gegensatz zu dem ihren stehe. Dabei sei die Möglichkeit zu einem solch alternativen Weg im Text selbst gegeben. Denn in einer anderen Hinsicht sei die Geschichte der Jünger nicht zu Ende, da die Erzählung Elemente enthalte, die ihre Zukunft offen lasse: In 14,28 und 16,7 werde von Jesus und dem „jungen Mann“ am

⁶⁸⁴ An dieser Stelle erinnert Tannehills Auslegung stark an die früherer Vertreter der kreuzestheologischen Interpretation. Vgl. z. B. J. Schreiber, *Theologie*, 197f, der ebenfalls schon behauptet hatte, dass in der zweiten Hälfte des MkEv der Inhalt des Unverständnisses als Leidensscheue und Machtstreben offenbart werde (siehe oben).

Grab ein Treffen zwischen Jesus und den Jüngern angekündigt (ebd.). Die Verbindung zwischen 14,27 und 28 (ἀλλὰ) deute darauf hin, dass dieses Treffen ein Gegenmittel („remedy“) zu ihrer „Zerstreuung“ (V.27) sein könnte und eine Wiederherstellung ihrer Beziehung möglich ist (403f). Dies bleibt für den Leser aber nur eine Möglichkeit, da ihm nicht erzählt wird, ob sich die Jünger tatsächlich ändern werden. Es sei nicht klar, wie sich die Geschichte nach dem Versagen der Frauen, die Botschaft zu verkünden (16,8), weiterentwickelt. In ihrem Verhalten finde sich der feige Ungehorsam („cowardly disobedience“), der zuvor die Jünger charakterisiert habe, wieder. Dieses Problem ist also nicht einfach mit der Auferstehung verschwunden. Zudem könnten die Jünger aufgrund des Schweigens der Frauen nur unzureichend über die Notwendigkeit und Möglichkeit eines Neuanfangs aufgeklärt sein. Tannehill folgert aus dieser Spannung:

„A positive development is indicated but negative possibilities are also suggested. The Gospel is open ended, for the outcome of the story depends on decisions which the church, including the reader, must still make.“ (404)

Im Wesentlichen dasselbe Bild über die Zukunft der Jünger entdeckt Tannehill auch in der Endzeitrede (Kap. 13):

„The discourse assumes a restored relationship but also recognizes the continuing possibility of failure. [...] The story is not over. It continues into the time of the reader, and the author anticipates that each reader will decide how it comes out for himself.“ (ebd.)

Darüber hinaus deutet der Autor den Leser auch auf die Möglichkeit einer Alternative zum Versagen der Jünger durch sehr kurze Bezugnahmen auf Kontrastfiguren hin. *Minor characters* wie Bartimäus, der Jesus auf dem Weg zum Kreuz folgt (10,52), die Frau, die Jesus salbt (14,7f), Simon von Kyrene, der das Kreuz trägt (15,21), der Zenturio am Kreuz, der ein Glaubensbekenntnis ablegt (15,39), sowie Josef von Arimathäa, der sich um Jesu Begräbnis kümmert (15,43–46) – sie alle ersetzen die Jünger in den Rollen, in denen diese versagt haben (404f). Sie erscheinen jeweils nur so kurz, dass sie die Hauptaufmerksamkeit des Lesers nicht von Jesus und seinen Jüngern abziehen, und dennoch weisen sie auf den Weg hin, der in Kontrast zum Versagen der Jünger steht (404f).

Auf diese Weise deutet Tannehill die Darstellung der Rolle der Jünger im MkEv als indirekte Kommunikation mit dem Leser:

„The purpose of the author and the response which he anticipates from the reader begin to come clear when we consider the author’s shaping of the disciples’ role as indirect communication with the reader. The author assumes that there are essential similarities between the disciples and his anticipated readers, so that what he reveals about the disciples may become a revelation about the readers and so enable them to change.“ (405)

Die Terminologie, die Tannehill eingangs dieses Zitats verwendet, verweist im Übrigen auf die methodologische Nähe seines narratologischen Ansatzes zum *reader-response-criticism*.⁶⁸⁵

Mit der Hypothese, dass der Leser sich anfänglich mit den Jüngern identifiziere und ihre Schwierigkeiten zumindest zum Teil auch seine eigenen seien, stellt sich Tannehill bewusst in einen Gegensatz zu einer offenbarungsgeschichtlichen Auslegung des Jüngerunverständnisses im Gefolge von Wrede, die in den Schwierigkeiten der Jünger nur den Leser nicht betreffende Ereignisse der Vergangenheit erblicke. Die Passion löse nicht das Problem der Nachfolge, sondern stelle es gerade erst in seiner schärfsten Form. Die Forderungen, das Kreuz auf sich zu nehmen und Diener aller zu werden, verschwänden weder mit Ostern noch würden sie von da an leicht erfüllbar. Darüber hinaus sei die Blindheit der Jünger ja schon in der ersten Hälfte des Evangeliums mit „fear, lack of trust, and anxious self-concern (see 4:40–41, 6:49–52, 8:14–18)“ verbunden (alles 393).

An dieser Stelle zeigt sich ein grundlegender Unterschied zwischen Tannehill und der offenbarungsgeschichtlichen Interpretation in Bezug auf das Jüngerunverständnis im engeren Sinne: Die offenbarungsgeschichtliche Sicht betrachtet das Jüngerunverständnis als Kehrseite zur späteren Jüngererkenntnis (und damit tendenziell als einen intellektuell-kognitiven Mangel), Tannehill hingegen bezeichnet das Unverständnis in der Regel als Blindheit und subsumiert dieses unter die Themen „Furcht“ und „ängstliche Selbstbezogenheit“, die wiederum als „Leidensscheue“ und „Statusstreben“ das Versagen der Jünger in der zweiten Hälfte des Evangeliums bestimmen. An der offenbarungsgeschichtlichen Position kann man kritisieren, dass sie das Jüngerunverständnis zu isoliert von den anderen Jüngerreaktionen interpretiert, an Tannehill hingegen lässt sich die Frage richten, ob er dem Umstand, dass Mk die Rede von der Blindheit und Furcht der Jünger regelmäßig mit ihrem Nichtverstehen verbunden hat, genügend Rechnung trägt. Weist nicht z. B. die Furcht der Jünger, Jesus zu fragen, in 9,32 darauf hin, dass das Unverständnis der Leidens- und Auferstehungsankündigung mit einer Erklärung durch Jesu hätte behoben werden können? Handelt es sich bei diesem Unverständnis und dieser Furcht wirklich nur um einen Ausdruck ängstlicher Selbstbezogenheit, welche im Anschluss als „fear of suffering“ und „desire for status“ spezifiziert wird (vgl. 400)? Damit hängt zusammen, dass der Aspekt des Leidens möglicherweise überbetont wird. Dass die Jünger z. B. auch nicht wissen, was Jesus mit der Totenaufstehung gemeint hat (9,9f), wird von Tannehill – wie von manchem Vertreter einer kreuzestheologischen Interpretation – übersehen.

Außer gegen die offenbarungsgeschichtliche Interpretation grenzt Tannehill sich auch gegen die polemische Auslegung, vor allem in der von Weeden gebotenen Gestalt, ab, weil diese nicht die positiven Aspekte der mk Jüngerdarstellung angemessen erkläre (393f). Stattdessen sei anzunehmen,

„that the author has undertaken the more subtle task of speaking through story to his friends about the glory of their calling and the grave dangers of failure to which they are largely

⁶⁸⁵ Von „the reader’s response“ ist auch ebd., 396 die Rede. Vgl. ferner die wiederholten Bezugnahmen auf Wolfgang Iser’s „Der implizite Leser“ (389 FN 9; 395f).

blind“ (394).

Nicht Polemik nach außen, sondern Paränese nach innen sei also die Funktion der Jüngercharakterisierung im MkEv. Tannehill kann somit als ein klassischer Vertreter einer paränetischen Auslegung des Jüngerunverständnisses gelten. Diese paränetische Deutung ist allerdings zu unterscheiden von allen früheren Auslegungen, die ebenfalls paränetische Gesichtspunkte in der Interpretation des Jüngerunverständnisses einbrachten, da Tannehill – abgesehen von Eduard Schweizer – der einzige ist, der ohne jede Abschwächung die Jüngerblindheit in 6,52; 8,17f mit derjenigen der Gegner Jesu (vgl. 3,6; 4,12) identifizieren kann, ohne dies als Ausdruck einer Polemik gegen die Jünger zu interpretieren. Tannehills Position ist somit deutlich abzugrenzen von Auslegungen wie der pädagogischen oder der Offenbarung-in-Stufen-Interpretation, in denen ein Fortschritt in der Jüngererkenntnis angenommen wird, auch wenn deren Vertreter dann teilweise ebenfalls paränetische Motive in der Jüngerdarstellung geltend machen (siehe z. B. Minette de Tillesse; Focant). Anders als viele Interpreten vor ihm schwächt Tannehill die als „negativ“ interpretierten Aspekte der Jüngerdarstellung nicht mit Hinweis auf die „positiven“ ab. Stattdessen versucht er, beiden ihr volles Recht zu geben, indem er eine Entwicklung in der Beziehung zwischen Jesus und den Jüngern von „concord to expanding and intensifying conflict“ (405) und somit von einer positiven zu einer negativen Bewertung der Jünger konstatiert.

Teil E

Ertrag

Die wesentlichen Ergebnisse sollen hier noch einmal zusammengefasst und teilweise weitergeführt werden:

Grundsätzliches

1. „Jüngerunverständnis“ ist kein quellensprachlicher Begriff. Er wurde in der deutschsprachigen Forschung erst seit Ende der 30er-Jahre des vergangenen Jahrhunderts zum Fachterminus für ein literarisches Phänomen, das aber auch vorher schon unter verschiedenen Umschreibungen (verbale Paraphrasierungen sowie Begriffe wie „Verständnislosigkeit der Jünger“, „Jüngerunverstand“ u. ä.) diskutiert wurde.
2. Bei der Verweisfunktion des Begriffs „Jüngerunverständnis“ und ähnlicher Umschreibungen auf ein literarisches Phänomen handelt es sich um die extensionale Denotation dieser Ausdrücke. Die intensionale Referenz des Begriffs „Jüngerunverständnis“ hingegen wurde in der Forschung bislang nicht kritisch reflektiert. Entsprechend kursieren in der Literatur verschiedene Verwendungsweisen von „Jüngerunverständnis“. Idealtypisch lassen sich in diesem Zusammenhang drei Verständnisse von „Unverständnis“ unterscheiden: Ein enges Verständnis, das nur ein faktisches *Nichtverstehen* von Jüngern als Beleg für Jüngerunverständnis wertet, ein etwas weiteres Verständnis, das auch ähnliche kognitive Phänomene wie *Nichtwissen*, *Nichterkennen* und *Missverstehen* zum Unverständnis zählt und ein weites Verständnis, bei dem „Jüngerunverständnis“ als eine Art Chiffre für jedes mögliche Defizit der Jünger (also z. B. auch *Unglaube*, *Furcht*, *Versagen*) fungieren kann.
3. Den unterschiedlichen intensionalen Denotationen entsprechen unterschiedliche Umfangsbestimmungen der extensionalen Referenz (sprich: Belege). In Bezug auf das MkEv lassen sich hier ein minimaler, ein Standard- und ein maximaler Ansatz unterscheiden. Infolge von letzterem wurden von Exegeten im Untersuchungszeitraum bis 1977 Texte aus nicht weniger als 25 verschiedenen Perikopen des MkEv genannt, die nach Meinung von mindestens vier Autoren ein Jüngerunverständnis enthalten.
4. Zusätzlich zur notwendigen Klärung der jeweils vorgenommenen intensionalen Denotation des Begriffs „Jüngerunverständnis“ ist bei der Bestimmung einschlägiger Belegstellen die Unterscheidung von expliziten und nichtexpliziten Jüngerunverständnis-Texten zu beachten. Denn bei expliziten Belegen wird ein Jüngerunverständnis ausdrücklich thematisiert, während ein Jüngerunverständnis an den übrigen Stellen nur hypothetisch durch interpretative Mitarbeit erschlossen werden kann.

Markusevangelium

5. Legt man ein enges Verständnis von „Unverständnis“ (im Sinne von Nichtverstehen) zu Grunde, dann enthält Mk in 4,13; 6,52; 7,18; 8,17.21; 9,32 und 14,68 eine explizite Thematisierung von Jüngerunverständnis. Über die Faktizität des Unverständnisses auf der Erzählebene ist damit aber noch nichts gesagt, denn bei 14,68 handelt es sich um ein vorgetäushtes Unverständnis einer in ihrer Rede unzuverlässigen Erzählfigur (Petrus). In 4,13; 7,18 und 8,17 wird das Unverständnis durch eine andere Erzählfigur (Jesus) jeweils in Form einer rhetorischen Doppelfrage (einfache Frage in 8,21) thematisiert. In diesem Fall ist aber aufgrund des Kontextes, der Form der rhetorischen Frage und der Zuverlässigkeit der Erzählfigur von einem faktischen Unverständnis auszugehen – ebenso wie bei den Erzählerkommentaren in 6,52; 9,32.

6. Aufgrund der in ihnen verwendeten Terminologie besteht bei den expliziten Jüngerunverständnis-Belegen zwischen 6,52; 7,18; und 8,17.21 eine besonders enge Kohäsion. Durch die Form des Unverständnis-Tadels in rhetorischer Frage sowie der Terminologie im Kontext besteht aber auch zwischen 4,13; 7,18 und 8,17ff eine enge Kohäsion. Diese formalen Querbezüge zwischen diesen vier Stellen müssen in der Interpretation des Jüngerunverständnisses im Markusevangelium beachtet werden.

7. Da die terminologisch miteinander verbundenen Verse 6,52; 7,18 und 8,17.21, in denen die Jünger besonders scharf getadelt werden, allesamt in die große lukanische Lücke (Mk 6,45-8,26) fallen, sollte in zukünftigen Untersuchungen stärker als bisher mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass diese Belege von einem Bearbeiter einer früheren Version des MkEv stammen. Jedenfalls besteht bei diesen Versen ein höherer Grad an Wahrscheinlichkeit, dass es sich um redaktionelle (oder spätere) Bildungen handelt als bei 4,13 und 9,32, bei denen eine traditionelle Herkunft (oder ein geringeres Maß an mk Aktivität in der Überarbeitung) zumindest möglich erscheint.

8. Inhaltlich weisen die expliziten Jüngerunverständnis-Belege auf mindestens drei zu unterscheidende Unverständnismotive hin: ein Gleichnisunverständnis (4,13; 7,18), ein Brote-Unverständnis (6,52; 8,17ff) und ein Passions- und Auferstehungsunverständnis (9,32). Von den potentiell impliziten Belegstellen lassen sich eine Reihe Texte aus der zweiten Hälfte des Evangeliums recht zwanglos dem Passions- und Auferstehungsunverständnis zuordnen (8,32; 9,10; 10,32, 10,37f; 14,40; 14,50; 16,8). Ansonsten lässt sich eine Verbindung der möglichen Jüngerunverständnis-Belege mit den expliziten Jüngerunverständnis-Gruppen nicht auf den ersten Blick herstellen. Auch das Verhältnis von Gleichnis-, Brote und Passionsunverständnis untereinander zu bestimmen bedarf intensiver interpretativer Arbeit. Ob demgegenüber ein mögliches „Personunverständnis“ der Identität Jesu (vgl. den potentiell impliziten Unverständnis-Beleg 4,41) im Sinne des Autors überhaupt existiert und wenn ja, ob dieses der Schlüssel zum Verständnis des Broteunverständnisses oder gar aller Unverständnisse im MkEv ist, lässt sich aus dem erhobenen Textbefund zum Jüngerunverständnis selbst nicht direkt ablesen und kann ebenfalls nur durch eine weiterführende Interpretation der Texte plausibilisiert werden.

9. Entsprechendes gilt für die Annahme eines einheitlichen „Jüngerunverständnis-Motivs“: Dass sämtliche Unverständnis-Texte des MkEv einen gemeinsamen Inhalt oder eine gemeinsame Funktion besitzen, darf nicht a priori vorausgesetzt werden, sondern kann erst durch nachvollziehbare interpretative Operationen plausibel gemacht werden.

Evangelien (allgemein)

10. Jüngerunverständnis begegnet aber nicht nur im Markusevangelium, sondern in allen vier kanonischen Evangelien und darüber hinaus auch in außerkanonischen Evangelien und verwandter urchristlicher Literatur. Insofern kann man beim Jüngerunverständnis von einem für die Gattung Evangelium typischen, vielleicht sogar konstitutiven Motiv sprechen.

Die synoptischen Evangelien

11. Innerhalb der synoptischen Evangelien begegnet das Jüngerunverständnis besonders auffällig und häufig im MkEv. Aber auch in Mt und Lk finden sich explizite Belege von Jüngerunverständnis im Sinne eines Nichtverstehens von Jüngern. Dabei zeigt sich im synoptischen Vergleich eine für die beiden Seitenevangelien charakteristische Verteilung: Das

MtEv enthält ausdrückliches Nichtverstehen nur in Form des Unverständnistadels in Frageform aus dem Mund Jesu (Mt 15,16f; 16,9.11), das LkEv hingegen den Unverständnistadel in Form einer Invektive (Lk 24,25) sowie im Erzählerkommentar (Lk 9,45; 18,34), nicht aber den Unverständnistadel in Frageform.

12. Während Mt und Lk somit keine gemeinsamen expliziten Jüngerunverständnis-Belege aufweisen, bestehen bei beiden Überschneidungen mit Mk (bei Mt vollständig, bei Lk partiell). Die Belege bei Mk bilden also die Mitte zwischen denen des Mt und des Lk. Dieser Befund lässt sich in verschiedene Modelle zum literarischen Verhältnis der synoptischen Evangelien einlesen, so auch in die allgemein anerkannte Zwei-Quellen-Theorie, die im weiteren Verlauf der Untersuchung vorausgesetzt wird.

13. Unter der Prämisse, dass Mt und Lk von Mk literarisch abhängig sind, sind frühe, aus den ersten Jahren der Rezeption des MkEv stammende Quellen für eine direkte Rezeption und Transformation des mk Jüngerunverständnisses vorhanden. Denn sowohl Mt als auch Lk übernehmen einzelne der mk Belege, fügen diese aber in einen neuen interpretativen Rahmen, so dass das Unverständnis minimiert (Mt) oder zeitlich begrenzt (Mt, Lk; auch Jh) wird.

Matthäus

14. Mt minimiert das Jüngerunverständnis, indem er es auf zwei Fälle beschränkt, in denen die Jünger ein „Gleichnis“ (15,15) bzw. eine metaphorische Redeweise (16,6) nicht direkt verstehen. Nach der Deutung (15,17ff) bzw. Hinweisen, die Jesus ihnen gibt (16,9–11), wird vorausgesetzt oder sogar ausdrücklich gesagt (16,12; vgl. 17,13), dass die Jünger daraufhin verstanden haben. Das Gesamtbild, das Mt dadurch von den Jüngern zeichnet, ist eins, das diese grundsätzlich als „Verstehende“ charakterisiert; nur gelegentlich benötigen sie eine Hilfe von Jesus, um dann aber sofort zu verstehen.

15. Mt hat in seiner Bearbeitung des Mk zwischen Unverständnis und Unglauben unterschieden. Das geht daraus hervor, dass er das Nichtverstehen prinzipiell ins Gegenteil verkehrt, während er den Unglauben zu einem „Wenigglauben“ (ὀλιγοπιστία) 8,26; 17,20; vgl. 14,31; 16,8 abschwächt. Letzteres verbindet er 14,31 redaktionell mit dem Motiv des Zweifels.

16. Für die Rezeptionsgeschichte der Jüngerunverständnis-Texte erweist sich die Redaktion des Mt als ein Glücksfall, da von seinem *Gebrauch* der Texte des MkEv mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf dessen *Interpretation* geschlossen werden kann: Unter der Voraussetzung, dass Mt Mk 6,52 ins genaue Gegenteil verkehrt hat, kann man vermuten, dass es nach Meinung des Mt genau das, was die Jünger in Mt 14,33 bekennen, war, was die Jünger nach Mk „bei den Broten“ hätten verstehen sollen: die Identität Jesu als Sohn Gottes. Mt wäre somit ein sehr früher, zeitnaher Zeuge für eine Interpretation des „Brote“-Unverständnisses im Sinne eines Personunverständnisses (vgl. Mk 4,41). Das beweist zwar nichts in Bezug auf die Intention des Mk, zeigt aber, dass eine solche Interpretation des MkEv schon im 1. Jh. vermutlich vorlag.

17. Noch an einer weiteren Stelle kann man durch einen redaktionellen Zusatz auf die mt Interpretation des Mk schließen: Durch den Zusatz ὀλιγόπιστοι in Mt 16,8 gegenüber Mk 8,16 gibt Mt zu erkennen, dass er die Gedanken der Jünger als eine Form von „Wenigglauben“ interpretiert hat, und dass heißt angesichts von Mt 6,30f wohl: als unnötige Sorge um Nahrung. Die Redaktion von Mt 16,9f gegenüber Mk 8,19f bestätigt, dass Mt den

Hinweis auf die Reste bei den Speisungen als Hinweis auf den Überfluss und somit auf die Unnötigkeit, sich Sorgen zu machen, interpretierte: Nicht mehr auf den konkreten Zahlen, sondern darauf, dass es viel war. liegt die Betonung. Natürlich lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, ob Mt diese Interpretation auch für diejenige hielt, die der Intention seiner Vorlage entsprach, ob es sich also um eine Interpretation im strengen Sinne oder um eine bewusste Veränderung des Sinns handelte.

Lukas

18. Die Bearbeitung des MkEv durch Lk zeigt, dass auch er das mk Jüngerunverständnis rezipiert und transformiert hat, letzteres allerdings in eine ganz andere Richtung als Mt: Lk konzentriert das explizite Jüngerunverständnis auf die Leidens- und Auferstehungsweissagungen hin und weitete dieses gegenüber Mk sogar noch aus (vgl. Lk 9,45 mit Mk 9,45; Lk 18,34 redaktionelle Neubildung). Dabei interpretiert er dieses Nichtverstehen als ein Nichtverstehen-Müssen (vgl. in Lk 9,45 καὶ ἦν παρακεκαλυμμένον ἅπ' αὐτῶν ἵνα μὴ αἴσθωνται αὐτό). Der Sinn der Weissagung war ihnen aufgrund höherer Fügung verborgen. In Lk 24,45 wird den Jüngern „der Verstand geöffnet, die Schriften zu verstehen“. Anders als Mt konnte Lk dem Nichtverstehen der Jünger im MkEv also zumindest in Bezug auf die Passion und Auferstehung auch theologisch etwas abgewinnen. Er stellt das Passionsunverständnis dabei in den Kontext eines Nichtverstehen-Können dessen, was die Schriften über Christus geweissagt hatten (Lk 24,25–27.44f). Dieses Schriftunverständnis habe wie ein Verhängnis über den Jüngern gelegen (vgl. Lk 9,45; 18,34), welches erst durch das Öffnen ihres Verstands in Lk 24,45 hinweggenommen wurde.

19. Weil die Jünger im Anschluss an Lk 24,45 aber immer noch nicht alles verstehen, was die Schriften nach Lk 24,46f über den Christus sagen (vgl. Lk 24,47 mit Act 1,6; 10,34; 11,18), ist diese Öffnung des Verstands wohl als die Beendigung des Nichtverstehen-Müssens und nicht automatisch auch als die Beendigung des faktischen Nichtverstehens zu interpretieren. Zwar endet in Lk 24,45 das christologische Passions- und Auferstehungsunverständnis, es beginnt nun aber das partikularistische Missionsunverständnis, das für Petrus und die Jerusalemer Gemeinde erst durch ein weiteres göttliches Eingreifen in Act 10f endet. Falls Lk die Fortsetzung des Jüngerunverständnisses in Act in veränderter Form trotz Lk 24,45 beabsichtigt hat, dann kann man sogar sagen, dass Lk das Jüngerunverständnis, welches er als Passions- und Auferstehungsunverständnis im MkEv vorfand und zu einem Schriftunverständnis ausgeweitet hat, u. a. benutzt hat, um Kohärenz zwischen den beiden Teilen seines Doppelwerks zu stiften.

20. Über das Lk Verständnis des mk Brotunverständnisses lässt sich trotz der großen Lk Lücke (Mk 6,45–8,26) auch etwas sagen: Auffällig ist, dass Lk die Speisung der 5000 mit zwei Perikopen gerahmt hat, die das Thema der Identität Jesu ansprechen (9,7–9.18–20). Da zudem Querverbindungen zwischen 9,10–22 und der Emmausepisode 24,13–35 bestehen, liegt es nahe, dass Lk eine Verbindung zwischen der Brotvermehrung und der christologischen Erkenntnis der Jünger herstellen wollte. Faktisch hat er somit Mk 6,52 in sein Gegenteil verkehrt – ob er den Vers kannte oder nicht. Denn nach Lk erkennen die Jünger etwas ganz entscheidendes „über den Broten“. Mit der Umkehrung von Mk 6,52 trifft sich Lk also mit Mt (siehe oben Punkt 16), obgleich sich beide dazu völlig unterschiedlicher Mittel bedienten. Unabhängig voneinander betrachteten beide die Erkenntnis der Identität Jesu (als Messias Lk 9,20 bzw. als Gottessohn Mt 14,33) als naheliegende Konsequenz aus

der Speisung der 5000 (Lk) bzw. dem Seewandel (Mt). Falls Lk Mk 6,45–8,26 kannte, hätte er das mk Broteunverständnis somit als ein Nichtverstehen der Identität Jesu gedeutet.

Johannes

21. Auch Jh kennt ein Unverständnis der Jünger. Allerdings unterscheidet er ihr Nichtverstehen terminologisch nicht vom „Nichtwissen“ oder „Nichterkennen“. Zumindest in 13,7 und 16,18 und möglicherweise auch in 12,16; 13,28 und 20,9 verwendet er οἶδα bzw. γινώσκω allerdings in der Bedeutung „verstehen“, so dass auch hier von expliziten Jüngerunverständnis-Belegen gesprochen werden kann. Zwischen den (potentiell) expliziten Jüngerunverständnis-Belegen des Jh und denen der Synoptiker bestehen allerdings keine Überschneidungen. Wohl ist dies aber zwischen einigen der impliziten Jüngerunverständnis-Belege (im weitesten Sinne) der Fall: bei der Speisung der 5000, dem Seewandel und in der Passionserzählung. Eine noch allgemeinere Parallele zwischen Jh und Mk ist, dass beide auch „Missverständnisse“ von Jüngern berichten (mindestens in Jh 4,32–34; 11,11–13.14–16; vgl. Mk 5,31; 8,16). Eine literarische Abhängigkeit ist denkbar, aber nicht ohne Weiteres beweisbar.

22. Typisch für die expliziten Jüngerunverständnis-Belege des Jh sind Verweise auf das spätere Verstehen (13,7), Erinnern (12,16; vgl. 2,22; 14,26) oder Erkennen (vgl. 14,20), wodurch das berichtete Nichtverstehen relativiert wird. Insofern lässt auch Jh wie Mt und Lk letztendlich beim Leser keine Zweifel aufkommen, dass die Jünger nach der Auferstehung (2,22; vgl. 12,16) die tiefere Bedeutung der Worte und Taten Jesu verstanden haben (vgl. 13,7.28; 16,18ff; 20,9).

23. Ein weiteres Kennzeichen bei Jh ist, dass er das Nichtverstehen der Jünger mehrfach mit einem vorösterlichen Nichtverstehen der „Schrift“ (12,16; 20,9; vgl. 2,17.22) in Verbindung bringt. Dies stellt eine auffällige Parallele zu Lk dar, dessen Interpretation des Jünger-Passions- und Auferstehungsunverständnisses als ein vorösterliches Schriftunverständnis (vgl. Lk 24,25f.45f) Jh in 20,9 Jh wohl teilt. Falls Jh Lk kannte, könnte er die Idee des vorösterlichen Schriftunverständnisses der Jünger von Lk übernommen und auf andere Situationen wie der Tempelreinigung (2,17.22) und dem Einzug in Jerusalem (12,14ff) übertragen haben.

24. Andererseits unterscheidet sich Jh von Lk darin, wie er sich die Auflösung dieses Unverständnis vorgestellt hat: Nicht das Öffnen des Verstands durch den Auferstandenen, sondern die nachösterliche Erinnerung durch den Beistand des Parakleten bewirkt nach Jh das Verstehen vormals unverständener Dinge.

Neutestamentliche Briefliteratur / Apostolische Väter

25. Im Gegensatz zu den narrativen Texten schweigen die frühchristlichen argumentativen Texte (neutestamentliche Briefliteratur, apostolische Väter) völlig zum Jüngerunverständnis – und zwar im engeren wie im weitesten Sinne: Selbst die Verleugnung durch Petrus wird in der Literatur vor 135 n. Chr. außerhalb der Evangelien nicht thematisiert.

26. Allerdings gab es vor 135 im Bereich des paulinischen und heidenchristlichen Christentums (Barnabasbrief) eine Tendenz, die Sündhaftigkeit der Apostel zum Zeitpunkt ihrer Erwählung hervorzuheben. Die Zeit der Jünger mit dem irdischen Jesus kommt in Barn 5,9 hierbei nicht in den Blick. Andererseits wird von den Aposteln ausgesagt, dass sie zum

Zeitpunkt des Beginns ihrer Missionstätigkeit mit der vollen Gewissheit (πληροφορία) des Heiligen Geistes auszogen (1. Clem 42,3). Sündhaftigkeit zum Zeitpunkt der Erwählung und Gewissheit des Heiligen Geistes zum Beginn ihrer nachösterlichen Missionstätigkeit bilden somit die Eckpunkte, innerhalb derer die vorösterliche Jüngerexistenz eingelesen werden konnte.

27. Indizien für eine Rezeption der mk Jüngerunverständnis-Texte bietet gegen Mitte des 2. Jh. der Hirt des Hermas. (vgl. vor allem Mand IV 2,1 mit Mk 6,52; 8,17). Das Unverständnis betrifft hier nicht die Jünger, sondern Hermas selbst. Hermas wird dafür getadelt, dass er die ihm gewährten Offenbarungen nicht versteht, sondern nach ihrer Bedeutung fragen muss. Dabei handelt es sich um das schon alttestamentlich bezeugte Motiv des Tadels des Unverständnisses bzw. der Unwissenheit des Empfängers von göttlich offenbarten Gleichnissen (Ez 17,12) bzw. Visionen (Sach 4,5.13). Der Autor gebraucht dieses Motiv allerdings nicht nur zur Dramatisierung des Dialogs, sondern verwendet es im Dienst seiner Bußtheologie, indem er an die Unverständnisbekundungen gelegentlich Belehrungen über das Wesen der Einsicht (σύνεισις) knüpft. Das Nichtverstehen der „Gleichnisse“ basiere demzufolge in einem ethisch-spirituellen Defizit (an Gebet und gottesfürchtigem Leben; vgl. Mand X,1,6; Sim V4,3). Ausdrücklich werden „Zweifel“ und mangelnder Glaubenseifer („das Herz nicht beim Herrn haben“) als Ursache für das Unverständnis angegeben (Vis III 10,9). Es ist zu vermuten, dass eine Wechselwirkung zwischen der Rezeption der Unverständnistexte des Mk, die der Autor vermutlich kannte, und seinen im Hirten des Hermas gegebenen allgemeinen Reflexionen zu Einsicht und Unverstand stattgefunden hat.

Justin der Märtyrer und Kelsos

28. Ebenfalls gegen Mitte des 2. Jh. finden sich starke Indizien für eine Rezeption der lukanischen Jüngerunverständnis-Texte bei Justin dem Märtyrer. Das Jüngerunverständnis kommt bei ihm allerdings nur indirekt zur Sprache. Ähnlich wie Lk erwähnt auch Justin, dass der Auferstandene die Jünger in das Verständnis der alttestamentlichen Prophetien über sein Leiden eingeführt hat (1 Apol 50,12; Dial. 53,5; 106,1). Die Prophetien seien nämlich in verhüllter Form (παρακεκαλυμμένως) verkündet worden, so dass sie vor dieser Belehrung von niemandem verstanden werden konnten (Dial. 76,6). Justin überträgt hier sehr wahrscheinlich die Auskunft aus Lk 9,45, dass die Passionsankündigungen Jesu vor den Jüngern verhüllt waren, auf das Wesen der prophetischen Verkündigung und transformiert somit das Passionsunverständnis der Jünger zu einem Schriftunverständnis der gesamten Menschheit.

29. Keine Spuren einer Rezeption von expliziten Jüngerunverständnis-Texten lassen sich hingegen bei dem heidnischen Philosophen Kelsos in seiner Streitschrift gegen das Christentum entdecken. Der wiederholt auftauchende Topos, Jesus habe während seines Lebens niemanden, nicht einmal seine Jünger, überzeugt (AL 2,39.46), bezieht sich auf das Verhalten der Jünger während der Passion (Verrat, Flucht, Verleugnung: AL 2,9.45). Seine Polemik gegen die Jünger richtet sich nicht in erster Linie gegen diese, sondern dient dazu, Jesus und damit das Christentum insgesamt zu diskreditieren.

Jüngerunverständnis in den Apokryphen

30. Jüngerunverständnis begegnet in einer ganzen Reihe von antiken christlichen Apokryphen. Als eindeutige *explizite* Jüngerunverständnis-Belege können gelten:

A. Petr. (ActVerc) 10; **ApcPetr (aeth) 2,4.11**; **BdE** (Bücher des Erlösers) **1; 7; 100** (= PS 1; 7; 100)⁶⁸⁶; **EpAp 45,1 (kopt.)**; **EpJac p. 3,(4–6.)7; 7,3f**; **EvJud p. 34,22f**.

Ein explizites Jüngerunverständnis enthalten ebenfalls folgende Belege, bei denen wortwörtlich von einem Nichtwissen oder Nichterkennen von Jüngern die Rede ist, dieses aber in der Bedeutung „Nichtverstehen“ verwendet wird: **ActPtAp** (NHC VI,1) **p. 10,24f**; **ApcPetr (aeth) 2,5**; **EpJac 14,1f** sowie ein Beleg, der streng genommen ein „Nichtwahrnehmen“ der Jünger denotiert (αἰσθάνομαι), hier aber in der Bedeutung „nicht verstehen“ verwendet wird: **EpJac p. 7,6**.

Äußerst unsicher ist die Existenz eines expliziten Jüngerunverständnisses in EpJac p. 2,1 sowie 2 ApcJac p. 51,25f (wegen Textkonjekturen) und in EvThom 89 (da nicht ausdrücklich auf die Jünger bezogen).

Dazu kommen zahlreiche Texte mit verwandten (teilweise synonymen) Motiven, in denen man ein Nichtverstehen *implizit* oder ein „Jüngerunverständnis“ im weitesten Sinne ausgedrückt finden kann, z. B.: *Nichtwissen/Unwissenheit/Nichterkennen* (außer in den schon oben genannten Texten): ActPt (NHC VI,1) p. 8,20; BdE (= PS) 1; 100; EpJac p. 2,1; 6,30; EvThom 43; 51; *Blindheit*: TestVer p. 33,21; *Umnebelter Verstand*: ApcPetr (aeth) 16,11; *Unglauben*: ActVerc (ActPetr) 10; 1 ApcJac (CT 2) p. 29,18f; EpPetr (NHC VIII,2) p. 135,7f par (CT 1) p. 3,14f; EvMar 17,13; PS 100; *Zweifel*: ActVerc (ActPetr) 10; EvMar p. 9,15f; PS 7; *Ratlosigkeit*: SJC (NHC III,4) p. 91 par (BG 3) p. 78; *Unwille/Zorn a) Jünger zornig auf Jesus*: EvJud p. 34,20–22; *b) Petrus zornig auf Maria*: EvMar 18,7f (vgl. implizit Unwille: ebd. 17,15–22; EvThom 114; PS 36); *c) Jesus zornig auf Jünger*: EpAp 24,3; ApcPetr (aeth) 16,11; *Unverständige Rede a) Petrus*: ApcPetr (NHC VII,3) p. 72; ApcPetr (aeth) 16,10; *b) Jünger*: EpAp 5,5.

31. Die Mehrheit dieser Belege findet sich in gnostischen oder dem Gnostizismus nahestehenden Texten. Eindeutig in einer polemischen Absicht gegen die Großkirche wird das Jüngerunverständnis im Judasevangelium und im Testimonium Veritatis gebraucht. Dass die Idee des Nichtverstehens der Jünger und späteren Apostel eine wichtige Waffe im Kampf gnostischer Gruppierungen gegen die sich bildende Großkirche gewesen sei, wird von den kirchlichen Apologeten Irenäus und Tertullian bestätigt. In dieses Bild passt, dass die Petrusakten dem Urketzer Simon Magus ein angebliches Herrenwort über das Unverständnis der Jünger in den Mund legt, das dieser polemisch gegen das von Petrus repräsentierte Christentum angewandt habe (A. Petr. 10).

32. Demgegenüber muss andererseits betont werden, dass das Jüngerunverständnis auch in den gnostischen Schriften keineswegs nur als Mittel der Polemik gegen die Großkirche verwendet wird, sondern ein vielgestaltiges und heterogenes Phänomen darstellt – und diese Vielschichtigkeit zeigt sich bisweilen sogar in ein und demselben Werk: Das Motiv des Nichtverstehens von Jüngern im engeren Sinne tritt sowohl in der *Epistula Jacobi Apocrypha* als auch in den *Büchern des Erlösers* (= Pistis Sophia 1–135) jeweils in mehreren

⁶⁸⁶ Da es sich bei der so genannten „Pistis Sophia“ in Wirklichkeit um zwei selbständige Schriften (plus einem fragmentarischen Nachtrag aus einer dritten Schrift) handelt (vgl. Puech/Wurst in AcA I/2 1291), wird in dieser Arbeit die erste dieser Schriften mit ihrem Original-Titel „Bücher des Erlösers“ angegeben.

Ausprägungen auffällig in Erscheinung. Im apokryphen Jakobusbrief hat das Jüngerunverständnis sowohl die Funktion, die Bedeutung anderer Schriften, bei denen es sich vermutlich primär um andere gnostische Schriften handelte, zu relativieren, als auch den Leser anzureizen, tiefer in das Verstehen der Offenbarung, wie sie der Autor vermitteln mochte, einzudringen. – In den Büchern des Erlösers begründet der Autor mit Hilfe des Jüngerunverständnisses, weshalb überhaupt eine neue Offenbarung nötig war. Das Jüngerunverständnis gewinnt hier geradezu eine gattungskonstitutive Funktion, indem es die Notwendigkeit der neuen Schrift rechtfertigt. Darüber hinaus gebraucht der Autor den Verweis auf ein angebliches Jüngerunverständnis der Jesus-Worte in Mt 17,11f, um mit einem Jesus-Wort (Mt 11,14) seine eigene Seelenlehre zu bestätigen. Auch hier geht es nicht um eine Polemik gegen die Großkirche, sondern um die Korrektur oder Ergänzung früherer gnostischer Positionen. Schließlich legt er Jesus einen aus Mt 15,16f gesponnenen Tadel gegenüber Andreas mit der Funktion einer an den Leser gerichteten Paränese, nicht an der gnostischen Offenbarung zu zweifeln, in den Mund.

33. Mit dem Unverständnis verschmilzt häufig wie schon im JhEv das eng verwandte, teilweise synonyme Motiv der Unwissenheit oder Unkenntnis der Jünger (vgl. den gerade erwähnten Tadel in PS 100). Im *Thomasevangelium* hat der Tadel des Nichterkennens der Jünger (EvThom 43.51) in erster Linie paränetische Funktion, eine Polemik gegenüber dem von Petrus repräsentierte Christentum dabei aber nicht ausgeschlossen. – Eine Polemik gegen das Mehrheitschristentum liegt vielleicht auch im Tadel des Unglaubens und der sonstigen Charakterisierung der Jünger in *1 ApcJac* vor. – Hingegen begründet der Unglaube der Jünger im *Brief des Petrus an Philippus* ähnlich wie das Nichtverstehen in BdE (=PS) 1, warum Jesus den Jüngern gewisse Dinge noch einmal sagen muss. Wenn überhaupt, wird hier implizit Kritik an einer anderen gnostischen Gruppe geübt.

34. Jüngerunverständnis begegnet auch in nichtgnostischen apokryphen Schriften wie der *äthiopischen Petrusapokalypse* und der *Epistula Apostolorum*, ferner auch in einer vermutlich nichtgnostischen Nag-Hammadi-Schrift, den *Taten des Petrus und der Zwölf Apostel* (NHC VI,1) – allerdings in einer wesentlich uniformeren Gestalt als innerhalb des Gnostizismus: Stets wird das Unverständnis – wie im MtEv – direkt im Anschluss beseitigt. In *ApcPetr* (aeth) 2,4f.11 und *ActPtAp* (NHC VI,1) p. 10,24f handelt es sich jeweils um ein Nichtverstehen von „Gleichnissen“, das getadelt und durch die anschließende Erklärung aufgelöst wird. In *EpAp* 45 (kopt.) hingegen liegt überhaupt kein faktisches Unverständnis vor, sondern der Unverständnistadel entpuppt sich in der Folge als ein unberechtigter Unverständnisverdacht, der nur die Funktion hat, eine Antwort der Jünger zu provozieren, in der diese unter Beweis stellen können, dass sie die zuvor gegebene Gleichnisauslegung Jesu im Wesentlichen verstanden haben. Lediglich in *ApcPetr* (aeth) 16,11 hat der Unverständnistadel eine etwas andere Gestalt, indem Petrus im Anschluss an seinen Vorschlag, drei Hütten zu bauen, mit der Aussage Jesu konfrontiert wird, dass der Teufel seinen Verstand umnebelt habe. Dieser Tadel hat aufgrund seiner Fortsetzung („Du wirst von den Gütern dieser Welt besiegt!“) auch eine paränetische Note. Der Leser wird wie Petrus ermahnt, nicht die Kategorien der Alltagswelt über die des Glaubens zu setzen. Indem Jesus danach den Irrtum des Petrus auflöst und der Erzähler im Anschluss vermerkt: „Das sahen wir voll Freude und jubelten“, ist aber auch hier das konkrete Unverständnis, das sich im Hüttenwort äußerte, direkt im Anschluss behoben.

35. Bei fast allen Jüngerunverständnis-Belegen in den Apokryphen handelt es sich um Jüngerunverständnisse ohne direkte Parallelen zu den Jüngerunverständnissen in den kanonischen Evangelien. Dies scheint zunächst auf eine von den kanonischen Evangelien unabhängige Traditionslinie zu deuten. Aber auf dem zweiten Blick ändert sich das Bild: Denn bei sämtlichen Werken mit explizitem Jüngerunverständnis lässt sich eine Kenntnis mindestens eines kanonischen Evangeliums wahrscheinlich machen. Bei den frühen nichtgnostischen Texten, der Petrusapokalypse und der Epistula Apostolorum, ist die Benutzung des Matthäus- bzw. Lukasevangelium evident. Eindeutig liegt der Fall auch bei den Büchern des Erlösers, in denen beim Jüngerunverständnis eine direkte Benutzung des MtEv inklusive einer eigenständigen Erweiterung des Jüngerunverständnis-Tadels Mt 15,16f vorliegt. Die Behauptung der Jüngerblindheit im Testimonium Veritatis (TestVer p. 33,21) bezieht sich auf den Seewandel, vermutlich handelt es sich um allegorische Auslegung zu Mt 14,22–33. Letzteres entspricht auch dem Bild, das der Autor der Petrusakten von dem Häretiker Simon Magus gezeichnet hat, der – nach den Worten des Marcellus – Petrus aufgrund von Mt 14,30f und 17,20 Unglaube, Zweifel und Unverständnis vorgeworfen habe. Auch der Gleichnistadel in den Taten des Petrus und der zwölf Apostel (NHC VI,1) ähnelt dem in Mk 7,18par und das damit zusammenhängende Missverständnis des Petrus an Mk 6,37par. Der Verfasser des Judasevangeliums kannte vermutlich das Lk Doppelwerk. Dem entspricht, dass die Unverständnis-Äußerung in EvJud wie in Lk 9,45; 18,34 im Erzählerkommentar erfolgt. Die Szene, in der die Äußerung ergeht, steht zudem in traditionsgeschichtlichem Zusammenhang mit Mk 8,27–33par oder auch Jh 6. – In EpJac werden Bücher, die die Apostel schrieben, getadelt, was neben anderen gnostischen Schriften auch das Mt- und JhEv meinen könnte. Außerdem weist das Gleichnisunverständnis in EpJac p. 7,1–6 deutliche Parallelen zu Mk 4,13; 7,18 sowie Mk 4,2.11; 8,32 auf. – Beim Thomasevangelium gilt eine Abhängigkeit von den kanonischen Evangelien heute ebenfalls als wahrscheinlich. Es gibt also so gut wie keine Anzeichen dafür, dass das Jüngerunverständnis in den Apokryphen unabhängig von dem in den kanonischen Evangelien entstanden ist. Aus diesem Grund gehören die apokryphen Jüngerunverständnis-Belege in den Bereich der Wirkungsgeschichte der Mk Jüngerunverständnis-Belege. Allenfalls könnte in Einzelfällen ein traditionsgeschichtlicher Zusammenhang mit dem möglicherweise schon vormarkinischen Gleichnis- und Passionsunverständnis bestehen.

36. Aus rezeptionsgeschichtlicher Perspektive ist bemerkenswert, dass sowohl die Bücher des Erlösers als auch die Erzählfigur Simon Magus in den Petrusakten ebenso wie Hermas (siehe oben) das Nichtverstehen als ein Beispiel für „Zweifeln“ (BdE 7; Act. Verc. X) bzw. als Folge des „Zweifeln“ (Herm. Vis. III 10,9) thematisieren. Hier scheint es sich also um ein spätestens seit Mitte des 2. Jh. verbreitetes Interpretament für das Nichtverstehen gehandelt zu haben, mit dem auch die Jüngerunverständnis-Texte des Mk (vgl. Hermas) und Mt (vgl. BdE und A. Petr.) gedeutet wurden.

Irenäus und Tertullian

37. Aus den Ausführungen der frühchristlichen Apologeten Irenäus von Lyon und Tertullian geht eindeutig hervor, dass die Frage der Jüngererkenntnis Ende des 2. Jh. kontroverstheologisch diskutiert wurde. Im Mittelpunkt der Debatte stand allerdings nicht das vorösterliche Jüngerunverständnis, sondern die Frage, ob die Apostel zum Zeitpunkt des Beginns ihrer Missionstätigkeit bereits die vollkommene Erkenntnis (*perfecta agnitio*)

besaßen. Dies wurde von einigen gnostischen (oder dem Gnostizismus nahestehenden) Gruppierungen bestritten, die damit offensichtlich ihre eigene, von der apostolischen Überlieferung abweichende Position legitimierten. Dass Irenäus gleich zu Beginn der Schriftbeweise gegen die Häretiker (Bücher III–V von Adv. Haer.) auf die Frage nach der Erkenntnis der Apostel eingeht, zeigt, für wie fundamental er diese Frage hielt. In Anlehnung an das lukanische Doppelwerk und einer schon bei Clemens von Rom auffindbaren Tradition betont der Lugdunenser Bischof, dass die Mission der Apostel erst nach Auferstehung und Geistempfang begann, und folgert daraus, dass jeder einzelne von ihnen eine *perfecta agnitio* in Bezug auf das Evangelium Gottes zu diesem Zeitpunkt bereits besaß.

38. Allerdings beschränkt Irenäus die Erkenntnis der Jünger nicht auf die Zeit nach Ostern. In einer eigenwilligen Auslegung von Jh 14,7-10 ignoriert er den Tadel des Nichterkennens und Unglaubens des Philippus (vgl. Jh 14,9f) und deduziert aus 14,7b.10b stattdessen, dass die Jünger die Wahrheit erkannt hätten. Aus dem Bestreben, die Autorität der apostolischen Tradition zu verteidigen, ergibt sich bei Irenäus anscheinend die Tendenz, vorösterliche kognitive Jüngerdefizite in den Evangelien zu nach Möglichkeit zu übergehen.

39. In ganz ähnlicher Weise wie Irenäus setzt sich auch Tertullian mit Gegnern auseinander, die gegen die Zuverlässigkeit der apostolischen Tradition den Einwand einer Unwissenheit der Apostel (*ignorantia apostolorum*) erhoben, so dass ein volleres Wissen später noch hinzukommen konnte. Die Häretiker beriefen sich Tertullian zufolge dabei auf die Kritik des Paulus an Petrus und seiner Begleiter anlässlich des antiochenischen Zwischenfalls (Gal 2.11–14). Die Jüngerunverständnistexte der Evangelien werden in diesem Zusammenhang nicht erwähnt. Sie zogen in diesem Zusammenhang offensichtlich nicht die besondere Aufmerksamkeit auf sich, da es den Gegnern in erster Linie ja auch um eine noch nachösterlich nachweisbare Unwissenheit der Apostel ging. Indem der Apologet sich in seiner Widerlegung aber unter anderem auf Evangelientexte beruft – so u. a. auf das Motiv der geheimen Jüngerbelehrung des Markusevangeliums –, gibt er indirekt zu erkennen, dass es auch bei ihm eine Tendenz gab, die Jüngererkenntnis in den Evangelien zu betonen. Ob und wie Tertullian die Jüngerunverständnis-Belege des Markusevangeliums wahrgenommen hat, muss offenbleiben – einer unvoreingenommenen Rezeption dieser Texte stand seine apologetische Tendenz jedenfalls entgegen.

Clemens von Alexandrien und Origenes (Alexandrinische Schule)

40. Ende 2. /Anfang 3. Jh. n. Chr. tritt noch ein weiteres Motiv zu Tage, das einer unvoreingenommenen Rezeption der Jüngerunverständnis-Texte ebenfalls nicht zuträglich war: Bei Clemens von Alexandria fungieren die Jünger als Bürgen für die allegorische Auslegungsmethode. Im Lehrvortrag „*Quis dives salvetur?*“, der die älteste erhaltene ausführliche Exegese eines neutestamentlichen Textes überhaupt darstellt, argumentiert Clemens, dass die Furcht der Jünger in Mk 10,26 zeige, dass sie die allegorische Bedeutung des Jesus-Logions Mk 10,25 verstanden hätten. Die Reaktion des Petrus in Mk 10,28 sei ferner ein Beleg für dessen rasches Verstehen. Es ist möglich, dass die Betonung des Jüngerverstehens durch die gegenteilige Behauptung von Gegnern mit verursacht wurde, doch hat sie in QDS keine polemische Funktion. Dass die Jünger schon vorösterlich in der Lage waren, den (von Clemens behaupteten) allegorischen Sinn der Worte Jesu zu erfassen, erscheint bei dem Leiter der alexandrinischen Schule geradezu als ein der Exegese vorgeschaltetes Axiom.

41. Dieselbe Überzeugung leitet erkennbar auch die Exegese des Origenes, nur dass ihm diese mit fortschreitender Kommentierung aufgrund des Jüngerunverständnisses immer zweifelhafter zu werden scheint. Origenes konstatiert als erster Exeget in einem erhaltenen Kommentarwerk ausdrücklich ein Nichtverstehen der Jünger (Comm. Matt., XI,1 zu Mt 14,15 und wohl auch ebd., XI,14 zu Mt 15,15f). Entsprechend ambivalent erscheinen seine Ausführungen zur Kognition der Jünger. So hätten die Jünger in Mt 14–16 zwar die metaphorische Bedeutung von Brot und Sauerteig als „Lehre“ verstanden, sich aber irrtümlich im Mangel an Lehre gewähnt. Mit dieser Auslegung gerät er aber, wie er selbst eingestehen muss, in Mt 16,11 in Probleme und greift deshalb zu einer analogen Auslegung wie zu den johanneischen Missverständnissen.

42. Ganz unzweifelhaft ist für den großen Alexandriner aber, dass die Meinung einiger Leute, „dass die Apostel auch vor der Passion Jesu vollkommen gewesen seien“, unhaltbar ist (comm. Matt., XII,40). Diese Bemerkung des Origenes belegt, wie stark im 3. Jh. in einigen Teilen der Kirche die Tendenz war, schon vorösterlich den Apostel sämtliche kognitiven und ethischen Defizite abzusprechen. Demgegenüber spricht Origenes pointiert von den Sünden der Apostel und dass Petrus bei mehreren Gelegenheiten gar vom Satan inspiriert gewesen sei.

Johannes Chrysostomos (Antiochenische Schule)

43. Über ein Jahrhundert später ist bei dem Prediger Johannes Chrysostomos von den früheren polemischen Tendenzen in Bezug auf die Jüngererkenntnis, die in die Auslegung der Jüngerunverständnis-Texte hineinspielte, nichts mehr zu spüren. Die dogmatischen Tendenzen der alexandrinischen Schule sind dem Antiochener ebenfalls fremd. Stärker als bei den Alexandrinern macht sich bei Chrysostomos hingegen der Wille zur Evangelienharmonie bemerkbar. Dadurch erhalten die Texte des MkEv eine stärkere Beachtung als bei Origenes, da sie nun in der Kommentierung des MtEv verstärkt Berücksichtigung finden. In Bezug auf das Jüngerunverständnis des MkEv hat das den Effekt, dass es in abgeschwächter Form, aber wenigstens überhaupt wahrgenommen wird.

44. Inhaltlich interpretiert Chrysostomos das Broteunverständnis Mk 6,52; 8,17ff als unvollkommenen Glauben, denn die Jünger hätten bei den Speisungen wie auch bei der Überfahrt mit nur einem Brot (Mt 16,7 par Mk 8,16) jeweils ein Wunder von Jesus erwarten sollen. Gleichzeitig gebe es aber auch einen Fortschritt in der Erkenntnis der Jünger zwischen der ersten und der zweiten Speisung. Entsprechend sei die Existenz der Jünger von einer Ambivalenz geprägt gewesen, die Chrysostomos mit „unvollkommen, aber gelehrig“ umschreibt.

45. Anders als Origenes spricht Chrysostomos in Hinblick auf die Unvollkommenheiten der Jünger aber nicht von „Sünde“ oder gar „teuflischer Lüge“, sondern von „Fehlern“ und „Schwächen“. Damit verwendet Chrysostomos vielleicht als erster eine Sprachregelung, die im kirchlichen Kontext bis heute Verwendung findet. Als ein weiteres Charakteristikum stellt Chrysostomos die Wahrheitsliebe der Jünger heraus, da sie ihre eigenen Schwächen nicht verbargen, sondern niederschrieben. Mit diesem Argument gelingt es ihm, die Überlieferung der Jünger Schwächen in ein Zeugnis für eine herausragende Jüngerstärke umzuwandeln, die die Zuverlässigkeit der Evangelien unterstützt, anstelle, wie es anscheinend frühere gnostische Autoren propagiert hatten, diese zu untergraben.

Mittelalter

46. Im Mittelalter herrschen zwei Deuteschemata für das Unverständnis der Leidens- und Auferstehungsweissagungen vor: Zum einen der in der Kommentarliteratur verbreitete und von Gregor (erstmal?) verwendete Topos, dass die Jünger *adhuc carnales* gewesen seien; zum anderen ein auf Beda zurückgehendes Bündel an Erklärungen, die psychologisch einsichtig machen wollen, wie die Jünger, von Liebe bestimmt, diese Ankündigungen nicht hören wollten.

47. Ein bedeutender Sitz von Bemerkungen zum Jüngerunverständnis, auf den die Mediävistin Julia Offermann aufmerksam gemacht hat, sind im Leben der mittelalterlichen Kirche die Predigten zum Sonntag Quinquagesima (Karnevalssonntag). Denn bis ins 20. Jh. (und in einigen Kirchen bis heute) ist als Predigttext für diesen Sonntag ein Text mit explizitem Jüngerunverständnis, Lk 18,31–43, vorgesehen. Wie Offermann gezeigt hat, basiert diese Tradition auf einer Predigt Gregors des Großen (um 590 n. Chr.).

Gregor

48. In dieser Predigt stellt Gregor vermutlich als erster einen kausalgeschichtlichen Zusammenhang zwischen dem Jüngerunverständnis in Lk 18,34 und der anschließenden Blindenheilung in Lk 18,35–43 her: Weil die Jünger unfähig gewesen seien, die Leidens- und Auferstehungsankündigungen zu verstehen, heilt Jesus im Anschluss einen Blinden. Die Blindheit steht bei Gregor aber nicht symbolisch für das Unverständnis der Jünger, sondern ganz historisierend gedacht soll die anschließende Wundertat die Jünger im Glauben stärken. In diesem Zusammenhang bezeichnet Gregor die Jünger als „bis dahin fleischlich“ (*adhuc carnales*). Damit überträgt er eine Formulierung aus 1. Kor. 3,2 auf die Jünger und begründet mit dieser Kategorie aus der paulinischen Anthropologie ihr Unverständnis der Leidens- und Auferstehungsankündigungen.

Beda

49. Auffällig ist, dass die Wendung *adhuc carnales* in der Folgezeit innerhalb der Quinquagesimalpredigten nicht rezipiert wird, obwohl weite Teile der Predigt Gregors teils wortwörtlich wiedergegeben werden. Stattdessen taucht die Formel wiederholt in der Kommentar- und Glossenliteratur auf. Verantwortlich für die Transponierung des Sitzes im Leben von *adhuc carnales* ist vor allem Beda, der die Wendung in der Homilie durch eine eigene Erklärung des Jüngerunverständnisses ersetzt, in den Kommentaren zu Mk 6,52; 9,32 und Lk 9,45 (nicht zu 18,34) aber verwendet. Vermutlich hat sich Beda ursprünglich an Gregors Deutung gestoßen und sie in der Homilie ersetzt, später aber eingesehen, dass seine eigenen Erklärungen den Gesamtbefund zum Jüngerunverständnis nur unzureichend erklären und die Formulierung Gregors wieder aufgenommen.

50. Terminologisch ist Beda vermutlich der erste, der eine abstrakte Nominalbildung als Gegenstandsbegriff für das Nichtverstehen der Jünger in den Evangelien, ähnlich dem deutschen Begriff „Jüngerunverständnis“, kreiert: Bei seiner Kommentierung zu Lk 9,45 par Mk 9,32 bezeichnet er das Unverständnis der Jünger als *ignoratio discipulorum*.

51. Bedas eigene Erklärung des Jüngerunverständnisses in Lk 18,34 geht von der Beobachtung aus, dass im Gegensatz zu den Jüngern in Lk 18,34 die Juden in Jh 12,32 eine Anspielung Jesu auf seinen Tod verstanden. Daraus folgert er, dass es keineswegs das „noch

fleischliche“ Wesen der Jünger, sondern vielmehr ihre gläubige Liebe zu Jesus gewesen sei, die sie blind für die Passionsankündigung gemacht hätte. Konkret nennt er drei Gründe, um ihr Nichtverstehen verständlich zu machen: (1) die Sehnsucht, ihn lebend zu sehen, (2) der Glaube, dass Jesus Gott sei, der nicht sterben könne und (3) die Gewohnheit, dass Jesus in Gleichnissen sprach, so dass sie die Leidensankündigungen irrtümlich allegorisch gedeutet hätten. In seiner vermutlich späteren Kommentierung zu Lk 9,45 (und Mk 9,32) übernimmt er diese Erklärungen größtenteils, ergänzt sie nun aber mit der Bemerkung, dass die Jünger *carnales adhuc et mysterii crucis ignari* gewesen seien. Somit greift er Gregors Charakterisierung der Jünger als „noch fleischlich“ zwar auf, schwächt deren pejorative Konnotationen durch den Kontext aber deutlich ab: Nicht die Natur der Jünger, sondern nur ihre noch nicht vom Verständnis des Kreuzes geprägte Gesinnung erscheint hier als „fleischlich“. Zu Mk 6,52 kann Beda seine Erklärung allerdings nicht anbringen. In diesem gegenüber Lk 9,45 späteren Kommentar erklärt nun auch Beda pauschal, dass die Jünger noch fleischlich waren und dass sie zu diesem Zeitpunkt noch nicht wussten, dass Jesus Gott ist. Letzteres steht in Spannung zu der aus Lk 9,45 übernommenen Erklärung zu Mk 9,32, dass die Jünger ihn für den wahren Gott hielten, der nicht sterben könne. Diese Spannung in Bedas Markuskommentar erklärt sich primär aus der Übernahme der Kommentierung von Lk 9,45 in den Mk-Kommentar.

9.–15. Jh.

52. Neben dem starken Einfluss Bedas muss aber auch die Anstößigkeit des Attributs *carnales* in Bezug auf die Jünger in Rechnung gestellt werden, um sein Verschwinden aus der Predigttradition zu erklären. So wird *carnales* in Predigten, die direkt von Gregor abhängig sind, durch mildere Umschreibungen ersetzt (Bairisches Homiliar, 1. Hälfte 9. Jh.; Nikolaus von Lyra, *Postilla literalis*, ca. 1340 n. Chr.). Eine Ausnahme bildet eine Homilie des Bischofs Bruno von Segni (Ende 11./Anfang 12. Jh.), der *adhuc carnales* im Rahmen einer Quinquagesimalpredigt verwendet. Allerdings stammt dieser Teil der Predigt ursprünglich aus seinem Matthäus-Kommentar, so dass es sich um eine eher zufällige Wiedereinführung des Topos der noch fleischlichen Jünger aus der Kommentarliteratur, in der der Begriff lebendig war, in die Gattung der Quinquagesimalpredigten handelt.

53. Bruno hat mit dem Mittel der Evangelienharmonistik in seinem Mt-Kommentar darauf geschlossen, dass er sich bei der Perikope von der Bitte der Mutter der Zebedaiden, die sich in Mt 20,20–28 genau zwischen der dritten Leidensankündigung und der Blindenheilung zu Jericho befindet, um nichts anderes als die Illustration des von Lk in 18,34 erwähnten Jüngerunverständnisses handelte. Da die Bitte der Jünger als auch der Ärger der Zehn (Mt 20,21.24) auf fleischlichem Ehrgeiz beruhen, bestätige der Abschnitt das Urteil zu Lk 18,34, dass die Jünger zu diesem Zeitpunkt noch fleischlich gewesen seien.

54. Statt auf Gregors *adhuc carnales* greifen die spätmittelalterlichen Sermonen lieber auf Bedas psychologisierenden Erklärungen zurück (Jacobus von Voragine, 2. Hälfte 13. Jh.; Johannes Nider, 1. Hälfte 15. Jh.). Dabei wird die Dreizahl an Argumenten, die Beda geboten hat, zu einem eigenen Topos. In Analogie zu der Dreizahl entdeckt Johannes Nider auch drei Dinge, die die Jünger in Lk 18,31–34 nicht verstanden hätten: Jesu Gang nach Jerusalem, sein Leiden und seine Auferstehung.

55. Im oberdeutschen Sprachraum hingegen wird in vielen Predigten ab Ende des 12. Jh. das Jüngerunverständnis vollständig übergangen. In mindestens einem Fall (Bairische Sammlung, 14. Jh.) wird V.34 sogar aus der Schriftlesung gestrichen. Gründe hierfür sind nicht bekannt, aber es lässt sich vermuten, dass man die Laien mit solchen Äußerungen über den Unverstand der Jünger nicht in ihrem Glauben an die Apostel als Heilige und als Garanten der kirchlichen Tradition verunsichern wollte.

56. Nur sehr selten wird in der von Offermann gebotenen Quellensammlung ein Bezug zwischen dem Jüngerunverständnis Lk 18,34 und der nachfolgenden Blindenheilung auf der *symbolischen* Ebene hergestellt. Gottfried von Admont (Mitte 12. Jh.) vergleicht das Nichtverstehen der Jünger mit dem eines Neubekehrten, der die Schrift zwar lesen und den Wortsinn verstehen, aber noch nicht durch Erfahrung begreifen kann. Letzteres könne nur von Gott her kommen, was die anschließende Blindenheilung allegorisch zum Ausdruck bringe. Ein ausdrücklicher Bezug von der Blindheit des Blinden auf das Jüngerunverständnis als „Blindheit“ der Jünger wird nur und ausschließlich in einer kleinen Notiz in einem Evangeliar aus dem Jahr 1495 vollzogen.

Martin Luther

57. Von Luther sind nicht weniger als drei verschiedene Quinquagesimalpredigten zu Lk 18,31–43 überliefert. Darin kommt der Wittenberger Reformator ausführlicher als alle mittelalterlichen Prediger vor ihm auf das Jüngerunverständnis zu sprechen. In Aufnahme der Argumente von Cyrill und Beda erläutert er das Jüngerunverständnis in zwei dieser Predigten zunächst wie viele seiner Vorgänger auf der historisch-psychologischen Ebene: Die Jünger hätten aufgrund ihres Messiasglaubens und der Wundertaten Jesu gedacht, Jesus rede figürlich, denn wie könne ein Messias, der Tote auferweckt und mit dem Gott sichtbar ist, sterben?

58. Anders als seine Vorgänger bleibt Luther aber nicht bei dieser historischen Erklärung des Jüngerunverständnisses stehen, sondern gibt ihm in allen drei Predigten eine theologische Deutung. Im einzelnen setzt Luther dabei unterschiedliche Schwerpunkte. In den beiden Predigten von 1525 argumentiert er anthropologisch-soteriologisch: Das Jüngerunverständnis dient ihm als Beleg für die grundsätzliche Unfähigkeit der menschlichen Vernunft, aus sich selbst heraus die Worte und Werke Gottes zu begreifen. Es bedürfe daher der Gnade der Offenbarung und Belehrung durch den Heiligen Geist, um die Heilsbedeutung des Kreuzes verstehen und glauben zu können. Damit richtet sich Luther unter anderem gegen die Lehre vom freien Willen des Menschen (so ausdrücklich in der Predigt vom 26.02.1525). 1534 hingegen argumentiert Luther theologisch-eschatologisch: Das Passionsverständnis der Jünger wird hier als Hinweis darauf gesehen, dass Gottes Handeln stets von der Art ist, dass es die menschliche Vernunft so übersteigt, dass man, wenn Gott davon im Voraus redet, es nicht verstehen kann, bis das Angekündigte eingetreten ist. Vorher kann man sie nur glauben. Damit begründet Luther, dass Wort Gottes und Glauben untrennbar zusammengehören.

59. Darüber hinaus sieht Luther im Jüngerunverständnis auch ein Beispiel für die Schwachheit und das Fleisch der Jünger. In der Predigt vom 25.02.1525 betont er, dass sie aber gleichzeitig den „Schatz Christus“ hätten. Auf diese Weise dienen ihm die unverständigen Jünger als ein Beispiel für das Zugleich des alten und neuen Menschen im Gläubigen und somit als Illustration für seine Lehre des Gerechtfertigten als *simul iustus et*

peccator. Auch in einer Predigt zu Jh 16,16–23 aus dem Jahr 1531 deutet Luther das Nichtverstehen der Jünger als fleischlich. Daraus folgert er, dass alle Menschen, somit auch „Papst, Kaiser, Concilia, Väter“, ja die ganze christlichen Kirchen irren könne, nur Gottes Wort – die heilige Schrift – nicht. Hier dient ihm das Jüngerunverständnis als Beleg für seine Lehre des *sola scriptura* und der damit verbundenen Bestreitung der Irrtumslosigkeit kirchlicher Konzilien. Luther geht somit in seinen Predigten über Texte, die von einem Jüngerunverständnis handeln, in der Regel ausführlich auf das Jüngerunverständnis ein, weil er eine Reihe wichtiger Lehrsätze mit seiner Hilfe verdeutlichen kann.

60. Dass die Rede über das Jüngerunverständnis tatsächlich als ein Charakteristikum der Predigten Luthers wahrgenommen wurde, belegt die Ausgabe der Winterpostille Luthers von 1533 eindrucksvoll. Denn spätestens der Herausgeber dieser Ausgabe hat neben dem Abschnitt aus der zitierten Predigt zum Sonntag Estomihi aus der Fastenpostille das Stichwort „Unverstand der Jünger“ am äußeren Rand gedruckt und als Eintrag in das Sachregister des Buchs aufgenommen. Das Syntagma „Unverstand der Jünger“ reicht also bis ins 16. Jh. zurück und fungiert hier schon (ähnlich wie Bedas *ignoratio discipulorum*) als ein Gegenstandsbegriff für das Nichtverstehen der Jünger in den Evangelien. Luther selbst hatte zwar auch schon gelegentlich in Bezug auf die Jünger von ihrem „Unverstand“ gesprochen, es handelte sich bei ihm aber noch nicht um einen standardisierten Begriff zur Benennung des spezifischen Sachverhalts des in den Evangelien bezeugten Nichtverstehens von Jüngern. Dies ändert sich im Laufe des 16. Jh.

Weitere Reformation und Gegenreformation

61. Nicht nur die Ausgabe von Luthers Winterpostille, auch die Predigten des Nordhäuser Reformators Johann Spangenberg belegen die allmähliche Verbreitung und Standardisierung des Begriffs „Unverstand“ in Bezug auf die Jünger im Laufe der Reformation. Spangenberg sieht einen „Unverstand“ der Jünger z. B. an Stellen wie Mt 20,21; Mk 16,8; Lk 22,24; Jh 14,5 und Act 1,6 gegeben.

62. Auch in einer Schrift der Gegenreformation hält der Begriff Einzug: So sprechen die deutsche und lateinische Übersetzung einer Schrift des spanischen Jesuiten Francisco Arias anlässlich der Frage der Jünger bei der Speisung der 4000 (Mt 15,33) von ihrem großen „*unverstand*“ bzw. ihrer *insipientia*. Der Terminus spielt hier aber nur eine untergeordnete Rolle: Er ist dem Oberbegriff der „Unwissenheit“ (*ignoratio*) untergeordnet, dem seinerseits die Kategorien „Mängel“ (*defectus*), „Unvollkommenheiten“ (*imperfectiones*) und „Verschuldungen“ (*culpas*) der Jünger beigeordnet werden. All diesen Jüngerschwächen sei Christus mit Güte begegnet, weshalb Arias sie systematisch in den Kapiteln über die Güte (*benignitas*) Christi abhandelt.

Pietismus

63. Durch den Pietismus kam es zu einer weiteren Popularisierung der Rede von Jüngerunverstand. Der bekannte Staatsrechtler Johann Jacob Moser kratzte während seiner politischen Gefangenschaft 1759–64 sogar dreiselbstgedichtete Liedtexte zum Unverstand der Jünger an die Wände seiner Zelle. Im Themenregister seiner Liedersammlung von 1766 sind diese unter dem Eintrag „Unverstand der Jünger Jesu bey seinem Leiden“ aufgeführt. Die Registereintrag ist allerdings eine etwas ungenaue Sammelbezeichnung, denn die ersten beiden Lieder thematisieren das Nichtverstehen der Auferstehungsankündigung in Mk 9,10 vor

der Passion, während das dritte Lied vom Versagen der Jünger bei der Passion handelt. Letzteres führt Moser auf ihr falsches Denken vom Messiasreich und dem dadurch fehlenden „Creuzes-Sinn“ zurück. Einige Einzelheiten in Mosers Liedtexten erinnern an Luthers Ausführungen zum Jüngerunverständnis. Anders als Luther betont Moser jedoch, dass der Unverstand der Jünger letztlich daraus resultierte, dass sie den Geist noch nicht empfangen hatten. Ihr Unverstand war nicht schuldhaft, sondern zu diesem Zeitpunkt – vor den eigentlichen Ereignissen und der Ausgießung des Geistes – unvermeidlich.

Die Frühphase der historisch-kritischen Forschung (1768–1838)

64. Während der zweiten Hälfte des 18. Jh. bildet sich allmählich die neue wissenschaftliche Disziplin der „historischen Theologie“ heraus. Damit eröffnet sich zusätzlich zu den im kirchlichen Raum weiter bestehenden dogmatischen und erbaulichen Auslegungen der Jüngerunverständnis-Texte eine neue Perspektive: Sie sollen innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses nun primär unter historischen Gesichtspunkten untersucht werden.

65. Schon im ersten „Leben Jesu“ der Neuzeit von Johann Jakob Heß (1768) fließen die Angaben der Evangelien zum Jüngerunverständnis in ein Gesamtbild von den intellektuellen und moralischen Anlagen der historischen Jünger ein. Aufgrund Ihrer späteren Erfolge als Apostel kommt Heß dabei insgesamt zu einer positiven Einschätzung ihrer Fähigkeiten, die von den Angaben zu ihrem Unverständnis und Versagen nur relativiert, aber nicht grundsätzlich in Frage gestellt werden. Das Unverständnis der Brote in Mk 8,14–21 etwa resultiere aus „Vorurteilen“ aufgrund ihrer religiösen Sozialisation im Judentum, von denen sich die Jünger nur langsam lösen konnten.

66. Man kontrastiere damit das wenige Jahre zuvor geschriebene, aber erst später veröffentlichte Urteil von Reimarus, die Jünger seien unmoralische Betrüger gewesen, die den weltlichen Messiasanspruch Jesu nach dessen Scheitern in einem eschatologischen umgewandelt hätten. Auf das Jüngerunverständnis im engeren Sinne geht Reimarus nicht ein, wohl aber auf die Angaben über die Unwissenheit und den Unglauben der Jünger angesichts der Auferstehung Jesu (Jh 20,9; vgl. Lk 24,11). Ihm zufolge beweisen diese, dass Jesus den Jüngern seine Auferstehung nicht so offen angekündigt haben könne, wie es in den Evangelien berichtet wird.

67. Reimarus' Beobachtung, dass das Verhalten der Jünger bei der Passion und Auferstehung Jesu in Widerspruch zu den Leidens- und Auferstehungsankündigungen stehe, wird über ein halbes Jahrhundert nach der Veröffentlichung der Wolfenbütteler Fragmente von David Friedrich Strauß (1835) aufgegriffen. Anders als jener zieht Strauß aber die Angaben zum Nichtverstehen der Jünger in Lk 9,45 und Mk 9,10 ausdrücklich in diese Überlegungen mit ein. Dadurch gerät seine Argumentation aber in Schiefelage, denn er postuliert die Alternative, dass entweder (1) das Nichtverstehen der Jünger *und* die Überraschung beim Tode oder (2) die Leidensankündigungen Jesu unhistorisch übertrieben seien, und übersieht dabei dass die Historizität des Nichtverstehens der Leidensankündigungen an der der Leidensankündigungen hängt. Strauß kann die von ihm aufgestellte Alternative auch nicht entscheiden, denn beides sei denkbar. Die Schilderung des Jüngerunverstands könne dabei entweder aus kerygmatischen („die Tiefe des [...] Mysteriums von einem leidenden Messias[...] zu heben“; ders., *Leben Jesu*, II 314) oder missionspropagandistischen (die praepentekostalen Jünger „den zu bekehrenden Juden und Heiden“ zu verähnlichen, ebd.) Motiven entstanden sein.

Strauß ist somit wohl der erste, der die Historizität der Jüngerunverständnis-Angaben in den Evangelien ausdrücklich in Zweifel zieht. In seinem Spätwerk „Das Leben Jesu für das deutsche Volk“ (1864) rechnet er allerdings eher mit der Historizität zumindest eines *nach*österlichen Jüngerunverständnisses, denn den Ausführungen von Heß nicht unähnlich stellt er aufgrund von Lk 24,21 und Act 1,6 nun Behauptungen über die mangelnde Verstandesfähigkeit der historischen Jünger auf. Allerdings könne dieses Darstellung des Jüngerunverständnisses auch durch eine Polemik gegen den Zwölferteil motiviert worden sein.

68. Hinter letzterem steckt die These von Ferdinand Christian Baur, dass das Jüngerunverständnis im lukanischen Doppelwerk Ausdruck einer Polemik gegen die Zwölf als Vertreter eines partikularistisch-nationalen Judenchristentums sei. Dem Jüngerunverständnis im Markusevangelium hingegen legt Baur keine besondere Bedeutung bei. Baur's Tendenzkritik, die in Mk einen zwischen dem gesetzlichen Judenchristen Matthäus und dem gesetzesfreien Paulinisten Lukas vermittelnden Epitomator sah, verdunkelte zunächst die Sicht auf diejenigen Stellen im Markus-Evangelium, die den Jüngern nicht günstig waren. Die Aussagen zu ihrem Nichtverstehen galten in der Folge im Wesentlichen als von Lukas abhängig (Mk 9,32 von Lk 9,45). Die frühen Anhänger eines Ur-Markus übernahmen dieses Urteil zur Untermauerung ihrer literarkritischen Quellenscheidung und führten die Jüngerunverständnis-Texte häufig auf einen späteren Bearbeiter zurück.

August Friedrich Gfrörer und Bruno Bauer

69. Das Verdienst, das Jüngerunverständnis als ein Thema im Markusevangelium entdeckt zu haben, kommt dem Historiker August Friedrich Gfrörer im Jahre 1838 zu. In dem Bestreben, die Griesbach'sche Hypothese der Abhängigkeit des Mk von Mt und Lk zu beweisen, unterzieht er das MkEv einer detaillierten Untersuchung. Mk habe als „kritischer Epitomator“ die Widersprüche zwischen seinen Quellen historisch ausgleichen wollen. Während Gfrörer für das Vorhandensein der Verse 4,13; 6,52 sowie 8,17–21 jeweils unterschiedliche Gründe vorbringt, bemerkt er zu Mk 8,33, dass Mk den Tadel aus Mt 16,23 habe stehen lassen, „weil er, wie man aus vielen Stellen ersieht, der Ansicht huldigte, dass die Jünger vor Christi Hingang in den tiefern Sinn der Lehren und Beispiele des Herrn nicht eingedrungen seyen.“ (Heilige Sage, II/2, 165). Im Anschluss bringt er diese „Ansicht“ des Mk auch zu Mk 9,10.32; 10,24.32 in Anschlag. Gfrörer entdeckt in den emotionalen Reaktionen von Furcht und Staunen der Jünger in 10,24.32 einen Ausdruck ihres Nichtverstehens. Aufgrund dessen kann man davon sprechen, dass Gfrörer der Entdecker einer spezifisch markinischen *Behandlung* des Jüngerunverständnisses in der Neuzeit war – nicht aber, dass er damit gleichzeitig auch schon der Entdecker eines spezifisch mk Jüngerunverständnis-Konzeptes war. Denn die Idee habe Mk aus Lk 9,45 übernommen und dann auf verschiedene Stellen mit verschiedenen Mitteln übertragen, um einen Ausgleich zwischen Mt und Lk zu schaffen. Gfrörer geht dabei anscheinend davon aus, dass Mk das Konzept, das er in Lk fand, im Prinzip unverändert übernahm.

70. Außerdem dürfte Gfrörer der erste gewesen sein, der dem Jüngerunverständnis in Lk 9,45; 18,34 explizit die Historizität absprach. Er geht hier über Strauß hinaus, in dem er feststellt, dass es historisch unmöglich war, dass die Jünger den Wortsinn der Leidensankündigungen nicht verstanden. Beim Unverständnis der Leidens- und Auferstehungsankündigungen handele es sich vielmehr um ein apologetisches Konstrukt, um die Ankündigungen gegen berechnete Zweifel an ihrer Historizität zu verteidigen. Davon abgesehen verteidigt Gfrörer

aber aufgrund der johanneischen Missverständnisse in Kombination mit dem synoptischen Gleichnisverständnis, dass es bei den Jünger~~miss~~verständnissen einen historischen Kern gegeben haben müsse.

71. Eine erhöhte Aufmerksamkeit erhalten die Jüngerunverständnis-Texte auch bei Bruno Bauer (1841/50). Zu Mk 8,16 konstatiert er ein Interesse des Mk, die Jünger als beschränkt darzustellen. Er betont aber, dass dies kein Spezifikum des Mk, sondern eine Eigenheit der Evangelienschreibung insgesamt gewesen sei. Auch erkennt er kein gemeinsames Motiv hinter den verschiedenen Jüngerunverständnis-Belegen im MkEv und erklärt sie einzeln und unabhängig voneinander, was zum Teil daran liegt, dass er einige Texte dem Evangelisten, andere aber dem von Lk abhängigen Bearbeiter zuweist.

72. Im Einzelnen finden sich bei Bauer eine Reihe von Gedanken, die erst viel später neu formuliert wurden, wie besonders bemerkenswert z. B. der Bezug von 6,52 zur bis 8,29 verborgenen Messianität Jesu sowie das auf Mk zurückgehende Kontrastschema im Anschluss an die Leidensankündigungen: Weissagung – kontrastives Ereignis – Tadel durch Jesus – Lehre. Das Jüngerunverständnis sei in dieses Schema allerdings erst durch den Bearbeiter eingefügt worden. Der Tadel habe sich ursprünglich nicht auf die Intelligenz der Jünger, sondern nur auf ihre Unfähigkeit zur Selbstverleugnung bezogen.

Adolf Hilgenfeld und Albrecht Ritschl

73. Als zweiter und eigentlicher Entdecker des Jüngerunverständnisses im MkEv darf Adolf Hilgenfeld (1850) angesehen werden. Bei ihm findet sich nun auch ein spezifisch mk Jüngerunverständnis-Motiv und -Konzept, indem den Belegen Mk 4,13; 6,52; 7,17f und 8,17f ein gemeinsamer Inhalt und eine gemeinsame Funktion zugesprochen wird. Diese bezögen sich nämlich alle auf die noch fehlende Erkenntnis der Messianität Jesu und hätten die Funktion, durch den Kontrast das Bekenntnis des Petrus umso glänzender hervorstrahlen zu lassen. Grund für diese Hervorhebung sei die propetrinische Tendenz des MkEv. Dass die Jünger auch nach der Messiaserkenntnis noch nicht über die „vollkommene Einsicht“ (Markus-Evangelium, 119) verfügen, erklärt er mit der Abhängigkeit des Mk von Mt – eine im Ganzen unmögliche Lösung, da Mk 9,32 bei Mt gar keine Parallele hat.

74. Dennoch kann man die wirkungsgeschichtliche Bedeutung, die von Hilgenfelds Entdeckung ausging, kaum überschätzen. Denn Hilgenfeld macht nicht nur auf das Jüngerunverständnis aufmerksam, er stellt dieses auch bereits – wie Bauer es nur für 6,52 getan hatte – in einen Zusammenhang mit dem Messiasbekenntnis. Aber damit nicht genug: Er deutet die Schweigegebote an die Dämonen und die Geheilten als Versuche Jesu, seine messianische Identität geheimzuhalten und verbindet somit Schweigegebote und Jüngerunverständnis (der Sache nach) bereits zu einem Messiasgeheimnis, das anders als bei Wrede allerdings nicht bis zur Auferstehung, sondern nur bis zum Petrusbekenntnis reicht.

75. Bereits 1851 greift Albrecht Ritschl die Beobachtungen Hilgenfelds auf, um mit den Motiven der Geheimhaltung der Messianität und des Jüngerunverständnisses gegen Hilgenfeld die Priorität des Mk vor Mt zu erweisen. Die Inkongruenzen des Mt in Bezug auf diese beiden Motive, die bei Mk integraler Bestandteil einer Gesamtanschauung sind, weisen darauf hin, dass Mt von Mk abhängig ist. Anders als Hilgenfeld sieht Ritschl in dem Jüngerunverständnis ein das gesamte MkEv umspannendes Motiv und listet dazu 4,13.40f; 6,52; 7,18; 8,17f.33; 9,6.19.32.34; 10,24.32.35; 14,40 auf – das ist fast identisch mit den

Belegen, die genau ein halbes Jahrhundert später William Wrede in diesem Zusammenhang nennen wird (vgl. Wrede, Messiasgeheimnis, 93f.96.101–103). Von Wrede unterscheidet sich Ritschl aber darin, dass sich Schweigegebote und Messiasgeheimnis nicht einem dogmatischen Interesse, sondern dem „historischen Pragmatismus“ des Mk verdanken würden. Die Bedeutung von Ritschls viel beachtetem Aufsatz für den weiteren Verlauf der neutestamentlichen Forschung ist hoch zu veranschlagen – und zwar nicht nur, weil er geholfen hat, die Mk-Priorität durchzusetzen, sondern vor allem auch, weil Ritschl die von Hilgenfeld entdeckte Bedeutung von Geheimhaltung der Messianität und Jüngerunverständnis für das MkEv einer breiteren theologischen Öffentlichkeit ins Bewusstsein brachte.

Gustav Volkmar

76. Einen besonderen Platz in der Geschichte der Jüngerunverständnis-Auslegung nimmt der Züricher Neutestamentler Gustav Volkmar ein. Denn er ist der erste Exeget der Neuzeit, der das Jüngerunverständnis des MkEv als Ausdruck einer scharfen Polemik interpretiert. Mit Hilfe des Jüngerunverständnisses habe der Paulinist Markus gegen das partikularistische Judenchristentum seiner Zeit polemisiert, das von den „blödsinnigen“ Jüngern im MkEv allegorisch repräsentiert werde.

77. Volkmar erkennt auch als erster überhaupt in der Blindenheilung zu Betsaida (8,22–26) eine symbolische Darstellung der Heilung der Blindheit der Jünger. Sind ihnen nun die Augen für die Messianität Jesu geöffnet worden, so bleiben sie im Folgenden aber unverständlich gegenüber dem Kreuz, genauer gesagt gegenüber der paulinischen Kreuzestheologie, die der Evangelist von 8,31 an in Form der durch Jesus ergehenden Unterweisung in sein Evangelium eingefügt habe. Damit ist Volkmar wohl auch der erste, der eine Stufenlösung zum Jüngerunverständnis vertritt: bis Cäsarea Philippi Unverständnis der messianischen Identität, danach Unverständnis der Leiden.

78. Die Ideen Volkmars zum Jüngerunverständnis sind ohne direkte Nachfolger geblieben. Die wirkungsgeschichtliche Bedeutung Volkmars besteht denn auch nicht in seiner symbolisch-allegorischen Deutung des MkEv, in deren Rahmen sich auch die symbolisch-allegorischen Deutungen zum Jüngerunverständnis einfügen, sondern darin, dass er als erster die Schweigegebote auf die Auferstehung bezogen hat und somit Wrede den Weg zu seiner Messiasgeheimnis-Theorie gewiesen hat. Hier dürfte für zukünftige Forschung noch ein lohnendes Aufgabenfeld liegen, den Beitrag Volkmars als auch des Holländers Hoekstra, den Wrede ebenfalls als einen seiner Vorläufer erwähnt, für die Entstehung der Messiasgeheimnis-Theorie und somit eines der bestimmenden Paradigmen der neutestamentlichen Forschung des 20. Jh. exakt zu bestimmen.

Heinrich Julius Holtzmann und die Forschung im letzten Drittel des 19. Jh.

79. Teilweise im Anschluss an Hilgenfeld entdeckt Heinrich Julius Holtzmann im von ihm rekonstruierten Ur-Markus „sieben Stufen des öffentlichen Lebens Jesu“. Einer der Ecksteine der Konstruktion ist das für historisch gehaltene Messiasbekenntnis, woaus hervorgehe, dass die Jünger die Messianität Jesu erst relativ spät erkannten. Daraus ergebe sich wiederum, dass Jesus sie ihnen nicht von vornherein mitgeteilt habe. Die Gründe dafür sieht Holtzmann in der Pädagogik Jesu. Von dieser Vermutung her ist es kein weiter Weg mehr, die verschiedenen Äußerungen von Jüngerunverständnis und Jüngerunverständnis-Tadel im MkEv historisch-

psychologisierend in das Gesamtbild vom Leben Jesu hineinzulesen. Darin sind ihm viele Forscher der sog. liberalen-Leben-Forschung gefolgt.

80. Auch auf der Ebene des MkEv wird von Kommentatoren wie August Klostermann (1867) das Motiv von Jesu Erziehung und damit korrespondierend das Bild von dem nur langsamen und allmählichen Verstehen der Jünger entdeckt. Die pädagogische Auslegung des Jüngerunverständnisses wird so zur Standard-Auslegung des Jüngerunverständnisses im letzten Drittel des 19. Jh., die mit der historischen Auslegung Hand-in-Hand geht. Gelegentlich werden allerdings auch Zweifel an der Historizität einzelner Jüngerunverständnis-Texte geäußert. So erkennt Holtzmann selbst 1889 in der Steigerung des Unverständnisses der Jünger in 8,18 ein literarisches Motiv des Evangelisten, mit dem er ihr völliges Unverständnis der Leidensankündigungen vorbereite. Zudem handele es sich bei 8,19–21 um einen Fingerzeig an den Leser, die Speisungswunder auch symbolisch zu deuten.

William Wrede

81. Mit Wredes „Messiasgeheimnis“ (1901) beginnt für die Geschichte der Interpretation des Jüngerunverständnisses eine neue Phase. Dabei war Wrede keineswegs der Entdecker eines Jüngerunverständnisses im MkEv, für den er manchmal irrtümlich gehalten wurde, und noch nicht einmal der erste, der dieses mit einer Art Messiasgeheimnis verknüpfte. Schon die zweite Generation der Tübinger Tendenzkritiker sowie die liberale Leben-Jesu-Forschung hatten das Jüngerunverständnis in ein inniges Verhältnis zu der bis Cäsarea Philippi unerkannten und von Jesus nach außen geheimgehaltenen messianischen Identität Jesu gesetzt. Wredes Beitrag war vielmehr, hierbei einem Wink Volkmars folgend, das Messiasgeheimnis bis zur Auferstehung zu datieren und in Analogie dazu auch die Dauer des Jüngerunverständnisses bis zur Auferstehung zu terminieren, die Bedeutung von Cäsarea Philippi hingegen für das Verständnis des MkEv als auch historisch zu minimieren. Damit entriss er der Leben-Jesu-Forschung ihr Herzstück, aber nicht ohne der zukünftigen Forschung mit der Betonung der transformierenden Wirkung der Ostererscheinungen ein neues einzupflanzen.

82. Weil Wrede die Verbindung von Messiasgeheimnis und Jüngerunverständnis mit Cäsarea Philippi kappt, ist das Jüngerunverständnis – entgegen landläufiger Meinung – bei ihm gerade *kein* Bestandteil des Messiasgeheimnisses im engeren Sinne. Letzteres wird durch das Bemühen Jesu um Geheimhaltung in Schweigegeboten, Rückzugsmotiv und verhüllte Rede in Gleichnissen (Parabeltheorie) konstituiert. Dem ist das Jüngerunverständnis in gewisser Hinsicht sogar entgegengesetzt, weil sich Jesus den Jüngern gegenüber offenbaren will. Da diese Offenbarung aufgrund ihres Unverständnisses aber scheitert, besitzen Messiasgeheimnis und Jüngerunverständnis am Ende doch einen gemeinsamen Nenner, indem die Messianität auch den Jüngern bis zur Auferstehung ein Geheimnis bleibt. Beide Motive lassen sich also verbinden. Wrede ist es aber wichtig, Messiasgeheimnis und Jüngerunverständnis methodisch auseinanderzuhalten, weil sie historisch einen unterschiedlichen Ursprung hätten und noch nicht einmal bei Markus klar sei, ob er auch beim Jüngerunverständnis an die bis zur Auferstehung geheime Messianität gedacht habe. Es handele sich vielmehr um verwandte Motive, die, wenn man ihre Ursprünge zusammenbetrachtet, Anlass zu der Vermutung geben, dass Jesus sich nicht als Messias ausgegeben hat. Denn das Messiasgeheimnis sei entstanden aus der Idee der futurischen Messianität, dass Jesus erst mit der Auferstehung Messias geworden sei. Das Jüngerunverständnis hingegen habe seinen historischen Ausgangspunkt in

der Erfahrung eines Erkenntnisumschwungs bei den Auferstehungserscheinungen genommen. Dieser Erkenntnisumschwung könnte ursprünglich zum Inhalt gehabt haben, dass erst jetzt die Messianität Jesu erkannt wurde.

83. Was die Interpretation des Jüngerunverständnisses auf der Ebene des Markusevangeliums angeht, ist Wrede glänzend darin, die historischen, pädagogischen und polemischen Interpretationen vor ihm zurückzuweisen. Ein leichtes ist es zu zeigen, dass das Jüngerunverständnis auch nach dem Messiasbekenntnis anhält. Einen Fortschritt in der Jüngererkenntnis kann Wrede nicht erkennen. Die Jünger würden das ganze Evangelium hindurch dasselbe Unverständnis zeigen. Gleichzeitig ergehe aber fortwährend Offenbarung an sie. Mk könne gar keine andere Auffassung haben als die, dass die Offenbarungen eine Art latenten Daseins bei ihnen führten, bis ihnen die Augen geöffnet würden, und d. h. bis zur Auferstehung. Wrede bietet somit als erster überhaupt eine offenbarungsgeschichtliche Deutung des Jüngerunverständnisses im Markusevangelium. Neu gegenüber früheren offenbarungs-geschichtlichen Ansätzen in der Alten Kirche und im Mittelalter ist bei ihm der spezifische Bezug auf das MkEv.

84. Für die zeitliche Befristung des Jüngerunverständnisses bis zur Auferstehung gibt es, wie Wrede selbst eingesteht, im MkEv selbst allerdings keine klaren Anhaltspunkte. Die Befristung bis zur Auferstehung entnimmt Wrede dem LkEv. Für die zeitliche Befristung des Messiasgeheimnisses hingegen kann er auf Mk 9,9 verweisen. Allerdings ist auch das eine recht dünne Basis für eine so gewichtige Theorie. Denn Wredes historische Konstruktion steht und fällt mit der Annahme, dass es bereits vormarkinisch ein bis zur Auferstehung befristetes Messiasgeheimnis und ergänzend dazu ein bis zur Auferstehung andauerndes Jüngerunverständnis gab. Nun ist aber Lk beim Jüngerunverständnis 9,45; 18,34 literarisch von Mk 9,32 abhängig, und die Befristung des Unverständnisses bezieht sich in Lk nur auf das Passionsverständnis. Für die Interpretation des Jüngerunverständnisses im MkEv lässt sich hieraus also nichts beweisen. Allerdings ist es gut möglich, dass es schon vormk ein Leidens- und Auferstehungsverständnis gab und dass dieses nur bis zu den Ereignissen selbst anhaltend gedacht wurde. Dieses ließe sich aber auch als ein apologetisches Konstrukt für das Verhalten der Jünger angesichts des Todes Jesu erklären und nicht als Reflex eines Erkenntnisumschwungs bei den Auferstehungserscheinungen. Selbst wenn letzteres zuträfe, bezöge sich dieser Erkenntnisumschwung nur auf sein Leiden, Sterben und Auferstehen und noch nicht auf die Messianität. Natürlich könnte dann theoretisch aus Jesu Auferstehung auch auf seine Messianität geschlossen worden sein – was eine gewisse Wahrscheinlichkeit an sich hat, wenn den Jüngern die Messianität nicht schon vorher feststand, was wiederum eine gewisse Wahrscheinlichkeit hat, da der Tod Jesu ihren Glauben an die Messianität Jesu geraubt oder zumindest infrage gestellt haben dürfte, wenn sie denn einen solchen Glauben vorher schon besessen hatten. Diese Frage aber, ob die Jünger vorösterlich bereits einen Messiasglauben gegenüber Jesus gehabt hatten oder nicht – diese Frage lässt sich m. E. nicht alleine von der Annahme eines nachösterlichen Erkenntnisumschwungs her klären. Der österlich angestoßene Erkenntnisumschwung könnte in Bezug auf die Messianität statt des erstmaligen Glaubens an diese auch den neugewonnenen, aber durch die Erfahrung des Leidens, Sterbens und Auferstehens veränderten Glauben an die Messianität Jesu zum Inhalt gehabt haben. Die Angaben in den Evangelien sprechen m. E. eher für letzteres. Selbst wenn Wredes Herleitung des Jüngerunverständnisses von den Ostererscheinungen her zutreffen

würde, würde dies m. E. eher für als gegen einen vorösterlichen auf Jesus gerichteten Messiasglauben der Jünger sprechen.

Die unmittelbaren Reaktionen auf Wrede (1901–1919)

85. Wredes Buch löste heftige Debatten aus. Die Idee eines unmessianischen Lebens Jesu wurde zum Teil mit heftiger Polemik abgelehnt, wobei Wredes Position häufig verzeichnet wurde, weil sich die Leugnung des Messiasbewusstseins Jesu bei ihm nur als eine mögliche Konsequenz aus seinen Überlegungen ergab. Die Diskussion über das Messiasbewusstsein Jesu überlagerte die Auseinandersetzung mit Wredes eigentlicher Theorie vom Messiasgeheimnis. Dennoch waren die schriftlichen Reaktionen nicht nur ablehnend. Wer schon anderwärtig Zweifel an der Richtigkeit des Geschichtsbilds der liberalen Leben-Jesu-Forschung bekommen hatte, nahm Wredes Kritik an diesem Punkt dankbar auf und spannte ihn wie Albert Schweitzer als Bundesgenossen vor seinen eigenen Karren. Was die von Wrede eindrücklich gestellte Frage nach dem Geschichtswert des MkEv – und damit auch die nach der Stichhaltigkeit der herrschenden Auffassung vom Leben Jesu – anging, verfehlte sein Buch durchaus nicht seine Wirkung, wenn auch mit ein wenig Zeitverzögerung.

86. Wredes Auffassung vom Jüngerunverstand ist von all seinen Thesen noch eine der am wenigsten kontroversen. Die Historizität dieser Angaben war schon seit Strauß in Frage gestellt worden. Man konnte eine gewisse Übertreibung, womöglich aufgrund einer christologischen oder apologetischen Tendenz, bei diesen Angaben zugeben, ohne deshalb die bisherige Auffassung vom Leben Jesu (geschweige denn ein Messiasbewusstsein Jesu) fallen lassen zu müssen.

87. Diejenigen, die sich u. a. aufgrund der Wucht der Argumente Wredes von der bisherigen Auffassung vom Leben Jesu und der historischen Hochschätzung des Markusevangeliums lösten, haben in erster Linie ein Interesse daran, eine Alternative für Wredes Erklärung des Messiasgeheimnisses im engeren Sinne zu begründen. Das Jüngerunverständnis steht in der Regel nicht im Zentrum der Überlegungen. Immerhin kommt es durch den Druck, im Zusammenhang mit dem Messiasgeheimnis auch hierzu eine Erklärung anbieten zu müssen, zu einigen kreativen, neuen Auslegungen. So erklärt Johannes Weiß (1903) das Messiasgeheimnis aus der auch bei Paulus nachweisbaren Idee der Verstockung Israels. Indem er 4,11 zum Schlüsselvers erklärt, demzufolge die Kehrseite der Verstockung Israels der Erfolg Jesu unter seinen Jüngern sei, kann er das Jüngerunverständnis von hier aus natürlich nicht erklären. Es stellt die Verlegenheit dar, der Weiß sich mit allen möglichen Mitteln zu entledigen versucht. Neben einigen literarkritischen Erwägungen macht er schließlich eine kreuzestheologische Absicht, durch den Kontrast mit dem Nichtverstehen die Notwendigkeit des Todes Jesu hervorzuheben, geltend.

88. Nicht viel besser ergeht es dem Jüngerunverständnis bei den frühen Vertretern einer apologetischen Lösung für das Messiasgeheimnis: Nach Paul Wernle (1904) sollen Schweigegebote und Parabeltheorie den Unglauben der Juden trotz der vielen Wundererweise rechtfertigen. Das Jüngerunverständnis anlässlich der Wunder (4,41; 6,52; 8,16–21) sei demgegenüber Teil des Wunderbeweises, mit dem Mk den Leser von der Messianität Jesu überzeugen möchte: „Genau wie die Jünger, so sollen die Leser durch diese Wunder zum Glauben an den Gottessohn geführt werden.“ (Quellen, 61). Auch Wilhelm Bousset (1913) erklärt das Messiasgeheimnis als Apologie für den Misserfolg der Predigt Jesu trotz seiner

Wunder. Der Jüngerunverstand sei hingegen ein verwandtes Motiv, das der Tiefe des Persongeheimnisses korrespondiere, welches der Gemeinde erst nach Ostern aufging.

89. Eine Ausnahme bildet zu dieser Zeit der französische Modernist Alfred Firmin Loisy, der das Jüngerunverständnis nicht im Rahmen des Messiasgeheimnisses, sondern wie Volkmar als Ausdruck der Polemik gegen judenchristliche Positionen interpretiert. Mit Hilfe des Unverständnis-Motivs führe Mk neue Ideen in die Tradition ein.

Die klassischen Formgeschichtlicher: Martin Dibelius und Rudolf Bultmann

90. Anders als meist angenommen handelt es sich bei Martin Dibelius nicht um einen Vertreter der apologetischen Interpretation, sondern um den Schöpfer einer neuen, eigenständigen Erklärung für das Messiasgeheimnis. Das Messiasgeheimnis sei durch die Entscheidung des Autors, die verschiedenen Traditionen über das Leben Jesu in eine einheitliche biographische Erzählung zu integrieren, notwendig geworden. Es handelt sich somit um eine genuin formgeschichtliche Erklärung des Messiasgeheimnisses, die als „literaturgeschichtliche Erklärung des Messiasgeheimnisses“ bezeichnet werden soll. Bei Dibelius liegt sie in einer der apologetischen Theorie nahestehenden Variante vor. Auf der redaktionellen Ebene lässt sie sich inhaltlich zudem als „Geheime-Epiphanie-Erklärung“ des Messiasgeheimnisses bestimmen. Mit der Theorie des Messiasgeheimnisses habe Mk die Spannung zwischen den Epiphanieelementen wie sie in den von ihm übernommenen Novellen zum Ausdruck komme, und der Überlieferung von Jesu Passion gelöst. Im Unterschied zu Wrede sei es der Evangelist selbst gewesen, der einen Ausgleich zwischen zwei Traditionen geschaffen habe, und zwar nicht aufgrund des Dogmas der zukünftigen Messianität Jesu, das in Widerspruch zu einem bereits messianisierten Leben Jesu, sondern aufgrund der Passionsüberlieferung, die in Spannung zu den machtvollen Epiphanien in der Wunderüberlieferung gestanden habe.

91. Die literaturgeschichtliche Lösung des Messiasgeheimnisses hat in der von Dibelius vorgetragenen Form mit der gängigen apologetischen Theorie gemein, dass das Geheimnis nicht auf die Jünger, sondern nur auf die Außenstehenden bezogen wird. Insofern lässt sich das Jüngerunverständnis bei ihm nicht aus dem Messiasgeheimnis erklären. Für das Jüngerunverständnis führt Dibelius in einigen verstreuten Bemerkungen vor allem zwei Faktoren an: die reichliche und weitgehend unveränderte Aufnahme von Novellen im MkEv sowie die gelegentliche Bildung von Missverständnissen ähnlich denen des JhEv durch den Redaktor. Keine Erklärung bietet er hingegen für das Nichtverstehen der Gleichnisse und der Leidensweissagungen – und gerade diese wären angesichts seiner Auslegung der Parabeltheorie, in der er die Erkenntnis der Jünger scharf gegenüber dem Nichtverstehen der Volksmenge hervorhebt, erklärungsbedürftig.

92. Bei Rudolf Bultmann handelt es sich hingegen wie bei Wrede um einen Vertreter einer theologiegeschichtlichen Erklärung des Messiasgeheimnisses. Grundsätzlich folgt er diesem; im Einzelnen ergeben sich aber nicht unerhebliche Verschiebungen: Zum einen wird das Messiasgeheimnis nun auf der redaktionellen Ebene des Mk angesiedelt. Gleichzeitig wird die traditionsgeschichtliche Erklärung festgehalten, dass das Messiasgeheimnis durch eine Umbildung der Tradition über das Leben Jesu unter dem Einfluss des Gemeindeglaubens entstanden sei. Dies ist Bultmann möglich, weil er Mk nur für die literargeschichtliche Ausgestaltung, nicht aber für die ideengeschichtliche Entstehung des Messiasgeheimnisses

verantwortlich macht. Mk habe die Tradition über die Geschichte Jesu mit dem hellenistischen Kerygma von Christus vereint. Nach Bultmann habe dieses Kerygma die Idee vom unerkannten Messias (vgl. Phil, 2,6ff) bereits enthalten. Mk habe das Leben Jesu dann aufgrund dieser Idee vom unerkannten Messias durch Schweigegebote, Parabeltheorie und Jüngerunverständnis mit dem Schleier des Geheimnisses überzogen. Anders als Wrede geht Bultmann zum Zeitpunkt der Entstehung des Messiasgeheimnisses von einer noch unmessianischen Tradition des Lebens Jesu aus. Zusätzlich gibt Bultmann an, dass sich das Messiasgeheimnis als „Verschleierung der Tatsache, daß der Glaube an Jesu Messianität erst seit dem Glauben an seine Auferstehung datiert“ erkläre. (Geschichte, 371), eine Formulierung, die Wrede so wohl nicht unterschreiben hätte.

93. Auch beim Jüngerunverständnis folgt Bultmann grundsätzlich der Interpretation Wredes, dass es während des Erdenlebens keine Entwicklung im Verstehen der Jünger gab. Dies kann Bultmann festhalten, obwohl er gegen Wrede festhält, dass das Messiasbekenntnis eine gliedernde Funktion im Aufbau des MkEv besitze. Denn die Szene in Cäsarea Philippi sei ein Einschnitt nur für den Leser, nicht aber in Bezug auf die Erkenntnis der Jünger. Über Wrede hinaus ist das Jüngerunverständnis für Bultmann zusammen mit den Schweigegeboten und der Parabeltheorie integraler Bestandteil des Messiasgeheimnisses, mit deren Hilfe er über die vorösterlichen Offenbarungen Jesu den Schleier des Geheimnisses breitet. Hinter Mk 8,33 und 14,66–72 entdeckt Bultmann zudem eine Polemik gegen Petrus und das durch ihn repräsentierte Judentum. Wie sich dies zu dem Jüngerunverständnis verhält als auch zu der angeblichen Rolle der Jünger als Repräsentanten der Gemeinde in Mk 8,27–10,52 bleibt m. E. unklar. Vermutlich verortet er die polemische Funktion auf der vormk Ebene.

Elias Bickermann

94. In zwei faszinierenden Artikeln (1923/46) hat auch der jüdische Religionshistoriker Elias Bickermann eine eigenständige literaturgeschichtliche Erklärung des Messiasgeheimnisses vorgelegt. So handele es sich beim Messiasgeheimnis nur um eine eigentümliche Variante eines Strukturmerkmals der Gattung Propheten- und Heiligenvita. Für diese sei nämlich das Vorhandensein zweier Wendepunkte im Leben des Protagonisten typisch. In den Erzählungen, in denen der innere Wendepunkt vor dem äußeren liegt, ergebe sich notwendig eine Zeit der Verborgenheit. Zur konkreten Gestaltung des Messiasgeheimnisses im MkEv äußert er sich in den beiden Aufsätzen unterschiedlich: 1923 behauptete er, dass in der ältesten Tradition äußerer und innerer Wendepunkt noch in der Taufe Jesu zusammenfielen; Mk aber habe den äußeren Wendepunkt aus historischen Gründen postdatiert, weil er der Überzeugung war, Jesu Messianität sei erst in Cäsarea Philippi erkannt worden. Weil dadurch aber die Frage entsteht, warum die Jünger ihn erst so spät erkennen, musste er eine Erklärung liefern, und genau diese Funktion habe das Jüngerunverständnis. Für diese Funktion des Unverständnis-Motivs kann Bickermann einige beeindruckende religionsgeschichtliche Beispiele liefern: angefangen vom Elternunverständnis in Lk 2,50 über Belege aus dem Judentum, Babismus und Zoroastrismus. Dass die Jünger für ihr Unverständnis aber getadelt würden, sei ein zusätzliches Motiv, für das Bickermann Beispiele aus dem Hellenismus bringt. Die Funktion des Unverständnistadels sei es, den Held zu verherrlichen. Eine Neuerung des Mk sei es, diesen Tadel auch auf das Nichtverstehen von Wundern zu übertragen. Nun begegnet das Jüngerunverständnis aber auch noch nach dem Messiasbekenntnis. Dieses Jüngerunverständnis habe aber nun nichts mehr mit dem

Messiasgeheimnis zu tun, denn dieses ende mit dem Messiasbekenntnis. Von nun an handele es sich um das Auferstehungsgeheimnis. Dass auch dieses mit den Motiven des Geheimnisses und Unverständnisses umgeben werde, sei dem Einfluss hellenistischer Theologie geschuldet, bei der in der Darstellung der Meister-Jünger-Belehrung ebenfalls die Trias Lehre, Geheimnis, Nichtverstehen begegne. Insgesamt greift Bickermann zur Erklärung des Jüngerunverständnisses somit auf drei verschiedene Unverständnis-Motive zurück.

95. Im Prinzip behält Bickermann seine literaturgeschichtliche Erklärung des Messiasgeheimnisses auch 1946 bei. Nur erklärt er dessen Existenz nicht mehr aus einer Verlagerung des äußeren Wendepunktes von der Taufe nach Cäsarea Philippi durch den Evangelisten. Indem er die traditionelle Cäsarea Philippi-Szene zu einer Erkennungsszene (Anagnorismos) innerhalb des MkEv ausgestaltet habe, habe er notwendigerweise als Korrelat eine vorherige Phase der Geheimhaltung und des Unverständnisses einführen müssen. Außerdem behauptet Bickermann nun, dass Mk in 14,61f mit dem Bekenntnis Jesu vor dem Hohen Rat einen zweiten Anagnorismos geschaffen habe. Das Messiasgeheimnis lüfte sich also in zwei Etappen: erst vor den Jüngern und dann vor dem jüdischen Volk. Für die konkrete Gestaltung dieser Komposition macht Bickermann anders als 1923 zusätzlich einen theologiegeschichtlichen Einfluss in Form einer schon im Philipperhymnus bezeugten Kreuzestheologie geltend, bei der es sich gleichzeitig um die altkirchliche Erklärung für das Messiasgeheimnis gehandelt habe: Jesus hielt seine wahre Identität als Gottessohn geheim, damit er gekreuzigt werden konnte. In Bezug auf das Jüngerunverständnis lässt Bickermann nun die Unterscheidung zwischen Unverständnisbemerkungen und Unverständnistadel fallen, so dass zwei Funktionen der verschiedenen Arten von Unverständnis bestehen bleiben: vor Cäsarea Philippi ist es Teil des Messiasgeheimnisses; das Unverständnis bei den Leidens- und Auferstehungsankündigungen steht im Zusammenhang mit dem Erlösungsmysterium. Beim Messiasgeheimnis hat das Unverständnis die Funktion, die Verzögerung der Erkenntnis historisch zu plausibilisieren, das Passionsunverständnis (Bickermann spricht nicht mehr von einem Auferstehungsgeheimnis) hingegen unterstreiche die Tiefe des Erlösungsmysteriums.

Hans Jürgen Ebeling

96. Eine ganz eigene Deutung des Messiasgeheimnisses hat Hans Jürgen Ebeling vorgelegt, die in der Literatur häufig als „Epiphanie“-Interpretation bezeichnet wird. Streng genommen gibt es für Ebeling gar kein Messiasgeheimnis, zumindest nicht innerhalb der Erzählung. Denn die sog. Geheimnismotive – Schweigegebote, Jüngerunverständnis und Parabeltheorie – hätten eine rein rhetorische Funktion: dem Leser gegenüber die Größe der Offenbarung zu unterstreichen, um diesen so vor die damit gesetzte Gnade und Verpflichtung zu stellen.

97. Beim Jüngerunverständnis unterscheidet Ebeling zwischen einem strengen und einem paränetischen Motiv. Beim strengen Motiv, das Ebeling in 4,35–41; 6,45–52 sowie 9,32; 10,32 lokalisiert, werde ein absolutes Nichtverstehen, das sich auf die Person Jesu als Ganze beziehe, konstatiert; beim paränetischen Motiv, das in 4,13; 7,18; 8,14ff.32f; 9,33f und 10,38 vorliege, folge auf das Nichtverstehen einer Äußerung eine Paränese mit der Voraussetzung, dass der Sinn der Rede nun verstanden ist. Der für das paränetische Motiv typische Dreitakt Unverständnis – Tadel – Belehrung lasse sich auch auf Unwissen – Wissen reduzieren. Ebeling vermutet daher die Missionspredigt als Sitz im Leben dieses Motivs. Bei aller Unterschiedlichkeit im Einzelnen hätten jedoch beide Motive ihre Hauptfunktion darin, einen Gottes- und einen Leserbezug herzustellen: dem Leser die Größe der göttlichen Offenbarung

vor Augen zu führen. Sachlich gehe es Mk also weder um das Nichtverstehen noch um die Jünger. Wie austauschbar diese als Personen sind, zeige die Parabeltheorie: Das Unverständnis des Volks habe dieselbe Funktion wie das der Jünger. Gegen Wrede sei festzuhalten, dass es aufgrund des literarischen Charakters des Jüngerunverständnisses unmöglich sei, daraus historische Folgerungen zu ziehen. Auch lasse sich aus dem Vergleichsmaterial erkennen, dass es nicht auf die Auferstehung bezogen sei. Nach Ebelings verweise es im MkEv vielmehr auf „das Kreuz als de[n] Wille[n] Gottes“ (Messiasgeheimnis 179).

Die englischsprachige Forschung in der ersten Hälfte des 20. Jh.

98. Im Gegensatz zur deutschsprachigen ging die englischsprachige Forschung bis in die 20er-Jahre hinein ausschließlich den Weg, das Messiasgeheimnis direkt aus der Geschichte Jesu zu erklären. Seit Mitte der 20er Jahre gewannen dann auch verschiedene Varianten apologetischer sowie die literaturgeschichtliche Erklärung von Dibelius an Einfluss. Frederick C. Grant (1943) integriert das Jüngerunverständnis in eine apologetische Erklärung, indem er es als Teil einer Blindheit, die nicht nur die ungläubigen Juden, sondern auch die Jünger befallen habe, so dass sie Jesus verließen und Petrus ihn verleugnete. Damit solle gegenüber Anhängern einer futurischen Messianität Jesu erklärt werden, wie Jesus getötet werden konnte, wenn er doch schon vorösterlich der Messias gewesen sei.

Lucien Cerfaux

99. Einer der wenigen Beiträge, der das Jüngerunverständnis in der ersten Hälfte des 20. Jh. ohne expliziten Bezug zur Messiasgeheimnis-Theorie bespricht, stammt von dem Löwener Neutestamentler Lucien Cerfaux (1946) über das Thema der Verstockung im MkEv. Blindheit treffe im MkEv auch die Jünger, wenngleich in einem viel geringeren Ausmaß als die Gegner. Wenn Jesus die in 8,17f den Gegnern gleichstellt, geschehe das nur aus pädagogischen Motiven. Die Verstockung der Jünger zeige sich angesichts von Gleichnissen (12f), Wundern (13f) und Passionsankündigungen (14). Bei den Gleichnissen und Wundern würden zwei Gründe für das Unverständnis ineinandergreifen: (1) dass einige Geheimnisse ihrer Natur nach dem menschlichen Geist unzugänglich seien, wenn er nicht durch Gott assistiert werde, (2) dass es zur Errichtung der Königsherrschaft Gottes gleichzeitig aber auch der menschlichen Kooperation bedürfe. Auf die menschliche Initiative zur Kooperation mit der göttlichen Gnade gewähre Gott ein tieferes Verstehen. Genau dies sei bei den Jüngern der Fall, während die Pharisäer und das jüdische Volk sie verweigern und daher in der Verstockung bleiben würden. Der Unverständnistadel habe somit die Funktion eines Köders, der ein tieferes Verständnis der Offenbarung hervorlocken soll. Ob das Unverständnis der Passionsankündigungen dieselben Funktionen wie das bei den Gleichnissen und Wundern hat, bleibe unklar. Vorauszusetzen sei jedenfalls, dass die Apostel nach der Auferstehung und vor allem nach der Herabkunft des Heiligen Geistes den Sinn des Lebens Jesu und seiner Belehrungen völlig verstanden.

Der Übergang von der Form- zur Redaktionsgeschichte

100. Harald Riesenfeld kritisiert 1947 mit Hilfe von Mk 9,6 die formgeschichtliche Methode in der Evangelieninterpretation als unzureichend, weil sie unterschätzt, in welchem Ausmaß der Evangelist traditionelle Motive seinen eigenen theologischen Zwecken dienstbar gemacht hat. Riesenfeld zeigt, dass die Jüngerfurcht in Mk 9,6 Ausdruck ihres Unverständnisses ist.

Dies hatten die Formgeschichtler mit ihren Voraussetzungen nicht erkannt, weil sie die Erwähnungen von Furcht und Staunen lediglich als stilgemäße, populäre oder gar „profane“ (Dibelius) Beschreibungen des „Eindruck[s, den] d[a]s Wunder auf das anwesende Publikum“ (Bultmann) machte, interpretierten.

101. Riesenfeld interpretiert das Jüngerunverständnis christologisch als Unfähigkeit, die messianischen Zeichen zu verstehen. Unter diesem Oberbegriff der „messianischen Zeichen“ subsumiert er dann verschiedene Aspekte dieses Unverständnisses: die Herrlichkeit (9,2–8; vgl. 9,10), die Erniedrigung (8,32; 9,32; 10,32; 14,31.32–42), die Eucharistie (6,52; 8,17–21), die messianischen Machterweise und die Person Jesu (4,40f; 5,42; 6,50f), das Geheimnis vom Königreich (4,13; 7,18; 10,24.26.35–40). Das Jüngerunverständnis sei somit Teil des Messiasgeheimnisses:

Ernst Percy

102. Ernst Percy (1953) behandelt das Jüngerunverständnis im Rahmen seiner offenbarungsgeschichtlichen Interpretation des Messiasgeheimnisses. Die offenbarungsgeschichtliche Erklärung interpretiert die Geheimnismotive auf der Ebene des MkEv wie Wrede in dem temporalen Kontrast zwischen einer Zeit der Verhüllung und einer Zeit der Offenbarung, wobei die Auferstehung in der Regel den Scheidepunkt markiert. Das Jüngerunverständnis dient Percy dabei als eine Hauptstütze seiner Konstruktion, denn es bestätige die ansonsten eher zweifelhafte Sicht, dass Mk tatsächlich eine Zeit der Verborgenheit und eine Zeit der Offenbarung unterscheiden wollte. Zumindest 6,52; 8,17 und 9,10 müssten als nach der Auferstehung aufgehörend gedacht sein. Inhaltlich differenziert Percy zwischen dem Unverständnis der Macht Jesu (4,40f; 6,52; 8,16–21) und dem Unverständnis der Leidens- und Auferstehungsankündigungen (9,10.32). Anders als Wrede ist Percy bereit, eine gewisse Entwicklung im Verständnis der Jünger zuzugestehen, denn mit dem Messiasbekenntnis falle wohl das Unverständnis gegenüber der Macht Jesu. Percy interpretiert dies aber nicht im Rahmen einer Stufenlösung, sondern lediglich als eine Konzession: Nur damit die Jünger neue Offenbarungen erhalten können, falle ein Teil des Unverständnisses; prinzipiell solle es aber bis zur Auferstehung gelten.

103. Es sei nun aber auffällig, dass das, was die Jünger bis zur Auferstehung nicht verstehen, ausgerechnet das zeitgenössische Kerygma ist. Genau dieses Zusammentreffen von temporal verstandener Offenbarung und der Botschaft vom Gekreuzigten und Auferstandenen sei nach Percy der Schlüssel zum Verständnis des Messiasgeheimnisses im MkEv: Dies sei nämlich nichts anderes als das paulinische Evangelium, aus der sich als Kehrseite ein Verständnis des Lebens Jesu als einer „Zeit der Erniedrigung und Verhüllung“ ergebe. Letztlich handelt es sich somit bei der Position Percys um nichts anderes als eine Modifizierung und Vereinfachung der Ausführungen Bultmanns, nur dass Percy anders als dieser das Messiasgeheimnis nicht von einem hellenistischen Kerygma der paulinischen Sphäre, sondern direkt aus dem paulinischen Evangelium herleitet und zudem behauptet, dass die Jesus-Tradition von Anfang an messianisch gewesen sei.

Erik Sjöberg

104. Im weitesten Sinne kann man auch Erik Sjöbergs Erklärung des Messiasgeheimnis als eine offenbarungsgeschichtliche bezeichnen – nur dass nicht die Auferstehung, sondern die Parusie der Zeitpunkt der eigentlichen Offenbarung sei: Die Außenstehenden werden Jesus

als Messias erst bei seiner Parusie, wenn er als Menschensohn wie in Daniel angekündigt erscheint, erkennen. Vorher wissen von dem Geheimnis nur die Auserwählten, denen Gott es offenbart hat. Historisch erklären lässt sich diese Konzeption aus den jüdisch-apokalyptischen Vorstellungen vom Menschensohn. Aber wie steht es dann mit dem Jüngerunverständnis, wo die Jünger doch zu den Auserwählten gehören? Keine Probleme bereitet Sjöberg das Unverständnis der Identität Jesu vor Cäsarea Philippi (4,41; 6,51ff; 8,16ff). Die von Gott verliehene plötzliche Erkenntnis entspreche der apokalyptischen Geheimniskonzeption. Dem entspreche, dass sie vor der Offenbarung genauso unverständlich sind wie die Außenstehenden. Danach handele es sich nicht mehr um das Geheimnis seiner Identität, sondern um sein Leidensgeheimnis. Dass sie dieses vor der Auferstehung nicht verstehen können, lässt sich aber nicht aus der jüdisch-apokalyptischen Vorstellung erklären, sondern sei urchristlicher Glaube mit geschichtlichem Anhalt im Leben Jesu. Gar nichts mit dem Messiasgeheimnis zu tun hätten hingegen 7,18; 9,18f.28f und 10,24. Bei einem Teil von ihnen handele es sich gar nicht um Unverständnis, sondern um Glaubensschwäche, bei den anderen um ein Unverständnis von Worten, die sie erklärt bekommen müssen. Sjöberg muss das Jüngerunverständnis also in drei oder vier Teile zerschlagen, damit es seiner Konzeption nicht im Wege steht.

Willi Marxsen und Hans Conzelmann

105. Noch einen anderen Erklärungsansatz für das Messiasgeheimnis hat der Mitbegründer der redaktionsgeschichtlichen Methode Willi Marxsen (1955) vorgelegt, die sich als kerygmatisch-aktualisierende Deutung des Messiasgeheimnisses bezeichnen lässt. Mit Sjöberg trifft sich Marxsen darin, dass das Messiasgeheimnis erst mit der Parusie ende. Das bedeute aber, dass „geheime Epiphanie“ für die Leser des MkEv kein Ereignis der Vergangenheit sei, sondern sich in der Gegenwart ereigne und zwar in der Verkündigung. Später (1963) hat Marxsen diese Erklärung noch weitergeführt. Das Messiasgeheimnis sei nicht nur *nicht* auf der historischen Ebene zu interpretieren, sondern sei von Mk gerade zu dem Zweck erschaffen worden, um den Eindruck einer „historisch konstatierbaren Epiphanie“ der Messianität Jesu abzuwehren. Dies hätte sich nämlich unweigerlich aus dem Nebeneinanderstellen der zuvor einzelnen Traditionsstücke ergeben. Das Messiasgeheimnis habe Mk also in die Tradition eingefügt, um den kerygmatischen Charakter der Einzelstücke zu bewahren. An dieser antiheilsgeschichtlichen Funktion soll auch das Jüngerunverständnis als ein „Stilmittel“ des Messiasgeheimnisses partizipieren. Wie man sich dies konkret vorzustellen hat, erklärt Marxsen nicht, denn auf das Jüngerunverständnis geht er insgesamt nicht näher ein. Gerade das Jüngerunverständnis ist im Rahmen seiner Deutung des Messiasgeheimnisses aufgrund der Unterscheidung zwischen der Erkenntnis der In- und der Out-Group aber erklärungsbedürftig.

106. Diese wird von Hans Conzelmann dann zumindest in Ansätzen geliefert: Das Jüngerunverständnis zeige, dass es erst durch die Auferstehung möglich war, Jesus zu verstehen. Dies wird von Conzelmann aber nicht offenbarungsgeschichtlich ausgelegt, sondern im Rahmen einer aktualisierenden Interpretation des Messiasgeheimnisses hermeneutisch gewendet: Das Nebeneinander von theologischen (Nichtverstehen*müssen*) und psychologischen (Verstockung) Erklärungen für das Jüngerunverständnis im MkEv weise auf die „Dialektik des Rückblickes“ eines „positiven Offenbarungsverständnisses“ (Gegenwart, 295). Daher bestimmt Conzelmann das Messiasgeheimnis als eine hermeneutische Theorie,

die Mk als Theologumenon schon vorgegeben gewesen sei und den paradoxen Charakter der Offenbarung in der Gegenwart darstelle: Dem Gläubigen ist das Geheimnis enthüllt, aber so, dass es der Welt auch nach Ostern verhüllt bleibe. Letztlich handelt es sich bei Conzelmanns hermeneutischer Interpretation des Messiasgeheimnisses um eine mit Marxsens aktualisierender Erklärung eng verwandte Konzeption.

James M. Robinson und Alfred Kuby

107. Im Gegensatz zu Marxsen und Conzelmann erkennt James M. Robinson (1956) bei Mk ein eschatologisches Geschichtsverständnis. In die damit verbundene Vorstellung vom kosmischen Kampf stellt Robinson einen Teil der (impliziten) Unverständnis-Texte aus der zweiten Hälfte des Evangeliums (8,32f; 9,34.38; 10,35.41; 14,50.66–72). Bei den übrigen Jüngerunverständnis-Texten vermutet er eine aktuelle oder typische Bedeutung – bei den Speisungen etwa die Gemeinschaft von Juden und Heiden. Zusätzlich deutet er das Jüngerunverständnis innerhalb der Spannung von Glaube und Furcht. Robinson ordnet das Jüngerunverständnis 1956 somit nicht in den direkten Zusammenhang des Messiasgeheimnisses ein, sondern integriert es auf origenelle Weise in eine Art motivationspsychologische Theorie des Evangelisten.

108. Ebenfalls unabhängig von Erwägungen zum Messiasgeheimnis stellt Alfred Kuby (1958) eine These zur Gliederung und Gesamtkonzeption des MkEv auf, bei der das Jüngerunverständnis eine entscheidende Rolle spielt. Das MkEv gliedere sich aufgrund des Jüngerunverständnisses in zwei Hauptteile: Mk 1,16–8,21 und 8,22–14,72. Der erste Hauptteil sei gekennzeichnet durch das „Nichtbegreifen der Jünger (wer Jesus ist)“, der zweite Teil durch „ihr Mißverständnis (d. h. das Nichtbegreifen, daß der Messias leiden muß)“ (Konzeption, 58f). Bei dieser Darstellung habe Mk keinerlei historisches oder psychologisches Interesse gehabt. Mit Ebeling bestimmt Kuby die Funktion des Unverstands als „dunkle Folie“ für die „Selbstoffenbarung“ Jesu (a.a.O., 54). Die Blindenheilung zu Betsaida (8,22–26) stelle als Präludium des zweiten Hauptteils vermutlich die Szene von Cäsarea Philippi symbolisch dar, so dass das unklare Sehen (8,24) die erste Antwort der Jünger darstelle (8,28), die vollständige Heilung dann die richtige Antwort des Petrus (8,29). Die Flucht in 14,50 deute an, dass ihr Nichtbegreifen am Schluss „wieder zu Unglauben und Herzenshärte“ (a.a.O., 63) geworden sei. Die Konzeption Kubys ist forschungsgeschichtlich bedeutsam geworden, weil das Modell von drei Phasen des Jüngerunverständnisses (Nichtverstehen, Missverständnis, Unglaube) später in modifizierter Weise von Weeden aufgegriffen wurde.

Johannes Schreiber und Joseph B. Tyson

109. Im Jahre 1961 erscheinen gleich zwei Aufsätze, die unabhängig voneinander in der mk Darstellung der Jünger eine Polemik entdecken. Johannes Schreiber kommt dabei das Verdienst zu, wohl als erster eine konsequent kreuzestheologische Auslegung des Messiasgeheimnisses geboten zu haben. In der von ihm gebotenen Form handelt es sich im Wesentlichen um eine Ergänzung der Bultmann'schen Position, indem er das Messiasgeheimnis aus dem (von Schreiber als gnostisch interpretierten) Christusmythos der hellenistischen Gemeinde erklärt. Einen Teil des Jüngerunverständnisses erklärt Schreiber aus diesem Mythos: Auch sie partizipieren wie die Außenstehenden an der „Verblendung der Menschen unter der Herrschaft der Mächte“ (Christologie, 157). Gleichzeitig solle anhand des Beispiels der Jünger aber auch der Leser gewarnt werden, dass auch er blind sein und in der

Nachfolge scheitern könne. Demnach komme dem Jüngerunverständnis eine doppelte Funktion zu: eine kerygmatische und eine paränetische. Zusätzlich erkennt Schreiber in der Darstellung der Jünger auch noch eine Polemik eines Hellenisten gegen Petrus und die judenchristliche Urgemeinde. Wie Schreiber 1967 präzisiert, bestehe der Unverstand der Jünger in der Leidesnscheu und somit in der Ablehnung des Kreuzes und der Kreuzesnachfolge. Am Schluss des Evangeliums stehe keine Rehabilitierung der Jünger, sondern ihr Ungehorsam: Der letzte Ruf in die Nachfolge an sie (16,7) bleibe erfolglos.

110. Wie Schreiber entdeckt auch Joseph B. Tyson (1961) im MkEv eine Polemik gegen die Jerusalemer Gemeinde. Ihm zufolge weise das Jüngerunverständnis darauf hin, dass sich Mk eines Unterschieds zwischen seinem eigenen Standpunkt und dem „der Jünger“ bewusst gewesen sei. Inhaltlich habe das Jüngerunverständnis nichts mit dem Messiasgeheimnis zu tun. Vielmehr hätten die Jünger das Wesen dieser Messianität als einer königlichen mit Vorteilen für sich selbst missverstanden. So verstünden sie weder die Notwendigkeit von Jesu Leiden noch ihre eigene Rolle in der Gemeinschaft. Dies deute auf eine Polemik gegen die Jerusalemer Urgemeinde, da in ihrer nachösterlichen Verkündigung das Leiden Chrsti keine Rolle gespielt habe. Dadurch dass Mk den Jüngern Nichtverstehen attestiert, plausibilisiere er gleichzeitig, warum sein eigener Standpunkt dem der Gegner überlegen ist, obwohl ihrer der ältere ist.

Joachim Gnilka

111. Gnilka (1961) vertritt als einer der ersten seit Wrede wieder eine pädagogische Deutung der Jüngerunverständnis-Texte. Formal unterscheidet Gnilka zwischen den Kommentaren des Evangelisten (6,52; 9,32) und den Jesus-Worten (4,13.40f; 7,18; 8,17–21). Erstere deutet Gnilka im Rahmen eines prädestinatianischen Offenbarungsverständnisses, bei letzteren schließt er sich der pädagogischen Deutung Cerfaux an. Inhaltlich handele es sich bei dem Unverstandenen um das „Geheimnis des Reiches Gottes“ (Mk 4,11), das den Jüngern sukzessive erschlossen werde (4,34). Um dessen Inhalt genauer zu bestimmen, differenziert er beim Tadel noch einmal genauer zwischen dem bei Gleichnissen (4,13; 7,18) und dem des Unglaubens und der Verstockung (die drei Bootgeschichten). Bei letzterem gehe es immer um die Person Jesu, während es bei ersterem um seine Lehre gehe. Letztlich ruhe aber alles auf dem Persongeheimnis. In dieses würden die Jünger allmählich eingeführt. Cäsarea Philippi bedeute einen wesentlichen Fortschritt in der Jüngererkenntnis, von nun an werde ihnen der leidende Messias erschlossen. Vor Kreuz und Auferstehung konnten sie dieses nicht völlig erfassen. Nachher aber – so scheint Gnilka voraussetzen – haben sie es verstanden.

T. A. Burkill

112. Burkill (1963) vertritt eine eigenständige Variante der offenbarungsgeschichtlichen Erklärung des Messiasgeheimnisses, derzufolge Mk die Messianität Jesu als ein von Gott vorherbestimmtes Geheimnis darstellen wollte. Gemäß Gottes Willen wurde dem Volk Jesu Identität verhüllt, daher die Schweigegebote und die Parabeltheorie. Aber auch den Jüngern blieb die Bedeutung dieser Messianität ein großes Mysterium. Somit verweise auch das Jüngerunverständnis auf die heilsgeschichtliche Sichtweise des Evangelisten, nach der die Passion eine eschatologische Notwendigkeit und die irdische Wirksamkeit Jesu noch nicht die Zeit der Offenbarung der messianischen Herrlichkeit gewesen sei. Wie bei allen Vertretern der offenbarungsgeschichtlichen Erklärung bereiten nicht die Geheimhaltung und das

Unverständnis, sondern die vorzeitigen Messiasoffenbarungen und die vorösterliche Messiaserkenntnis Probleme. Daher muss auch Burkill zu der Zusatzhypothese greifen, dass Markus Jesus gleichzeitig auch schon so darstellen wollte, wie die Gemeinde ihn nach Ostern gesehen habe, daher die geheimen Offenbarungen.

Étienne Trocmé und Kenzo Tagawa

113. Étienne Trocmé bestreitet die Bedeutung der Christologie für das MkEv. Mit einem Messiasgeheimnis habe das Jüngerunverständnis wenig (1963) oder gar nichts (1973) zu tun. Die Schweigegebote hätten einen polemischen Sinn gegen Triumphalisten, die das Kreuz nicht auf sich nehmen können. Auch das Jüngerunverständnis verdanke sich zum Teil der Polemik gegen falsche Jünger, zum Teil handele es sich aber auch um Ermahnungen an jene, die noch zum rechten Verständnis von Jüngerschaft gebracht werden könnten. Die Polemik des Mk richte sich in erster Linie an den Herrenbruder Jakobus und die Familie Jesu, in zweiter Linie auch gegen „gewisse Gemeindeleiter“, allen voran Petrus, Jakobus und Johannes.

114. Der japanische Exeget Kenzo Tagawa teilt viele der Ansichten Trocmés. So sieht auch er die Funktion des Jüngerunverständnisses in einer Polemik gegen den „engstirnigen Partikularismus der Jeusalemer Gemeinde inklusive ihrer Leiter Petrus, Jakobus und Johannes.. Judenchris Das Messiasgeheimnis zerschlägt Tagawa in seine Einzelteile. Nicht das Messiasgeheimnis, sondern das Jüngerunverständnis durchziehe das gesamte Evangelium und sei daher eines der beiden Hauptthemen des MkEv, neben dem Motiv von Furcht und Staunen. Die Furcht sei kein Ausdruck von Unverständnis. Im Gegensatz zum Unverständnis seien Furcht und Staunen der angemessene Ausdruck gegenüber einer Person wie Jesus. Religiöse Systeme bedürfe es nicht mehr. Diese Christologie der Ehrfurcht sei es, die die Jünger im Kern nicht verstünden und weswegen Mk sie kritisiere. Angesichts von 10,24.26 kann Tagawa sein Konzept aber nicht durchhalten.

Eduard Schweizer und Ulrich Luz

115. Eduard Schweizer deutet das Jüngerunverständnis 1964 im Rahmen der Darstellung der „Blindheit der Welt“. Jeder Hauptabschnitt der ersten Hälfte des MkEv ende mit einem Beispiel von „Blindheit“ (3,6; 6,1–4; 8,17–21). Auch in 8,22–10,52 komme dem Unverständnis-Motiv durch das dreimalige Schema Leidensankündigung – Jüngermissverständnis – Belehrung kompositorische Bedeutung zu, wobei Schweizer die hier ergehende Belehrung als „Ruf zur Nachfolge“ bestimmt. In diesem „Ruf zur Nachfolge“ sieht Schweizer das eigentliche Ziel des MkEv. Dass die Jünger die Leidensankündigungen missverstehen, obwohl Jesus im sie ihnen im Unterschied zu den vorherigen Offenbarungen nun frei heraus (vgl. Mk 8,32) verkündigt, lasse erkennen, dass in Bezug auf diese entscheidende Offenbarung die bloße Belehrung nicht ausreiche. Um im Sinne des Mk zu verstehen, bedürfe es der Nachfolge auf dem Kreuzesweg. 1965 hat Schweizer seine Deutung religionsgeschichtlich unterfüttert: Bei dem Jüngerunverständnis handele es sich um eine Radikalisierung des apokalyptischen Konzeptes von der Unzugänglichkeit und Unverfügbarkeit Gottes. Selbst die Eingeweihten sind für Mk von der menschlichen Blindheit gegenüber Gott nicht ausgenommen. Die „Antwort des Markus“ auf das Problem des Verstehens der göttlichen Offenbarung angesichts der Blindheit der Welt – und somit den Schlüssel für Messiasgeheimnis und Jüngerunverständnis – findet Schweizer im Anschluss an

das Unverständnis der Leidensankündigungen in dem Ruf zur Nachfolge (8,34). Obwohl Schweizers Exegese vordergründig zu einem nicht unerheblichen Maße von seiner Präferenz für die dialektische Theologie Karl Barths abhängig zu sein scheint, ist anzuerkennen, dass es ihm besser als vielen Auslegern vor ihm gelungen ist, das Jüngerunverständnis in ein kohärentes Gesamtbild der mk Theologie einzuordnen. So macht er als einer der wenigen ernst mit der Beobachtung, dass die Jünger in 8,18 den Außenstehenden gleichgestellt werden, ohne dazu auf eine polemische Interpretation des Jüngerunverständnisses zurückzugreifen. Auch entgeht Schweizers paränetische Variante der kreuzestheologischen Auslegung einigen Schwierigkeiten, denen andere Vertreter dieser Erklärung gegenüberstehen, die das Kreuz nicht nur als wesentlichen Inhalt des Geheimnisses, sondern auch als den Zeitpunkt der Offenbarung der Messianität Jesu interpretieren.

116. Dies kann man z. B. in der kreuzestheologischen Auslegung von Ulrich Luz beobachten. Anders als bei seinem Lehrer Eduard Schweizer stellt in seiner Deutung nicht 8,34, sondern 15,39, das Bekenntnis des Centurios unter dem Kreuz, den Schlüsselvers für die Deutung des (Messias-)Geheimnisses dar. Dieser Vers zeige nämlich, dass „volles Verstehen und echtes Bekennen“ erst unter dem Kreuz möglich werde (Geheimnisvmotiv, 26). Luz untersützt diese Deutung durch das Jüngerunverständnis in Bezug auf die Leiden des Messias, das er in einen Kontrast zu dem Bekenntnis des Hauptmanns setzt. Entsprechend sei dieses Unverständnis bis zu diesem Zeitpunkt hin terminiert. Vor dem Petrusbekenntnis beziehe sich das Jüngerunverständnis auf „alle Gleichnisse“ (4,13), einen „Spruch Jesu“ (7,18) und das „Brotwunder“ (6,52; 8,17ff), danach aber „auf das Leiden des Menschensohns“ (8,32b; 9,32) und eventuell auch auf „die Auferstehung“ (9,10) (a.a.O., 26). Insofern ergebe sich eine „christologische Konzentration des Jüngerunverständnisses“ (a.a.O., 25) in der zweiten Hälfte des Evangeliums. Die Schwierigkeiten, die sich für diese kreuzestheologische Interpretation des Messiasgeheimnisses ergeben, sind die Bezüge von Schweigegeboten und Jüngerunverständnis auf die Auferstehung (9,9 und 9,10). Luz löst dies so, dass Mk die Auferstehung quasi im Kreuz mit inbegriffen denke. Die Funktion des Messiasgeheimnisses sei es, „vor einer Interpretation des historischen Jesus unabhängig von Kreuz und Auferstehung“ zu warnen (ebd., 28). In Bezug auf das Messiasgeheimnis kann man Luz' Position somit als kreuzeshermeneutische Variante der kreuzestheologischen Erklärung beschreiben, da es beim Messiasgeheimnis primär darum gehe, Christus vom Kreuz (und der damit eng verbundenen Auferstehung) her zu begreifen.

Thierry Snoy (1968) und Gaëtan Minette de Tillesse (1968)

117. Eine der gründlichsten Untersuchungen zu den sprachlichen und literarkritischen Fragen rund um die expliziten Jüngerunverständnis-Belege 4,13; 6,52; 7,18 und 8,17–21 bietet Thierry Snoy im Rahmen einer Arbeit zur mk Seewandel Perikope (6,45–52). Die genannten Jüngerunverständnis-Verse seien alle redaktionell. Zudem seien in Mk auch die Motive der Furcht und des Staunens Ausdruck von Unverständnis. Trotz des Bezugs des Jüngerunverständnisses auf die wunderbaren Speisungen betone Mk nicht so sehr die Wundermacht Jesu, sondern das Geheimnis seiner Person, die sich hinter den Wundern verberge. Snoy begründet dies mit dem Rückverweis von 8,21 auf 4,40f durch das Stichwort οὐρανός. Auf diese Weise ergibt die Analyse der Jüngerunverständnis-Texte, dass Mk mit diesem Motiv den Seewandel Jesu unter das Messiasgeheimnis gestellt habe. Damit habe er den Sinn der traditionellen Erzählung tiefgreifend verändert: Das Wunder offenbare nicht

mehr, wer Jesus ist, weil der Verstand der Jünger verschlossen ist. Gleichzeitig kann Mk mit Hilfe des Unverständnismotivs den Epiphaniecharakter der Erzählung und somit die Transzendenz Jesu wahren (480f). Der Seewandel werde so zum „type par excellence“ einer „geheimen Epiphanie“.

118. Gaëtan Minette de Tillesse (1968) vertritt eine Variante der apologetischen Erklärung für das Messiasgeheimnis, die sich als kreuzeparänetisch umschreiben: Keine Apologie für den Misserfolg Jesu unter den Juden, sondern eine Apologie gegenüber den Juden für das Kreuz und den damit verbundenen göttlichen Heilsplan sei ihr eigentlicher Impetus; gleichzeitig verwende Mk diesen Gedanken der Notwendigkeit der Passion paränetisch-aktualisierend zur Vergewisserung der angefochtenen, verfolgten Gemeinde. Dieselbe Doppelfunktion charakterisiere auch das Jüngerunverständnis: Auf der Ebene der Erzählung unterstreiche es per Kontrast den transzendenten Charakter des göttlichen Heilsplanes, der zum Kreuz führe, auf der Diskursebene aber ermahne der Autor dadurch die Gemeinde, deren aktuelle Probleme (Furcht in Not und Verfolgung; mangelndes Verständnis für das Evangelium des Kreuzes; Umgang mit *lapsi*) mit Hilfe von Furcht, Unverständnis und Versagen der Jünger angesprochen würden.

Robert P. Meyer (1968) und Séan Freyne (1968)

119. Im selben Jahr erscheinen gleich zwei DiSSERTationen über die Zwölf im MkEv. Beide verteidigen eine eher traditionelle Sicht der Jünger Jesu im Rahmen einer pädagogischen Auslegung des MkEv. Meyer betont in diesem Zusammenhang das didaktische Motiv in den Erzählungen von den Seeüberfahrten 4,35–41; 6,45–52; 8,14–21, Freyne den pädagogischen Zweck in der Bestimmung, dass die Jünger „mit Jesus sein“ sollen (vgl. 3,14). Beide sehen einen Fortschritt in der Jüngererkenntnis dargestellt: Meyer stufenweise, Freyne kontinuierlich. Beide sehen zudem in 14,28; 16,7 die Wiederherstellung der Beziehung der Jünger mit Jesus angekündigt.

Theodore J. Weeden (1968; 1971)

120. In diametralen Gegensatz zu Meyer und Freyne stehen die aufsehenerregenden Thesen von Theodore J. Weeden, demzufolge Mk die Jünger extrem negativ zeichne, um auf diese Weise eine θεϊος ἀνὴρ-Christologie zu bekämpfen. Der Autor bediene sich dabei einer Strategie, mit der er den Leser zunächst irreführe, denn er stelle Jesus zunächst als einen θεϊος ἀνὴρ dar, nur um dies in der zweiten Hälfte des Evangeliums *ad absurdum* zu führen. Die Jünger repräsentieren dabei die Anhänger einer θεϊος ἀνὴρ-Christologie, denn einen solchen θεϊος ἀνὴρ-Messias bekenne Petrus in 8,29. Jesus hingegen wolle nur als leidender Menschensohn geglaubt und bekannt werden, daher die Schweigegebote und die negative Jüngercharakterisierung. Weeden sollte man daher nicht als Vertreter einer kreuzestheologischen Erklärung (im engeren Sinne), sondern als Begründer eines eigenständigen Erklärungstyps, der polemischen Erklärung des Messiasgeheimnisses (in der Variante: anti- θεϊος ἀνὴρ) ansehen. Das Jüngerunverständnis wird in erster Linie als Teil einer negativen Charakterisierung der Jünger gedeutet. Diese vollziehe sich in drei Phasen: von der Darstellung ihrer Unfähigkeit, die Identität Jesu zu erkennen (bis 8,26) über ihr Missverstehen Jesu (8,27–14,9) bis zu ihrer offenen Ablehnung (ab 14,10). Aus 16,8b ergebe sich die Konsequenz, dass die Jünger niemals die Botschaft des Engels am Grab erhalten hätten. Entsprechend seien sie auch keine Zeugen der Auferstehung geworden und

hätten keine neue Beauftragung mit Wiederherstellung ihrer apostolischen Würde empfangen. Für einen derartigen Disput zwischen Jesus und Jüngern gebe es keine historische Basis, und die Mk-Darstellung müsse daher ihren Anlass in der Mk-Gemeindesituation gehabt haben.

Maria Horstmann (1969) und Jürgen Roloff (1969)

121. Wie Wrede (und in gewisser Hinsicht auch Weeden) unterscheidet Maria Horstmann die beiden Motivreihen Geheimhaltung und Jüngerunverständnis. Neu bei ihr ist, dass sie zwischen diesen auf der redaktionellen Ebene eine Verknüpfung entdeckt: Beide Motivreihen treffen sich in 9,9f. Nicht nur die Schweigegebote, sondern auch das Jüngerunverständnis weise somit auf die Auferstehung. Schaut man von hier aus auf die Grabeserzählung, stelle man fest, dass die „Verhüllungstheorie angesichts der Auferstehungsbotschaft“ „noch drastischer“ durchgeführt werde „als in den Wundergeschichten“ (Christologie, 130). Aufgrund dessen schließt Horstmann, dass das Schweigen der Frauen auf eine Fortsetzung des Geheimnisses in die nachösterliche Gemeindesituation verweise. Letztlich vertritt somit Horstmann eine kerygmatisch-aktualisierende Auslegung des Messiasgeheimnisses (wie Marxsen und Conzelmann).

122. Genau gegen solche kerygmatisch-aktualisierenden Deutungen des MkEv wendet sich Jürgen Roloff. Das MkEv sei seiner Intention nach vielmehr eine Geschichtsdarstellung. Roloff plausibilisiert dies mit seiner ganz eigenen Deutung des Messiasgeheimnisses, die man als ekklesiologische Variante der Offenbarungsgeschichtlichen Erklärung bezeichnen könnte. Ihm zufolge handele es sich beim Messiasgeheimnis genau genommen um ein „Jüngergeheimnis“: Die Mk-Geheimnistheorie begegne nur im Zusammenhang mit den Jüngern, denn die Schweigegebote an die Dämonen und an die Geheilten hätten andere Funktionen. Auch begegne dieses Jüngergeheimnis erst ab 8,27. Das Unverständnis-Motiv durchziehe zwar das gesamte Evangelium, aber erst mit Cäsarea Philippi träten das Geheimhaltungs- und Offenbarungsmotiv neu dazu. Diesen Befund erklärt er so, dass es Mk darum gegangen sei, die Jünger in die vorösterliche Situation einzutragen, ohne das Bild, das die Tradition von Jesus bot, nachdunkeln zu müssen. Dies zeuge aber von einem Geschichtsbewusstsein: Die Jünger sind für Mk jetzt die Träger der Botschaft; damals so möchte Mk bekräftigen, waren sie bereits seine Zeugen und Empfänger seiner Lehre, sie verstanden sie nur noch nicht. Denn Mk habe gewusst, dass den Jüngern erst bei den Ostererscheinungen das „Geheimnis Jesu“ erschlossen wurde.

Karl-Georg Reploh (1969) und Quentin Quesnell (1969)

123. Eine konsequent aktualisierende Interpretation der Jüngerunverständnis-Texte wird hingegen von Karl-Georg Reploh (1969) geboten. Weil die Hauptintention des Mk die Auferbauung der Gemeinde gewesen sei, liege auch sein Interesse an den Jüngern nicht auf der historischen, sondern auf der aktuellen pastoralen Ebene. Mit den Jüngern meine der Evangelist die Gemeinde seiner Zeit. Entsprechend interpretiert Reploh auch die Jüngerunverständnis-Texte. Genau das, was die Jünger nicht verstanden, bereite auch der Gemeinde Probleme: Die Gleichnisse Jesu würden nicht mehr verstanden – daher ermahnt Mk die Gemeinde, die Gleichnisse über das Königreich Gottes auf die Person Jesu zu beziehen. Die Gemeinde verstehe auch die Bedeutung der Speisungswunder nicht mehr. Denn ihre Situation ähnele der der Jünger in 8,16, „daß sie kein Brot hat und ihr diese Sorge auch

nicht durch ein neues Brotwunder abgenommen“ (Markus, 84) werde. Mk greife also die Differenzierung der Gemeinde zu diesem Wunder Jesu auf und führe sie zu einem neuen Verständnis, indem er es symbolisch auf die Eucharistie beziehe. Mk wolle so die Gemeinde auffordern, „sich mit dem Herzen zu öffnen, zu erkennen und zu glauben, daß Jesus Christus, der in den Wundern die Menge gespeist hat, auch der Gemeinde im Brot gegenwärtig ist“ (a.a.O., 86).

124. Eine eucharistische Deutung des Broteunverständnisses wird auch von Quentin Quesnell in seiner Monographie über Mk 6,52 vertreten. Dazu muss er allerdings einige Zusatzinformationen aus anderen neutestamentlichen Schriften zu Rate ziehen, da die ausführliche Analyse des MkEv selbst keine eindeutigen Hinweise darauf gebe, was die Jünger gemäß 6,52 „bei den Broten“ nicht verstanden. Immerhin kann Quesnell bei seiner gründlichen Analyse des MkEv übergeordnete Themen in der Redaktion des Mk finden, die mit 6,52 in Verbindung zu stehen scheinen: „Geheimnis“, „Nichtverstehen“; „Identifizierung Christi“, „Gleichnis“ und „Brot“. Dazu bieten Eph 4,18; Act 28,26f und 2. Kor 3,14 Übereinstimmungen im Vokabular. Bei dem „Geheimnis“ handele es sich in diesen Texten stets um den zentralen Gegenstand des christlichen Glaubens, der mit Begriffen „Wort“, „Evangelium“ u. ä. umschrieben wird, also im Kern um das Passions- und Auferstehungskerygma. Bei der Suche nach der Verbindung zwischen „Brot“ und diesem Kerygma deute eine Mehrzahl von Belegen auf die Bedeutung von Brot als „Kultsymbol für das zentrale christliche Mysterium“ hin. Mit diesem Hintergrund erschließen sich für Quesnell die Texte mit einem Jüngerunverständnis: In Bezug auf das Unverständnis der Gleichnisse 4,13 bemerkt er, dass damalige Leser die Saatgleichnisse als Auferstehungsgleichnisse verstehen konnten. Das Broteunverständnis in 6,52 und 8,17–21 erweise sich so als fehlende Erkenntnis der Identität Christi auf dem Hintergrund eucharistischer Symbolik.

Ernest Best

125. In mehreren Publikationen hat Ernest Best eine paränetische Interpretation der Rolle der Jünger vertreten. Bereits 1970 führt er aus, dass Mk das Beispiel der zögernden, zweifelnden und ängstlichen historischen Jünger gebrauche, um die Christen seiner Zeit zu einem besseren Verstehen und einer adäquateren Nachfolge Christi zu führen. In einem späteren Beitrag (1976/77) bemüht er sich um eine Widerlegung der polemischen Erklärung der Jüngerrolle im MkEv. Unter anderem inventarisiert er die Texte des MkEv, die die Jünger betreffen, in insgesamt 15 Kategorien. Drei von diesen – Furcht, Unverständnis und Tadel – könnten auf eine Polemik hindeuten. Betrachte man diese gemeinsam, so bezögen sich die hierdurch zum Ausdruck gebrachten Defizite der Jünger auf Jesu Wundermacht, ihre eigene Exklusivität, ihren Wunsch nach persönlicher Ehre und ihre Haltung gegenüber dem Kreuz. All dieses fände sich bereits in der Tradition. Mk habe vor allem den Bezug auf Jesu Wundermacht und daneben auch den Bezug auf das Kreuz redaktionell verstärkt. Dieser Befund lasse sich auch anders als im Rahmen einer Polemik erklären: etwa als Kontrast zur Macht oder zum Kreuz Christi; als Anlass, um Jesus Gelegenheit zur Lehre zu geben; oder als Folie für ihre spätere Rehabilitation, um der Gemeinde Hoffnung zu vermitteln. Vieles spräche dagegen, dass Mk die Jünger verwendet habe, um durch sie gegen irgendjemanden zu polemisieren. Die Jünger stünden im Allgemeinen für die gesamte Gemeinde über hinaus könnten die Zwölf (und

vielleicht mit ihnen gelegentlich die Jünger insgesamt) die urchristlichen Missionare repräsentieren.

Werner H. Kelber (1972; 1974)

126. Als Hauptvertreter einer solchen polemischen Interpretation der Jünger, die Best zu widerlegen versuchte, darf neben Weeden Werner H. Kelber gelten. Bereits 1972 betont er die extrem negative Charakterisierung der Jünger in der Gethsemane-Perikope. So liege die Funktion der Dreiphasigkeit in V.37–41 einzig und allein in der Hervorhebung der unkorrigierbaren Jüngerblindheit. Die Jünger schlossen ihre Augen vor den Ereignissen dieser Stunde; thematisiert werde also ihre metaphysische Blindheit. Das erinnere stark an 9,6a, dem Unverständnis bei der Verklärungs-Epiphanie. Dass die Jünger auch in 14,40 nicht wissen, was sie Jesus antworten sollen, stamme also aus ihrem Nichtbegreifen der Bedeutung der Gethsemane-Stunde. Dies füge sich in das Gesamtbild der mk Theologie. Eine ähnliche Dramatik wie in Gethsemane finde sich z. B. bei den drei Leidens- und Auferstehungsweissagungen. Jesus korrigiere das falsche Messiasbekenntnis des Petrus mit seinem Bekenntnis zum leidenden Menschensohn, und Petrus, der sich weigere, diesen zu akzeptieren, ernte die unglaubliche Anschuldigung, wie Satan zu sein. So offenbare sich in 8,27–33 gleichzeitig sowohl die wahre Natur und das endgültige Schicksal des Protagonisten als auch die des Hauptjüngers. Petrus stelle sich als der Hauptgegner Jesu heraus – die Verleugnung werde antizipiert. Mit der zweiten Ankündigung werde offenbar, dass die Jünger die Führungsposition des Petrus über die von Jesus stellen, indem sie nicht nach weiterer Belehrung über diese abstruse Sache fragen, die sie nicht verstehen – ihre Flucht werde antizipiert. Nach der dritten erhöhen Jakobus und Johannes die Gegenforderung nach Macht und Ehrenpositionen (10,35–45). Alle drei Leidensankündigungen würden somit sowohl „the full identity of Jesus“ als auch „the inferiority and mental defection of the disciples“ in Szene setzen (182). Gethsemane sei die letzte Chance der Jünger gewesen. Von hier an trennen sich die Wege der Jünger und Jesu (ebd.). Die dreifache Verleugnung des Petrus sei dann der tragische Höhepunkt einer Entwicklung, die von den drei Leidensankündigungen über die drei Gebetsphasen hin zu den drei Verleugnungen führe, und durch die die Unvereinbarkeit der Standpunkte von Jesus und Petrus zum Austrag komme. Dabei handele Petrus am Ende im Prinzip wie der Antichrist.

127. In seiner Monographie „The Kingdom in Mark“ (1974) weitet Kelber diese Erkenntnisse zu einem Gesamtentwurf zum MkEv aus. Das MkEv stelle eine literarische Reaktion und inhaltliche Neuinterpretation der Jesustraditionen angesichts der Zerstörung Jerusalems und des Tempels im Jahr 70 n. Chr. dar. Als Vertreter eines galiläischen Christentums polemisiere Mk gegen die Jerusalemer Judenchristen, die sich aufgrund falscher eschatologischer Erwartungen dort dauerhaft angesiedelt hatten. Triumphalistische Propheten hätten dort anstelle der Katastrophe die sofortige oder bereits realisierte Parusie des Menschensohns verkündet, was sich durch die Ereignisse als verkehrt herausstellte (vgl. 136f). Den verunsicherten Christen seiner Zeit eröffne Mk mit Hilfe seiner Darstellung der christlichen Ursprünge ein erweitertes Verständnis von der Königsherrschaft Gottes auf Erden. Was die Jünger in Kap. 4–8 vor allem nicht begreifen, sei, dass Jesus sie über ein Königreich aus Juden und Heiden einsetzen möchte. Trotz ihrer Erfahrungen nehmen die Jünger die Einheit dieses Königreichs nicht wahr und machen keine Fortschritte in ihrem Verhalten. In ihrer Verstockung (6,52; 8,17f) erweisen sie sich als genauso blind wie die Pharisäer und Herodes

(vgl. 8,15). Ohne Erinnerung an das von Jesus in Galiläa Gelehrte reisen sie mit ihm südwärts. Dabei wird Petrus von Jesus als Satan überführt (8,33), denn dieser bekennt nicht den leidenden und auferstehenden Menschensohn, sondern einen falschen Christus. Anders als in dem Aufsatz von 1972 betont Kelber nun, dass die Jünger nicht nur mit der Ankündigung des Leidens, sondern auch mit der der Auferstehung Probleme gehabt hätten (siehe 9,10) (ebd.). Wie aus der Verklärung (9,2–8) und dem Schweigegebot 9,9 hervorgehe, liege das an ihrer präsentischen Eschatologie: Bei der Verklärung handele es sich um eine Antizipation der Parusie. Für deren Erfüllung gebe Jesus ihnen in 9,9 die Auferstehung als *terminus post quem* an (75). Petrus aber wolle, indem er nur auf die Gegenwart schaue, die proleptisch gemeinte Schau verewigen (9,5).

128. In Gethsemane versuche Jesus ein letztes Mal, sie für den leidenden Messias zu gewinnen, doch vergeblich. Entsprechend schreiten die Jünger „from misconception to betrayal and denial and flight“ zum Schlechteren fort (ebd.). An ihrem Verderben könne auch die anschließende Auferstehung Jesu nichts mehr ändern, denn von dieser erfahren sie aufgrund ihrer Flucht und des Versagens der Frauen (16,8) im MkEv ja nichts mehr. So bleiben sie in Jerusalem, anstelle dem Gekreuzigten und Auferstandenen nach Galiläa zu folgen. Kelber deutet dieses Jüngerporträt als eine Polemik gegen diejenigen Christen, die vor 70 n. Chr. eine Jerusalem-zentrierte und präsentisch-imminente Eschatologie vertraten und daher irrtümlich bis zuletzt an ein endzeitliches Eingreifen Gottes mit der Parusie des Messias im Tempel glaubten (vgl. 132–137). Die Jünger im Evangelium repräsentieren also die Jerusalemer Gemeinde der 60er-Jahre (144). Letztlich wolle Mk mit seiner Erzählung von dem Versagen der Jünger dem Leser helfen, eine Erklärung für eine aus den Fugen geratene Welt zu finden.

Harald Weinacht

129. Nach Harald Weinacht (1972) bilde die mk Auffassung vom Heiligen Geist den verbindenden Gedanken zwischen Messiasgeheimnis und Jüngerverständnis. Im Kern sieht Weinacht Unverständnis und Unvermögen der Jünger darin begründet, dass die Jünger im Unterschied zu Jesus den Geist nicht haben. Daher können sie Jesus auch nicht ans Kreuz folgen. Hinweise auf die pneumatologische Dimension der Differenz zwischen Jesus und Jüngern sieht Weinacht in der Betonung Jesu als Geistträger (vgl. 1,10), in der Episode 3,22–29, die eingebettet ist in 3,20–35 mit der Differenzierung zwischen Jüngern und Gegnern sowie in 8,33 und 14,38. Messiasgeheimnis und Jüngerverständnis enden nicht mit 16,8. Diese Motive hätten daher auch noch für die Gemeinde Geltung und dabei die Funktion sie an Jesus zurückbinden, so wie der Geist vorösterlich durch das Geheimnistmotiv an Jesus gebunden war. Letztlich handelt es sich bei Weinachts Messiasgeheimnistheorie als eine pneumatologische Variante der kreuzesparänetischen Deutung.

David J. Hawkin

130. David J. Hawkin unterscheidet streng zwischen dem messianischen Geheimnis der Identität Jesu, das die Juden nicht verstehen, und dem messianischen Mysterium, das die Jünger nicht verstehen. Entsprechend deutet er die Jünger und die Juden in einem Gegensatz. Auf die Ablehnung durch die Führer Israels (vgl. 3,6) folge die Erwählung des Kerns eines neuen Volks (vgl. 3,13ff) . Im nächsten Abschnitt versuche Jesus die Jünger zu lehren, dass Jesus das eine Brot ist für Juden und Heiden. Das Unverständnis der Jünger bezieht Hawkin

also nicht auf messianische Ideität. Vom 8,30 an missverstehen die Jünger die Natur der Messianität und ihrer Jüngerschaft. Die integrale Bedeutung des Jüngerunverständnis-Motivs werde daran sichtbar, dass es beide Hälften des Evangeliums umspanne und das ganze Stoffkomplex um es gebildet seien. Hawkin begreift es als eine Typologie „*per contrarium*“, durch die stärker in den Blickpunkt gerückt werde, was der Leser über das Mysterium Christi verstehen soll. Die heidenchristlichen Katechumenen sollen das, was die Jünger nicht begriffen haben, begreifen; nur so könnten sie in das Mysterium Christi eingeweiht werden.

Heikki Räisänen (1973; 1976)

131. Heikki Räisänen behandelt das Jüngerunverständnis in seinen Monographien zur Parabeltheorie (1973) und zum Messiasgeheimnis (1976). 1973 argumentiert er, dass die Parabeltheorie kaum die Auffassung des Evangelisten widerspiegele, weil er sie sogleich mit dem Jüngerunverständnis in 4,13 modifiziere. Das Motiv des Jüngerunverständnisses interpretiert Räisänen dabei zunächst völlig in den Bahnen Wredes. Das ändert sich 1976; denn gegen Wrede macht er nun geltend, dass ein Teil des Jüngerunverständnisses, nämlich das, welches sich auf die Identität Jesu beziehe (4,41; 6,52; 8,14ff), schon vor Ostern mit dem Messiasbekenntnis des Petrus (8,29) wegfallen. Insgesamt könne man die Jüngerunverständnis-Texte „in drei Gruppen teilen: Das Unverständnis kann 1) auf das *Wesen* Jesu; 2) auf sein *Leiden* und seine *Auferstehung*, und 3) auf seine *Botschaft* überhaupt bezogen werden.“ (Messiasgeheimnis, 134). Bei den Antworten auf die Frage nach dem Zweck der „zugespitzt negativen Schilderung der Jünger“ (ebd.) unterscheidet Räisänen zwischen den polemischen, aktualisierenden, kreuzestheologischen und periodisierenden (= offenbarungsgeschichtlichen) Interpretationen. Ausgehend von der Zentralität des Wendepunktes des Petrusbekenntnisses schlägt Räisänen nun anders als 1973 eine Modifizierung der aktualisierenden Deutung Reploh vor: Diese werde der Situation in der zweiten Hälfte des Evangeliums gerecht, da der Evangelist eine Analogie zwischen der Gegenwart des Lesers und der Situation der Jünger nach dem Messiasbekenntnis bilde. Die Situation vor dem Petrusbekenntnis entspreche aber der Vergangenheit des Lesers. Entsprechend sei die erste Hälfte des Buches „missionarisch gefärbt“, die zweite „katechetisch orientiert“. Für das Verhältnis von Jüngerunverständnis und Messiasgeheimnis ergebe sich, dass beides nicht besonders eng zusammengehöre.

Günther Schmahl

132. Ein aus heutiger Sicht relativ traditionelles Zwölferbild schreibt Günther Schmahl dem MkEv zu, bei dem es sich aus damaliger Sicht aber um eine originelle Leistung des Evangelisten gehandelt habe: Mk gebrauche die Zwölf, um Kontinuität zwischen Jesus und der Kirche zu stiften. Um zu diesem Ergebnis zu erlangen, legt Schmahl das Jüngerunverständnis offenbarungsgeschichtlich in den Bahnen Wredes aus. Darüber hinaus hält Schmahl die Beobachtung fest, dass Mk das traditionelle Motiv der Verstockung (vgl. 4,11f) in 6,52; 8,17 auf die Jünger ausgedehnt und ihr Verhalten in 8,14–21 „in Parallele [...] zum Unglauben der Pharisäer“ (vgl. 8,11–13) gebracht habe (Zwölf, 123). Einen konkreten Grund für diese Parallelisierung der Jünger mit den Gegnern gibt Schmahl allerdings nicht an. Für die These der „geschichtlich-theologischen Kontinuität zwischen Jesus und der Kirche“ durch das Mk-Zwölferbild erscheint dieser Befund aber als erklärungsbedürftig.

Camille Focant

133. In einer redaktionskritischen Spezialuntersuchung zum mk Jüngerunverständnis bestreitet Camille Focant, dass es sich bei diesem Thema nur um ein Glied der sogenannten Messiasgeheimnis-Theorie handele. Das Jüngerunverständnis sitze keineswegs nur in den redaktionellen Stücken des MkEv; zudem sei das verwendete Vokabular so vielfältig, dass in vielen Fällen fraglich sei, ob überhaupt ein Jüngerunverständnis vorliege. So dürfe man nicht alle Erwähnungen von Furcht oder Staunen von Jüngern man unbesehen zum Jüngerunverständnis dazurechnen. Auch erscheine es inhaltlich keineswegs als einheitlich. So unterscheidet zwischen einem Unverständnis mit „positiven“ und „negativen“ Charakter: Zur ersten Kategorie zählt er jene Stellen, in denen durch die Reaktionen der Jünger kontrastiv etwas positiv herausgestellt werde: 4,40f; 5,31; 6,37; 8,4 betonen die Größe des Wunders; 8,32f; 9,32; 10,24; 10,32 den harten Charakter (dureté) einer Belehrung; 9,5f die Größe Jesu in einer Epiphanie. In der Auflistung dieser Stellen differenziert Focant nicht zwischen Furcht, Staunen und Unverständnis, wohl weil die Funktion des Unverständnisses in dieser Kategorie für ihn mit der der Furcht und des Staunens zusammenfällt. Zur zweiten Kategorie gehören die eigentlichen Jüngerunverständnis-Texte, in denen ihr Unverständnis getadelt werde: 4,13; 6,50–52; 7,18; 8,16–21. Hat Focant die wesentlichen Jüngerunverständnis-Belege so auf die erste Hälfte des Evangeliums reduziert, überrascht es kaum, dass er im Folgenden die These Wredes, dass es vor Ostern keinen Fortschritt in der Erkenntnis der Jünger gebe, attackiert und sich Kuby und Luz anschließt, dass mit dem Bekenntnis des Petrus in 8,29 eine Veränderung im Jüngerunverständnis einhergehe. Die Mehrheit der Belege, die Focant für traditionell hält, fallen in die erste Kategorie der positiven Unverständnisbelege. Der Sinn der Jüngerunverständnis-Texte in der Tradition bestand demzufolge im Wesentlichen darin, die Person und Taten Jesu ins rechte Licht zu setzen (so bei 4,40f; 5,31; 6,37; 8,4). In der Frage, warum Mk so auf den „negativen“ Reaktionen der Jünger insistiert habe, schließt sich Focant der paränetischen Interpretation an. Ein Jüngerunverständnis habe während des irdischen Lebens Jesu real existiert, wovon man in der vormk Tradition Spuren finde. Mk habe darin die Unfähigkeit des Menschen gesehen, gewisse Mysterien ohne göttlichen Beistand zu verstehen – eine Unfähigkeit, die immer gilt, die also auch die Christen seiner Zeit und die Leser betreffe. Entsprechend habe er eine historische Gegebenheit aufgegriffen und literarisch erweitert, um seine Leser auf die Schwierigkeit, in das Mysterium vom Kreuz einzudringen, aufmerksam zu machen. So wie die Jünger niemals das vollkommene Verständnis erreichen, aber ihm entgegenstreben, so auch der Leser: Er solle sich nicht zu schnell zufrieden geben, sondern danach streben, das zentrale Mysterium vom Kreuz immer mehr zu durchdringen und entsprechend zu leben.

Robert C. Tannehill

134. Mit Robert C. Tannehills Arbeit über die narrative Rolle der Jünger im MkEv tritt die Interpretation des mk Jüngerunverständnisses in eine neue Phase. Tannehill gelingt es, Spannungen innerhalb der mk Erzählung statt durch literarkritische und redaktionskritische Erwägungen als Teil einer vom Autor bewusst gestalteten narrativen Dynamik plausibel zu machen. Dabei geht Tannehill davon aus, dass der Autor gewisse Reaktionen beim Leser antizipiert und die Erzählung entsprechend mit einer Strategie der Leserlenkung gestaltet hat. Bei Tannehills methodologischen Ansatz handelt es sich daher um eine Form des Reader-Response-Criticism. Konkret geht es um die Spannungen zwischen positiver und negativer

Jüngerdarstellung. Tannehill beobachtet, dass die Jünger anfänglich nach den Maßstäben, die in der Erzählung zu gelten scheinen, sehr positiv in die Erzählung eingeführt werden, während ihr Bild im Laufe der Erzählung immer negativer wird. Er erklärt dies damit, dass der Autor antizipiert habe, dass die Leser, sofern es sich um Christen handelt, sich spontan mit denen, die positiv auf Jesus reagieren, verbunden fühlen. Mk habe von dieser anfänglichen Tendenz Gebrauch gemacht, um durch die Geschichte der Jünger indirekt zu den Lesern sprechen zu können. Dazu verstärkte er zunächst die beim Leser vorausgesetzte positive Sicht der Jünger, und erst anschließend offenbarte er ihre unangemessenen Reaktionen auf Jesus und ihre Konflikte mit ihm. Am Ende präsentiert er sie als völlige Versager. Diese überraschend negative Entwicklung erfordere es vom Leser, sich von ihnen zu distanzieren. Aber dennoch bleibe etwas von ihrer ursprünglichen Identifizierung mit diesen Erzählfiguren, denn zwischen den Problemen der Jünger und denen der Erstleser bestünden Gemeinsamkeiten. Mit dieser Spannung bezwecke der Autor, beim Leser Selbstkritik und Umkehr hervorzurufen. Der Leser werde so am Ende der Geschichte zu einer Entscheidung aufgerufen, dem Weg Jesu oder dem der Jünger zu folgen. Nicht Polemik nach außen, sondern Einflussnahme auf das Verhalten des Lesers sei also die Funktion der Jüngercharakterisierung im MkEv. Tannehills Interpretation lässt sich somit als eine paränetische Deutung des Jüngerunverständnisses klassifizieren. Diese ist allerdings zu unterscheiden von allen früheren Auslegungen, die ebenfalls paränetische Gesichtspunkte in der Interpretation des Jüngerunverständnisses einbrachten, da Tannehill – abgesehen von Eduard Schweizer – der einzige ist, der ohne jede Abschwächung die Jüngerblindheit in 6,52; 8,17f mit derjenigen der Gegner Jesu (vgl. 3,6; 4,12) identifizieren kann, ohne dies als Ausdruck einer Polemik gegen die Jünger zu interpretieren. Tannehills Position ist somit deutlich abzugrenzen von Auslegungen wie der pädagogischen oder der Offenbarung-in-Stufen-Interpretation, in denen ein Fortschritt in der Jüngererkenntnis angenommen wird, auch wenn deren Vertreter dann teilweise ebenfalls paränetische Motive in der Jüngerdarstellung geltend machen (siehe z. B. Minette de Tillesse; Focant). Anders als viele Interpreten vor ihm schwächt Tannehill die als „negativ“ interpretierten Aspekte der Jüngerdarstellung nicht mit Hinweis auf die „positiven“ ab. Stattdessen versucht er, beiden ihr volles Recht zu geben, indem er eine Entwicklung in der Beziehung zwischen Jesus und den Jüngern von „concord to expanding and intensifying conflict“ (405) und somit von einer positiven zu einer negativen Bewertung der Jünger konstatiert.

Literaturverzeichnis

Hilfsmittel

Aland, Kurt (Hg.) (¹⁵1996): Synopsis Quattuor Evangeliorum, Stuttgart.

Bible Works LLC(⁵2001): Bible Works for Windows. Version 5.0.020w inkl. Textausgaben, Konkordanzen, Lexika etc. [Software]

Blass, Friedrich; Debrunner, Albert; Rehkopf, Friedrich (¹⁴1976): Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen. [zitiert als **BDR**]

Crum, Walter E. (1972): A Coptic Dictionary, Oxford. [Repr. Orig. 1939]

<http://www.archive.org> [für ältere Literatur]

<http://www.bibliindex.mom.fr> [Datenbank mit über 400.000 Bibelverweisen inklusive aller im *Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique der Biblia Patristica, Paris 1975–2000* veröffentlichten Verweise]

<http://www.books.google.de> [für ältere und teilweise für neuere Literatur]

Louw, Johannes P.; Nida, Eugene A. (Hg.) (1989): Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains, New York.

Quellen, Textausgaben und Literatur vor 1800

Außerchristliche Antike

Plato, Symposion:

Susemihl, Franz (Übers.) (1855): Platon's Werke, Stuttgart. [<http://www.opera-platonis.de/Symposion.html>]

Poimandres:

Mead, G. R. S. (Übers.) (1906): Pœmandres, the Shepherd of Men, in: ders., Thrice Greatest Hermes. Studies in Hellenistic Theosophy and Gnosis, London, Vol. 2, 3–58.

Alttestamentliche Apokryphen

Abraham-Apokalypse

Rießler, Paul (1928): Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg.

Slawisches Henochbuch:

Bonwetsch, G. Nathanael (Hg.) (1922), Die Bücher der Geheimnisse Henochs, das sogenannte Slawische Henochbuch, Leipzig.

Neues Testament

Aland, Kurt und Barbara u. a. (Hg.) (1993): Novum Testamentum Graece. 27. rev. Auflage, Stuttgart. [„Nestle-Aland“: kurz **NA²⁷**] [**NA²⁸**: 2012]

Neutestamentliche Apokryphen

Allgemein:

Berger, Klaus; Nord, Christiane (Hg./Übers.) (1999): Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, Berlin.

Lipsius, Richard Adalbert; Bonnet, Maximilian (1891): *Acta Apostolorum Apokrypha post Constantinum* Tischendorf, Leipzig. [Nachdruck Darmstadt 1959; 3. Reprint Hildesheim 1990]

Markschies, Christoph; Schröter, Jens (Hg.) (2012): *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. I. Band: *Evangelien und Verwandtes*, 2 Teilbände, Tübingen. (abgekürzt und zitiert als **AcA**).

Nagel, Peter (2014): *Codex apocryphus gnosticus Novi Testamenti*. Band 1. *Evangelien und Apostelgeschichten aus den Schriften von Nag Hammadi und verwandten Kodizes*. Koptisch und deutsch, Tübingen.

Schneemelcher, Wilhelm (Hg.) (1989): *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Bd. II: *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen.

Bücher des Erlösers = Pistis Sophia 1–135:

Petermann, J. H. (Hg.); Schwartze, M. G. (Übers.) (1851): *Pistis Sophia. Opus gnosticum Valentino Adjudicatum e codice manuscripto coptico londinensi*, Berlin. [koptisch/lateinisch]

Schmidt, Carl (1925): *Pistis Sophia, ein gnostisches Originalwerk des dritten Jahrhunderts aus dem Koptischen übersetzt*. In neuer Bearbeitung mit einleitenden Untersuchungen und Indices, Leipzig. [deutsch]

Schmidt, Carl (Hg.); MacDermot, Violet (Übers.) (1978): *Pistis Sophia*, Leiden 1978 [koptischer Text nach der Edition von Schmidt (*Pistis Sophia neu herausgegeben*, Hauniae 1925) mit englischer Übersetzung und Anmerkungen von MacDermot]

Codex Brucianus (u. a. Bücher des Jeû):

Schmidt, Carl (1892): *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus*, Leipzig.

Codex Tchacos (EpPetr, 1 ApcJac und EvJud):

Brankaer, Johanna; Bethge, Hans-Gebhard (Hg.) (2007): *Codex Tchacos. Texte und Analysen*, Berlin / New York. [kopt./dt.]

Nag Hammadi Codices und -Schriften:

Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften (1973): „Die Taten des Petrus und der zwölf Apostel“. Die erste Schrift aus Nag-Hammadi-Codex VI, in: *ThLZ* 98/1 (1973) Sp. 13–19. [Einleitung und dt. Übersetzung]

Kirchner, Dankwart (1989): *Epistula Jacobi Apocrypha*. Die zweite Schrift aus Nag-Hammadi-Codex I, Berlin.

Mahé, Annie und Jean-Pierre (1996): *Le témoignage véritable* (NH IX, 3). *Gnose et martyre*, Louvain/Paris [Testimonium Veritatis franz../kopt.]

Parrott, Douglas M. (Hg.) (1979): *Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, Leiden.

Pearson, Birger A. (Hg.) (1981): *Nag Hammadi Codices IX and X*, Leiden.

Plisch, Uwe-Karsten (2007): *Das Thomasevangelium*. Originaltext mit Kommentar. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.

Schenke, Hans-Martin; Bethge, Hans-Gebhard; Kaiser, Ursula Ulrike (Hg.) (2001/2003): *Nag Hammadi deutsch*, 2 Bände, Berlin / New York.

Alte Kirche

Allgemein:

Migne, Jacques Paul (Hg.) (1857–1866): *Patrologia Graeca*, 161 Bände, Paris.[= **PG**].

Migne, Jacques Paul (Hg.) (1844–1855; 1862–1865): *Patrologia Latina*, 221 Bände, Paris.[= **PL**].

Apostolische Väter:

Berger, Klaus; Nord, Christiane(Hg./Übers.) (1999): *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*, Berlin.

Knopf, Rudolf (1920): *Die Apostolischen Väter 1. Die Lehre der zwölf Apostel. Die zwei Clemensbriefe* (HNT Erg.), Tübingen.

Lindemann, Andreas; Henning Paulsen (Hg.) (1992): *Die Apostolischen Väter*, Tübingen.

Lona, Horacio E. (1998): *Der erste Clemensbrief* (Kommentar zu den Apostolischen Vätern. Zweiter Band), Göttingen.

Prostmeier, Ferdinand R. (1999): *Der Barnabasbrief*, KEK Erg. 8, Göttingen.

Clemens von Alexandria, Quis dives salvetur?:

Wacht, Manfred (Hg.) (1983): *Klemens von Alexandrien, Welcher Reiche wird gerettet werden?*, Deutsche Übersetzung von Otto Stählin. Bearbeitet von Manfred Wacht (SdK 1), München. [Übersetzung von Stählin auch in: BKV 2/8]

Irenäus von Lyon, Adversus Haereses:

Brox, Norbert (1993–2001) (Hg.): *Irenäus von Lyon. Griechisch, lateinisch, deutsch* (Fontes Christiani 8), Freiburg u. a.

Klebba, E. (1912): *Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien*. Aus dem Griechischen übersetzt von E. Klebba. (Bibliothek der Kirchenväter, 1.Reihe, Band 3), München.

Rousseau, Adelin; Doutreleau, Louis (1969): *Contre les hérésies, Édition critique d'après les versions arménienne et latine* (Sources chrétiennes 210), Paris.

Johannes Chrysostomos, Homiliae in Matthaem:

Baur, Johannes Chrysostomus (1915): *Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus Erzbischofs von Konstantinopel Kommentar zum Evangelium deshl. Matthäus / aus dem Griechischen übers. von Joh. Chrysostomus Baur* (Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomusausgewählte Schriften Bd. 1; Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 23), Kempten; München.

Justin der Märtyrer, Dialog mit Trypho:

Allert, Craig D. (2002): *Revelation, Truth, Canon, and Interpretation: Studies in Justin Martyr's Dialogue with Trypho*, Leiden/Boston/Köln.

Justin der Märtyrer, Erste und Zweite Apologie:

Barnard, Leslie William (1997): *St. Justin Martyr. The First and Second Apologies*, Mahwah (New Jersey).

Kelsos, Alethes Logos (siehe auch unter Origenes, Contra Celsum):

Lona, Horacio E. (2005): *Die »wahre Lehre« des Kelsos* (Kommentar zu frühchristlichen Apologeten, Erg.-Bd. 1), Freiburg-Basel-Wien.

Origenes, Contra Celsum (siehe auch unter Kelsos, Alethes Logos):

Koetschau, Paul (1926): Acht Bücher gegen Celsus. Aus dem Griechischen übersetzt von Paul Koetschau. (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 52 und 53), München.

Marcovich, Miroslav (Hg.) (2001): Origenes. Contra Celsum: Libri VIII, Leiden/Boston/Köln.

Origenes, Commentaria in Evangelium secundum Matthaëum (Comm. Matt.):

Vogt, Herrmann J. (1983/90/93): Origenes: Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus (Bibliothek der Griechischen Literatur 18, 30, 38), Stuttgart.

Tertullian, De praescriptione haereticorum:

Schleyer, Dietrich (2002):Tertullian. Vom prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker(Fontes Christiani 42), Turnhout, 2002.

Mittelalter und Neuzeit

Albertus Magnus:

Borgnet A. et alii (Hg.) (1890): B. Alberti Magni Opera Omnia, Band 24, Paris.

Arias, Francisco, Operis de imitatione Christi:

Christel, Bartholomäus (1685): Thesaurus Inexhaustus Bonorum, Quae In Christo Habemus: Band 3. Verlag: Pegen. [deutsche Übersetzung aus dem Lateinischen]

Creder, Leonhard (1652): Thesaurus Inexhaustus Bonorum, Quae In Christo Habemus: Band 3. Verlag: Pegen. [lateinische Übersetzung aus dem Spanischen]

Bahrâm ben Pajdû, Zarâthusth-nâma:

Rosenberg, Frederic (1904): Le livre de Zoroastre (Zarâthusth-nâma) de Zarthusht-i Bahrâm ben Pajdû, Sankt Petersburg.

Beda Venerabilis, In Marci Evangelium Expositio:

Hurst (Hg.) (1960): Bedae Venerabilis Opera II/3 (Corp. Chr. 120), 431–648, Turnhout.

Beda Venerabilis, In Lucae Evangelium Expositio:

Hurst (Hg.) (1960): Bedae Venerabilis Opera II/3 (Corp. Chr. 120), 6–425, Turnhout.

Essener Evangeliiar:

Gallée, Johan Hendrik (1894): Altsaechsische Sprachdenkmaeler, Leiden.

Israel ben Elieser (Baal Schem Tov):

Birnbaum, Solomon (1920): Leben und Worte des Balschemm, Berlin.

Luther, Martin:

Ebeling, Gerhard; Hermann, Rudolf u. a. (Hg.) (1883–2009):D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Lutherausgabe, abgekürzt **WA**), 120 Bände.

Evangelischer Bücher-Verein (Hg.) (1846): D. Martin Luther's Hauspostille, Berlin.

Luther, Martin (1533): Auslegung der Episteln vnd Euangelien vom Aduent an bis auff Ostern. [einsehbar im Internet (Stand 27.12.2014) unter

http://books.google.de/books?id=K8BBAAAACAAJ&hl=de&source=gbs_navlinks_s]

Mülhaupt, Erwin (Hg.) (1968): Dr. Martin Luthers Evangelienauslegung: Das Markus- und Lukas-Evangelium: Markus 1-13; Lukas 3-21: Bd 3, Göttingen.

Verlag der evangelischen Bücherstiftung (Hg.) (1845): Dr. Martin Luther's Kirchen-Postille, das ist: Predigten über die Evangelien und Episteln des Kirchenjahrs, nach der letzten bei Luther's Lebzeiten, 1543 und 1544, erschienenen Ausgabe wieder abgedruckt, Band 1, Stuttgart.[zitiert als Luther, Kirchenpostille]

Lutherbibel:

Sprüngli(n), Franz Ludwig (1743): Biblia: Das ist die gantze Heilige Schrifft Alten und Neuen Testaments, Nach der deutschen Übersetzung und mit den Vorreden D. Martin Luthers, Schaffhausen.

Mirza Husayn (Huseyn) von Hamadan (Hamadani), Tarik-i-Jadid:

Browne, Edward Granville (1893): The Tarikh-i-Jadid, or New History of Mirza 'Ali Muhammad The Bab, by Mirza Huseyn of Hamadan. Translated from the Persian with introduction, illustrations, and appendices by Edward G. Browne, London.

Moser, Johann Jacob:

Moser, Johann Jacob (1766/67): Johann Jacob Mosers, Königlich-Dänischen Etats-Raths etc. Gesammlete Lieder: So zum Theil schon Vormals gedruckt, zum Theil aber bishero noch ungedruckt gewesen; Mit gedoppelten Registern, 2 Bände (Erster Band 1766, Zweiter Band 1767).

Quinquagesimalpredigten von Gregor bis Luther:

Offermann, Julia (2010): „Sie aber begriffen nichts davon, und der Sinn der Rede war ihnen verborgen, und sie verstanden nicht, was damit gesagt war.“
Quinquagesimalpredigten über Lk 18,31–43 von Gregor bis Luther, Band 2: Texte und Übersetzungen, Berlin.[enthält Übersetzungen bzw. Transkriptionen fast aller der in Teil C Kap. II.1 behandelten Texte]

Reimarus, Hermann Samuel, Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes:

Alexander, Gerhard (Hg.) (1972): Hermann Samuel Reimarus, Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, 2 Bde., Frankfurt am Main.

Lessing, Gotthold Ephraim (Hg.) (1778): Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten, Braunschweig.

Lessing, Gotthold Ephraim (Hg.) (1784): Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten. Ein Anhang zu dem Fragment vom Zweck Jesu und seiner Jünger, Berlin.

Scherira Gaon:

Winter, Jakob; Wünsche, August (Hg.) (1894): Die jüdische Literatur seit Abschluss des Kanons. Eine prosaische und poetische Anthologie mit biographischen und literargeschichtlichen Einleitungen. Band 2: Geschichte der rabbinischen Literatur während des Mittelalters und ihrer Nachblüte in der neueren Zeit, Trier.[Reprograf. Nachdruck: Olms, Hildesheim 1965]

Schwenckfeld von Ossing, Caspar:

Schulz, Selina Gerhard u. a. (1907–1961): Corpus Schwenckfeldianorum. 19 Bände, Leipzig, später Pennsburg (Pennsylvania) (abgekürzt CS).

Spangenberg, Johann:

Spangenberg, Johann (1683): Postilla. Das ist: Gründliche und deutliche Auslegung Derer Evangelien und Episteln, so in den Evangelischen Kirchen, auf alle Sonn- und fürnehmste Festtage, durchs gantze Jahr, pflegen öffentlich abgelesen zu werden; Wie auch der heilsamen Passions-Historien, Nürnberg. [Erstausgabe 1544]

Starke, Christoph:

Starke, Christoph (1746): *Synopsis Bibliothecae Exegeticae In Novum Testamentum: Kurzgefasster Auszug Der gründlichsten und nutzbarsten Auslegungen über alle Bücher Neues Testaments*, Leipzig.

Thomas von Aquin, *Catena Aurea*, ostmitteldeutsche Übersetzung:

Hörner, Petra (Hg.) (2012): *Catena Aurea deutsch. Die ostmitteldeutsche Übersetzung des Katenenkommentars des Thomas von Aquin. Band 2: Markusevangelium, Text, mit einem bairischen Fragment*, Berlin.

Sekundärliteratur seit dem 19. Jh.

Aland, Barbara (2005): *Frühe direkte Auseinandersetzung zwischen Christen, Heiden und Häreikern*, Berlin.

Andresen, Carl (1955): *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin.

Audet, Jean-Paul (1958): *La didachè. Instructions des Apôtres*, Paris.

Bacon, Benjamin Wisner (1925): *The Gospel of Mark. Its Composition and Date*, London.

Baldensperger, Wilhelm (1902): Rezension zu Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, ThLZ 14 (1902) 393–400.

Barth, Fritz (²1903; ³1907): *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu. Eine geschichtliche Untersuchung*, Gütersloh. [¹1899]

Barth, Gerhard (1960): *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*, in: Bornkamm, Günther / Barth, Gerhard / Held, Heinz Joachim (Hg.): *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen-Vluyn.[Diss. Heidelberg 1955]

Bauer, Bruno (1841/1842): *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes*, Leipzig.

Bauer, Bruno (1851): *Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprungs*, Berlin.

Bauer, Walter (1909): *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen.

Bauernfeind, Otto (1927): *Die Worte der Dämonen im Markusevangelium*, Stuttgart.

Baumgarten, Albert I. (2010): *Elias Bickerman as a Historian of the Jews. A Twentieth Century Tale*, Tübingen.

Baur, Ferdinand Christian (1847): *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zueinander, ihren Charakter und Ursprung*, Tübingen.

Baur, Ferdinand Christian (1851): *Das Marcusevangelium nach Ursprung und Charakter*, Tübingen.

Baur, Ferdinand Christian (1853): *Rückblick auf die neuesten Untersuchungen über das Marcusevangelium*, Theol. Jahrb. 1853 Heft 1, 54ff.

Beck, Johannes (2010): *Die Messiasgeheimnis-Theorie als Zugang zum Markusevangelium. Ein umstrittenes Konzept im Wandel exegetischer Methoden*, München.

- Bedenbender, Andreas (2004): Das „Messiasgeheimnis“ im Markusevangelium =Texte und Kontexte 103/104 (2004) 1–96.
- Berger, Klaus (1995): Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments, Stuttgart.
- Best, Ernest (1974): Mark's Preservation of the Tradition, in M. Sabbe (ed.) (1974): L'Évangile selon Marc. Tradition et Rédaction, Leuven, 21–34.
- Best, Ernest (1986): Disciples and Discipleship. Studies in the Gospel according to Mark. Edinburgh. Darin u. a. enthalten:
- Best, Ernest: Discipleship in Mark 8:22–10:52, 1–16 [1970]
- Best, Ernest: The Role of the Disciples in Mark. [1977: NTS 23 (76/77), 377–401]
- Bickerman, Elias (1986): Studies in Jewish and Christian History, Part Three, Leiden. Enthält:
- Bickermann, Elias: Das Messiasgeheimnis und die Komposition des Markusevangeliums, 34–50 [Erstveröffentlichung in: ZNW 1923, 122–140] mit Nachtrag 50–52.
- Bickerman, Élie: Latens Deus. La reconnaissance du Christ dans les Evangiles [Erstveröffentlichung HThR. 39 (1946)171–188].
- Bienert, Wolfgang A. (1989): Das Apostelbild in der altchristlichen Überlieferung, in: Schneemelcher, Wilhelm (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen, 5. Aufl., 6–28.
- Bird, C. H. (1953): Some $\gamma\acute{\alpha}\rho$ -clauses in St. Mark's Gospel, JTS 4 (53) 171–187.
- Black, Carl Clifton (²2012): The Disciples According to Mark. Markan Redaction in Current Debate, Grand Rapids, MI / Cambridge <Sheffield ¹1989>
- Blevins, James L. (1981): Messianic Secret in Markan Research, 1901–1976, Washington D.C.
- Blunt, A. W. F. (1929): The Gospel According to St. Mark, Oxford.
- Bousset, Wilhelm (1902): Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, ThR [Theologische Rundschau] 5, 307–316. 347–362.
- Bousset, Wilhelm (1913; ²1921): Kyrios Christos, Göttingen.
- Branscomb, Benett Harvie (1937): The Gospel of Mark, London. [⁵1948]
- Brox, Norbert (1987): Die unverschämten Fragen des Hermas, in: ders. (Hg.), Charisteion Johannes B. Bauer zum Jänner 1987, Graz/Wien/Köln, 175–188.
- Brown, Jeannine K. (2002): The Disciples in Narrative Perspective. The Portrayal and Function of the Matthean Disciples, Atlanta.
- Bultmann, Rudolf (1920): Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu und das Petrusbekenntnis, ZNW 19 (20) 165–174.
- Bultmann, Rudolf (1921): Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen.
- Bultmann, Rudolf (1933): Art. $\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omega$, $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ etc, in: ThWNT I 688–719.
- Bultmann, Rudolf (1948–53; ⁹1984): Theologie des Neuen Testaments, Tübingen.
- Burkill, T. Alec (1963): Mysterious Revelation: An Examination of the Philosophy of St. Mark's Gospel. New York.
- Campanhausen, Hans von (1953): Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen.

- Carson, Donald A. (1982): Understanding Misunderstandings in the Fourth Gospel, in: Tyndale Bulletin 33, 59–91.
- Cerfaux, Lucien (1954): L'aveuglement d'esprit chez St. Marc, in: ders., Recueil Lucien Cerfaux. Études d'exégèse et d'histoire religieuse de Monseigneur Cerfaux, réunies à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire, Gembloux, 3–15. [1946]
- Clemen, C. (1902): Rezension zu Menzies, Allan, The Earliest Gospel, London 1901, in: ThLZ (1902) Sp. 300–302.
- Colpe, Carsten (2011): Einleitung in die Schriften aus Nag Hammadi, Münster.
- Conzelmann, Hans (1957): Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition, ZTK 54 (1957) 277–296.
- Conzelmann, Hans (1967): Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, München. [61997]
- Cook, John Granger (2000): The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism, Tübingen.
- Cosquin, Emmanuel (1922): Les contes indiens et l'occident: petites monographies folkloriques à propos de contes Maures, Toronto.
- Cullmann, Oskar (1959): Christology of the New Testament, London. [Orig.: ders. (1957): Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen]
- Culpepper, R. Alan (1983): Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design, Philadelphia.
- Dibelius, Martin (11919; 51966): Die Formgeschichte des Evangeliums, 1. Aufl. Berlin, 5. Aufl. Tübingen. [abgekürzt: **FG**]
- Dibelius, Martin (1923): Der Hirt des Hermas, Tübingen.
- Dibelius, Martin (1926): Geschichte der urchristlichen Literatur. 2 Bände, Berlin.
- Dieterich, A. (1923): Eine Mithrasliturgie. Dritte Auflage, Leipzig.
- Dodd, C. H. (21944): The Apostolic Preaching and its Developments, New York. [11936]
- Dodd, C. H. (1963): Historical Tradition in the Fourth Gospel. Cambridge, New Haven.
- Dschulnigg, Peter (1984): Sprache, Redaktion und Intention des Markusevangeliums. Eigentümlichkeiten der Sprache des Markus-Evangeliums und ihre Bedeutung für die Redaktionskritik, Stuttgart.
- Dunn, Geoffrey D. (2006): Tertullian's Scriptural Exegesis in de praescriptione haereticorum, JECS 14/2, 141–155.
- Dunn, James D. G. (1970): The Messianic Secret in Mark, Tyn Bul 21 (1970) 92–117; leicht gekürzt in: Tuckett, Christopher (Hg.) (1983): The Messianic Secret, Philadelphia, 116–131.
- Ebeling, Hans J. (1939): Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangeliums (BZNW 19), Berlin.
- Eco, Umberto (1992): Die Grenzen der Interpretation, München.
- Evans, Craig A. (2012): Matthew, Cambridge.
- Felten, Jos. (1902): Das messianische Bewusstsein Jesu, ThRev 1, 233237.

Fischer, Cédric (2007): *Les disciples dans l'évangile de Marc: Une grammaire théologique*, Paris.

Focant, Camille (1975): *L'incompréhension des disciples dans le deuxième évangile. Tradition et rédaction*, *RevBib* 82 (75) 161–185. [auch in ders. (2006): *Marc, un évangile étonnant: Recueil d'essais*, Leuven, 55–81 inklusive einer « note bibliographique complémentaire » mit weiteren Literaturangaben zum Jüngerunverständnis aus dem Zeitraum 1971–2002]

Focant, Camille (1992): *La fonction narrative des doublets dans la section des pains Mc 6,6b-8,26*, in: Van Segbroeck, F.; Tuckett, Christopher M. u. a. (Hg.), *The Four Gospels. Festschrift Frans Neirynck (BETL 100)*, Leuven, 1039–1063. [auch in: Focant, Camille (2006): *Marc, un évangile étonnant: Recueil d'essais*, Leuven, 205–229]

Frey, Jörg (2013): *Das vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientraditionen. Zum Problem: Johannes und die Synoptiker*, in: ders., *Die Herrlichkeit des Gekreuzigten*, Tübingen, 239–294. [Erstveröffentlichung 2003]

Freyne, Seán (1968): *The Twelve: Disciples and Apostles. A Study in the Theology of the First Three Gospels*, London/Sydney.

Fuchs, Ernst (1954): *Hermeneutik*, Bad Cannstatt.

Fuchs, Ernst (1960): *Das Zeitverständnis Jesu*, in: ders., *Zur Frage nach dem historischen Jesus. Gesammelte Aufsätze II*, Tübingen, 304ff.

Garleff, Gunnar (2004): *Urchristliche Identität in Matthäusevangelium, Didache und Jakobusbrief*, Münster.

Gathercole, Simon (2012): *The Composition of the Gospel of Thomas: Original Language and Influences*, Cambridge / New Haven.

Georgi, D. (1964): *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike (WMANT 11)*, Neukirchen-Vluyn.

Gfrörer, August Friedrich (1831/1838): *Kritische Geschichte des Urchristentums. 3 Bände, Band 1: Das Jahrhundert des Heils, Band 2: Die heilige Sage, Band 3: Das Heiligthum und die Wahrheit*, Tübingen.

Gnilka, Joachim (1961): *Die Verstockung Israels. Isaias 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker*, München.

Grant, Frederick C. (1943): *The earliest gospel: Studies of the evangelic tradition at its point of crystalization in writing*, (The Cole lectures for 1943), Mishawaka, Indiana.

Hauck, Friedrich (1931): *Das Evangelium des Markus*, Leipzig.

Haupt, Walther (1913): *Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung. Eine Untersuchung zur Quellengeschichte der Synopse*, Leipzig.

Hawkin, David John (1972): "The Incomprehension of the Disciples in the Marcan Redaction". In: *JBL* 91 (72), 491-500.

Heckel, Theo K. (1999): *Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium*, Tübingen.

Henderson, Suzanne Watts (2006): *Christology and Discipleship in the Gospel of Mark*, Cambridge.

Hengel, Martin und Anna M. Schwemer (2003): *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie*, Tübingen.

- Herron, Robert Wilburn, Jr. (1991): *Mark's Account of Peter's Denial of Jesus: A History of Its Interpretation*, Lanham.
- Heß, Johann Jakob (1768–72; ²1773): *Geschichte der drey letzten Lebensjahre Jesu*, 3 Bände, Leipzig; Zürich.
- Hilgenfeld, Adolf (1850): *Das Markus-Evangelium, nach seiner Composition, seiner Stellung in der Evangelien-Literatur, seinem Ursprung und Charakter*, Leipzig.
- Hilgenfeld, Adolf (1854): *Die Evangelien: nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung*, Leipzig.
- Hoffmann, L. F. Wilhelm (1836): *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet von Dr. DF Strauss. Geprüft für Theologen und Nichttheologen von Wilhelm Hoffmann Diaconus zu Winnenden*, Stuttgart.
- Hoffmann, Richard Adolf (1904): *Das Markusevangelium und seine Quellen*, Königsberg.
- Holtzmann, Heinrich Julius (1863): *Die synoptischen Evangelien: Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, Dissertation, Heidelberg & Wien.
- Holtzmann, Heinrich Julius (1889): *Hand-Commentar zum Neuen Testament. Erster Band: Die Synoptiker – Die Apostelgeschichte*, Tübingen.
- Holtzmann, Oskar (1901): *Leben Jesu*, Tübingen.
- Holtzmann, Oskar (1901): *Der Messiasglaube Jesu*, ZNW 2 (1901) 265–274. [Rezension zu William Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*; vgl. oben S. 140f]
- Holtzmann, Oskar (1903): *War Jesus Ekstatiker? Eine Untersuchung zum Leben Jesu.*, Tübingen.
- Horstmann, Maria (1969): *Studien zur markinischen Christologie. Mk 8,27 9,13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums*, Münster.
- Hvalvik, Reidar. (1996): *The Struggle for Scripture and Covenant*, Tübingen.
- Iverson, Kelly R. (2011): "Wherever the Gospel Is Preached": The Paradox of Secrecy in the Gospel of Mark, in: ders. / Skinner, Christopher W. (Hg.), *Mark as Story: Retrospect and Prospect*, Atlanta.
- Jeremias, Joachim (⁵1958; ¹¹1998): *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen. <¹1948: Zürich>
- Jeremias, Joachim (⁴1965): *Unbekannte Jesusworte*, Gütersloh.
- Jülicher, Adolf (1886): *Die Gleichnisreden Jesu*, Band I, Tübingen. [²1888; Band 2: ¹1899]
- Jülicher, Adolf (1894): *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg i. B.
- Jülicher, Adolf (1906): *Neue Linien in der Kritik der evangelischen Überlieferung*, Gießen.
- Karnetzki, M. (1961): *Die Galiläische Redaktion im Markus-Evangelium*, ZNW 52, 238–272.
- Kealy, Sean P. (1982): *Mark's Gospel: A History of Its Interpretation; from the Beginning until 1979*, NPw York.
- Kealy, Sean P. (2005): *Recent Reflections on the Gospel according to Mark*, BTB 35/3, 82–88.
- Kealy, Sean P. (2007): *A History of the Interpretation of the Gospel of Mark. Volume 1: Through the Nineteenth Century. Volume 2: The Twentieth Century: Books 1 and 2*, Lewiston/Queenstown/Lampeter.

- Kee, Howard Clark (1977): *Community of the New Age: Studies in Mark's Gospel*, Philadelphia. <²1983: Macon, GA>
- Kelber, Werner H. (1972): Mark 14:32–42: Gethsemane. Passion Christology and Discipleship Failure, *ZNW* 63 (1972), 166–187.
- Kelber, Werner H. (1974): *The Kingdom in Mark: A New Place and a New Time*, Philadelphia.
- Kelber, Werner H. (1979a): *Mark's Story of Jesus*, Philadelphia.
- Kelber, Werner H. (1979b). Markus und die mündliche Tradition, *LingBib* 45 (1979) 5–58.
- Kelber, Werner H (1983): *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q*, Philadelphia.
- Kertelge, Karl (1970): *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, München.
- Klauck, Hans-Josef (1982): Die erzählerische Rolle der Jünger im Markusevangelium: Eine narrative Analyse, in: *NovTest* 24/1 (1982) 1–26.
- Klauck, Hans-Josef (2008): *Die apokryphe Bibel: Ein anderer Zugang zum frühen Christentum*, Tübingen.
- Klein, Günter (1961): *Die zwölf Apostel: Ursprung und Gehalt einer Idee*, Göttingen.
- Klostermann, August (1867): *Das Markusevangelium nach seinem Quellenwerthe für die evangelische Geschichte*, Göttingen.
- Klostermann, Erich (³1936): *Das Markusevangelium*, Tübingen.
- Knabenbauer, Josef (1894; ³1907): *Commentarius in Quatuor S. Evangelia Domini N. Jesu Christi. Auctore Josepho Knabenbauer. Band 2: Evangelium Secundum S. Marcum (= Cursus Scripturae Sacre. Commentariorum in Nov. Test. Pars I in Libros Historicos. Band 2)*, Paris.
- Koch, Dietrich-Alex (1975): *Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums*, Berlin.
- Koschorke, Klaus (1978): *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, Leiden.
- Köster, Helmut (1957): *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 65. Akademie-Verlag, Berlin (Dissertation).
- Kuby, Alfred (1958): Zur Konzeption des Markus-Evangeliums, *ZNW* 49 (1958), 54–68.
- Lagrange, Marie Josephe (1929): *Évangile selon Saint Marc*, Paris.
- Lane, William (1974): *The Gospel of Mark*. Grand Rapids.
- Lemcio, Eugene E. (1978): External Evidence for the Structure and function of Mark IV.1–20, VII 14–23 and VIII.14–21, *JTS* 29, 323–338.
- Lightfoot, R. H. (1935): *History and Interpretation of the Gospels*, London.
- Lightfoot, R. H. (1938): *Locality and Doctrine in the Gospels*, xxxxx.
- Lightfoot, R. H. (1950): *The Gospel Message of St. Mark*, Oxford.
- Lightfoot, R. H. (1951): A Consideration of Three Passages in St. Mark's Gospel, in: *In Memoriam E. Lohmeyer*, Stuttgart, 110–115.
- Lindemann, Andreas (2011): Eigentum und Reich Gottes, in: ders., *Glauben, Handeln, Verstehen*, 327–341.

- Lohmeyer, Ernst (1936): Galiläa und Jerusalem, Göttingen.
- Lohmeyer, Ernst (1937): Das Abendmahl in der Urgemeinde, JBL 56 (1937), 217–252.
- Lohmeyer, Ernst (1937; ¹⁷1967): Das Evangelium des Markus (KEK I/2), Göttingen.
- Loisy, Alfred Firmin (1907/08): Les Évangiles Synoptiques, Ceffonds (beim Autor).
- Loisy, Alfred Firmin (1912): L'Évangile selon Saint Marc, Paris.
- Looks, Carsten (1999): Das Anvertraute bewahren. Die Rezeption der Pastoralbriefe im 2. Jahrhundert. Dissertation Kiel.
- Lührmann, Dieter (1987): Das Markusevangelium. Tübingen. <HNT 3>.
- Luttikhuisen, Gerard P. (2006): Gnostic Revisions of Genesis Stories and Early Jesus Traditions, Leiden/Boston.
- Luz, Ulrich (1965): Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie, ZNW 56 (1965), 9–30.
- Luz, Ulrich (1971): Die Jünger im Matthäusevangelium, ZNW 62 (1971), 141–171.
- Marjanen, Antti (1998): Women Disciples in the Gospel of Thomas, in: Risto Uro (Hg.), Thomas at the Crossroads. Essays on the Gospel of Thomas, Edinburgh.
- Marrou, Henri Irénée (1956): A History of Education in Antiquity, trans. George Lamb, New York.
- Marxsen, Willi (1955): Die redaktionsgeschichtliche Erklärung der sogenannten Parabeltheorie des Markus, ZThK 52 (1955) 255271.
- Marxsen, Willi (1956): Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums. Göttingen. <FRLANT 67>.
- Melbourne, Bertram L. (1988): Slow to Understand. The Disciples in Synoptic Perspective, Lanham, MD / New York / London.
- Merx, Adalbert (1902/05): Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte, Berlin.
- Meye, Robert Paul (1964): “Mark 4,10: ‘Those about Him with the Twelve’ ”, in: StEv II (TU 87), Berlin, 211–218.
- Meye, Robert Paul (1967): “Messianic Secret and Messianic Didache in Mark’s Gospel”, in: Christ, Felix (Hg.), OIKONOMIA. Heilsgeschichte als Thema der Theologie (FS O. Cullmann), Hamburg-Bergstedt, 57–68.
- Meye, Robert Paul (1968): Jesus and the Twelve. Discipleship and Revelation in Mark’s Gospel. Grand Rapids (überarbeitete Fassung der Diss. Basel, 1962).
- Meyer, Arnold (1902): Rezension zu: William Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, DLZ 23 (1902) 837-844.
- Meyer, Arnold (1927): Die Entstehung des Markusevangeliums, in: ders. / Jülicher, Adolf (Hg.), Festgabe für Adolf Jülicher zum 70. Geburtstag 26. Januar 1927, Tübingen, 35–60.
- Miner, P. S. (1972): Audience Criticism and Markan Ecclesiology, in: Baltensweiler, H. u. a. (Hg.), Neues Testament und Geschichte (Festschrift Oscar Cullmann), Tübingen, 79-89.
- Minette de Tillesse, Gaëtan (1968): Le secret messianique dans l'évangile de Marc. Paris.

- Montefiore, Claude Joseph Goldsmith (1909/²1927): *The Synoptic Gospels*, London.
- Mutschler, Bernhard (2006): *Das Corpus Johanneum bei Irenäus von Lyon*, Tübingen.
- Nagel, Peter (2004): *Die Neuübersetzung des Thomasevangeliums in der Synopsis quattuor Evangeliorum und in Nag Hammadi Deutsch Bd. 1*, ZNW 95 (2004) 209-257.
- Neymeyr, Ulrich (1989): *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte*, Leiden.
- Nineham, D. (1963): *The Gospel of St. Mark*. London.
- Norden, Eduard (1913): *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig und Berlin.
- Oehler, K. Eberhard (1991): *Lieder aus dem Kerker. Johann Jakob Moser, der Liederdichter (1701-1785)*, in: *Blätter für Württembergische Kirchengeschichte* 91 (1991) 349-357.
- Offermann, Julia (2010): „Sie aber begriffen nichts davon, und der Sinn der Rede war ihnen verborgen, und sie verstanden nicht, was damit gesagt war.“ *Quinquagesimalpredigten über Lk 18,31–43 von Gregor bis Luther*, Band 1: Untersuchungen; Band 2: Texte und Übersetzungen), Berlin.
- Otto, Rudolf (1934): *Reich Gottes und Menschensohn*, München.
- Oxford Society for Historical Theology (Hg.) (1905): *The New Testament in the Apostolic Fathers*, Oxford. [abgekürzt **NTAF**]
- Oyen, Geert van (1995): *Het Onbegrip van de Leerlingen in het Marcusevangelie. Een methodologisch Overzicht aan de hand van Mc 6,52 en 8,17–21, Collationes 25* (1995) 175–199.
- Pagels, Elaine und Karen L. King (2011): *Das Evangelium des Verräters. Aus dem Englischen von Rita Seuß*, München.
- Pearson, Birger Albert (2004): *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt*, London / New York.
- Percy, Ernst (1953): *Die Botschaft Jesu*, Lund.
- Perrin, Norman (1967/68): *The Creative Use of the Son of Man Tradition by Mark*, USQR 23 (1967/68) 357–365.
- Perrin, Norman (1971): *Towards an Interpretation of the Gospel of Mark*, in: H.-D. Betz (Hg.), *Christology and Modern Pilgrimage*, Claremont, 1-78.
- Perrin, Norman (1974): *The Christology of Mark. A Study in Methodology*, in: M. Sabbe (Hg.) *L'Évangile selon Marc. Tradition et Rédaction*, Leuven, 471-85.
- Pesch, Rudolf (1976): *Das Markusevangelium. Freiburg-Basel-Wien*. <HThK II. 1. Teil (1976): *Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1-8,26*. 2. Teil (1977): *Kommentar zu Kap. 8,27-16,20*. 5. Aufl. 1989>.
- Pesch, Rudolf (Hg.) (1979): *Das Markus-Evangelium (WdF 411)*, Darmstadt.
- Petersen, Silke (1999): *Zerstört die Werke der Weiblichkeit. Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften*, Leiden.
- Pfleiderer, Otto (1887/1902): *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren, in geschichtlichen Zusammenhang beschrieben. Erste/Zweite Auflage*, Berlin.
- Pfleiderer, Otto (1907): *Die Entwicklung des Christentums*, München.

- Prins, J. J. (1884): Matth. XIII 10b, in: TheologischTijdschrift 1884, 25–38.
- Quesnell, Quentin (1969): The Mind of Mark. Exegesis of Mk 6,52 (AnBib 38), Rom.
- Räisänen, Heikki (1973): Die Parabeltheorie im Markusevangelium, Helsinki.
- Räisänen, Heikki (1976): Das “Messiasgeheimnis“ im Markusevangelium: ein redaktionskritischer Versuch, Helsinki.
- Räisänen, Heikki (1990): The “Messianic Secret” in Mark, Edinburgh.
- Ranke, Ernst (1847): Das kirchliche Pericopensystem aus den ältesten Urkunden der Römischen Liturgie dargelegt und erläutert. Ein Versuch, Berlin.
- Ratzinger, Joseph Aloisius (= Benedikt XVI.) (2012): Ansprache von Papst Benedikt XVI. Ordentliches Öffentliches Konsistorium zur Kreierung neuer Kardinäle. Vatikanische Basilika. 18. Februar 2012, auf: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120218_concistoro_ge.html (04.11.2014).
- Reploh, Karl-Georg (1969): Markus – Lehrer der Gemeinde: Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Jüngerperikopen des Markus-Evangeliums, Stuttgart.
- Reynolds, Edwin E. (1998): The Role of Misunderstanding in the Fourth Gospel, in: Journal of the Adventist Theological Society 9/1-2, 150–159.
- Riesenfeld, Harald (1947): Jésus transfiguré. L’arrièreplan du récit évangélique de la transfiguration de Nôtre-Seigneur, Lund.
- Riesenfeld, Harald (1954): Tradition und Redaktion im Markusevangelium. In: Elterster, W. (Hg.), Neutestamentliche Studien für R. Bultmann (BZNW 21), Berlin, 157164.
- Rawlinson, A.E.J. (1925): The Gospel according to St Mark, London.
- Reitzenstein, Richard (1904): Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig.
- Reitzenstein, Richard (1906): Hellenistische Wundererzählungen, Stuttgart. <unveränderter Nachdr. 1922>
- Reploh, Karl-Georg (1969): Markus – Lehrer der Gemeinde: eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Jüngerperikopen des Markus-Evangeliums (SBM 9), Stuttgart.
- Rhodes, James N. (2004): The Epistle of Barnabas and the Deuteronomic Tradition(WUNT 2/188), Tübingen.
- Ritschl, Albrecht Benjamin (1851): Ueber den gegenwärtigen Stand der Kritik der synoptischen Evangelien, in: Theologische Jahrbücher (Tübingen) 10 (1851), 480-538.
- Robinson, James M. (1956): Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums, Zürich.
- Robinson, Joseph Armitage (1903): St. Paul’s Epistle to the Ephesians, London. {darin: Exkurs: On πῶρωσις and πῆρωσις, 264–274}
- Rollmann, Hans und Werner Zager (2004): Unveröffentlichte Briefe William Wredes zur Problematisierung des messianischen Selbstverständnisses Jesu, in: Zager, Werner (Hg.), Liberale Exegese des Neuen Testaments : David Friedrich Strauß – William Wrede – Albert Schweitzer – Rudolf Bultmann. Otto Merk zum 70. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn, 25–90. <2001>
- Roloff, J. (1969): Das Markusevangelium als Geschichtsdarstellung. In: EvTh 27 (1969), 73-93.

- Roloff, Jürgen (1988): Der erste Brief an Timotheus (EKK 15), Neukirchen-Vluyn u. a.
- Sanday, William (1907): The Life of Christ in Recent Research, Oxford.
- Sandmel, Samuel (1963a): Prolegomena to a Commentary on Mark, Journal of Bible and Religion, Vol. 31, No. 4, Oct., 294–300.
- Sandmel, Samuel (1963b). “Son of Man.” In: Silver, Daniel Jeremy (Hg.), In the Time of Harvest: Essays in Honor of Abba Hillel Silver, New York, 355–367.
- Schäfer, Peter (2007): Jesus im Talmud, Tübingen.
- Schenke, Ludger (1971): Studien zur Passionsgeschichte des Markus. Tradition und Redaktion in Mk 14,1-42, Würzburg.
- Schenke, Ludger (1974): Die Wundererzählungen des Markusevangeliums, Stuttgart.
- Schildgen, Brenda D. (1999): Power and Prejudice: The Reception of the Gospel of Mark, Detroit.
- Schmahl, Günther (1974): Die Zwölf im Markusevangelium: eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung. TThSt 30.
- Schmidt, Karl Ludwig (1919): Der Rahmen der Geschichte Jesu, Berlin.
- Schmiedel, Otto (1902/06): Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen.
- Schmithals, Walter (¹1979; ²1986): Das Evangelium nach Markus, Gütersloh.
- Schmithals, Walter (1985): Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin.
- Schreiber, Johannes (1961): Die Christologie des Markusevangeliums. Beobachtungen zur Theologie und Komposition des zweiten Evangeliums, ZThK, 58 (1961), 154-183.
- Schreiber, Johannes (1967): Theologie des Vertrauens. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums, Hamburg.
- Schulz, Siegfried (1967): Die Stunde der Botschaft. Einführung in die Theologie der vier Evangelisten, Hamburg.
- Schürer, Emil (1903): Das messianische Selbstbewußtsein Jesu Christi, Göttingen.
- Schweitzer, Albert (1901): Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums, Band 2: Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis, Tübingen.
- Schweitzer, Albert (²1913): Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen [wenn nichts Anderes angegeben ist, wird diese Auflage zitiert]. <¹1906: „Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“>
- Schweizer, Eduard E. (1959): Art. Pneuma, pneumatikos. Das Neue Testament, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. VI, Stuttgart 1959, 394-449.
- Schweizer, Eduard (1964): Die theologische Leistung des Markus, EvTh 24 (64), 337-355. Nachdruck bei Pesch (Hg.) (1979), Markusevangelium, Darmstadt, 163–189.
- Schweizer, Eduard (1965): Zur Frage des Messiasgeheimnisses bei Markus, ZNW 56 (1965) 1–8.
- Schweizer, Eduard (¹1967; ¹⁶1983): Das Evangelium nach Markus (NTD). Göttingen.
- Seewann, Maria-Irma (1997): Pōrōsis – ‚Verstockung‘, ‚Verhärtung‘ oder ‚Nicht-Erkennen‘? Semantische Untersuchung zu pōrōsis, veranlasst durch Röm 11,25, in: Kirche und Israel 2

(1997), 161–171; auch in: Nom 427–444.

Sievers, Eduard (³1899): Art. Heliand und altsächsische Bibeldichtung, in: Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche 7, Leipzig ³1899.

Sjöberg, ErikKonstans Teodor (1946): Der Menschensohn im Äthiopischen Henochbuch, Lund.

Sjöberg, ErikKonstans Teodor (1955): Der verborgene Menschensohn in den Evangelien, Lund.

Smith, Jonathan Z. (1975): Good News Is No News: Aretalogy and Gospel, in Neusner, Jacob (Hg.) Christianity, Judaism and other Greco-Roman cults: studies for Morton Smith at sixty, Leiden, vol. 1, 21–38.

Snoy, Thierry (1968): La rédaction marcienne de la marche sur les eaux (Mc., VI, 4552), ETHL 44 (1968) 205241.433481.

Soden, Hermann Freiherr von (1892): Das Interesse des apostolischen Zeitalters an der evangelischen Geschichte, in: Theologische Abhandlungen für Carl von Weizsäcker, Freiburg i. B., 111–169.

Soden, Hermann Freiherr von (1904): Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu (Ferienkursvorträge), Berlin.

Stock, Klemens (1975): Boten aus dem Mit-Ihm-Sein. Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus, Rom.

Stoldt, H.-H. (1977): Geschichte und Kritik der Markushypothese, Göttingen.<Gießen/Basel ²1986>

Strauß, David Friedrich (1835/36): Das Leben Jesu. Tübingen.

Strauß, David Friedrich (1864): Das Leben Jesu für das deutsche Volk, Tübingen.

Strecker, Georg (1979): Eschaton und Historie. Aufsätze, Göttingen. Darin enthalten:

Strecker, Georg: Das Geschichtsverständnis des Matthäus, 90–107.<1966: EvTh 26 (1966) 57–74>

Strecker, Georg: Zur Geheimnistheorie im Markusevangelium, 33–51.<1964: Studia Evangelica III, TU 88 (1964), 87–104>

Strecker, Georg: Die Leidens- und Auferstehungsvoraussagen im Markusevangelium (Mk 8,31; 9,31; 10,32–34), 52–75.

Strecker, Georg: Redaktionsgeschichte als Aufgabe der Synoptikerexegese, 9–32.

Strecker, Georg: William Wrede: Zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages, 335–359. <1960: ZThK 57 (1960), 67–91>

Tannehill, Robert Cooper (1977): “The Disciples in Mark: The Function of a Narrative Role”. In: Journal of Religion 57 (77), 386–405 <dt. Übers. in Hahn (1985), 37–66>.

Taylor, Vincent (1952): The Gospel According to St. Mark: The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes, London.

Telford, William R. (Hg.) (1995): The Interpretation of Mark, Edinburgh.

Tolbert, Mary Ann (1989): Sowing the Gospel: Mark’s World in Literary Historical Perspective. Minneapolis. <2. Aufl. 1996>

Trocmé, Étienne (1963): La formation de l’Évangile selon Marc. Paris.

- Trocme, Étienne (1973): Is There a Markan Christology ?, in: Lindars, B. und S. S. Smalley (Hg.), *Christ and Spirit in the New Testament*, C. F. D. Moule Festschrift, Cambridge, 3–13.
- Tuckett, Christopher (Hg.) (1983): *The Messianic Secret*. Philadelphia. <Issues in Religion and Theology 1>.
- Tyson, Joseph B. (1961): The Blindness of the Disciples in Mark. In: *JBL* 80 (61), 261-268.
- Vielhauer, Philipp (1957): Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, in: *Festschrift für Günther Dehn*, Neukirchen-Vluyn, 51-79.
- Vielhauer, Philipp (1964): Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums. In: Erich Dinkler (Hg.), *Zeit und Geschichte (= FS Bultmann)*, Tübingen, 155–169.
- Volkmar, Gustav Hermann J. P. (1857): *Die Religion Jesu und ihre erste Entwickelung nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft*, 1857.
- Volkmar, Gustav Hermann J. P. (1866): Der Blinde von Jericho und Zacchäus, der Eingang Jesu zum Leiden überhaupt. In: *ZRKS* 8, 1966, 81–87.118–124.125–130.
- Volkmar, Gustav Hermann J. P. (1870): *Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis der kanonischen und außerkanonischen Evangelien*, Leipzig.
- Weeden, Theodore J. (1968): “The Heresy that necessitated Mark’s Gospel”. In: *ZNW* 59 (68), 145-156.
- Weeden, Theodore J. (1971): *Mark – Traditions in Conflict*. Philadelphia.
- Weinacht, Harald (1972): *Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Markusevangelium*. Tübingen.
- Weinel, Heinrich (1902): *Leben Jesu*. In: *ThR [Theologische Rundschau]* 5, 231–244.278–291.
- Weiß, Bernhard (1872): *Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen*, Berlin.
- Weiß, Bernhard (⁶1878): *Kritisch-Exegetisches Handbuch über die Evangelien des Markus und Lukas*, Göttingen. [⁷1885; neu bearbeitet: B. und J. Weiss (⁸1892): *Die Evangelien des Markus und Lukas*, Göttingen]
- Weiß, Bernhard (1902): *Die vier Evangelien im berichtigten Text. Mit kurzer Erläuterung zum Handgebrauch bei der Schriftlektüre*, Leipzig.
- Weiß, Johannes (1892): *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen.
- Weiß, Johannes (1902): Rezension zu Holtzmann, H. J., *Die Synoptiker*, Tübingen 1901, in *ThLZ* (1902) Sp. 228f.
- Weiß, Johannes (1903): *Das älteste Evangelium. Ein Beitrag zum Verständnis des Markus-Evangeliums und der ältesten evangelischen Überlieferung*. Göttingen.
- Weiß, Johannes (1917): *Das Urchristentum*, Göttingen.
- Weiß, Christian Hermann (1838): *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet*, (2 Bde.), Leipzig.
- Weizsäcker, Carl Heinrich von (1864), *Untersuchungen über die evangelische Geschichte*, Gotha. <2. Aufl. 1901 Tübingen und Leipzig>
- Wellhausen, Julius (1903): *Das Evangelium Marci*, Berlin.
- Wendel, Susan (2011): *Scriptural Interpretation and Community Self-Definition in Luke-Acts and the Writings of Justin Martyr*, Leiden/Boston.

- Wendling, Emil (1908): Die Entstehung des Marcus-Evangeliums, Tübingen.
- Werner, Martin (1923): Der Einfluss paulinischer Theologie im Markusevangelium. Eine Studie zur neutestamentlichen Theologie (BZNW 1), Gießen.
- Wernle, Paul (1904): Die Quellen des Lebens Jesu, Halle a.d.S.
- Wilke, Christian Gottlob (1838): Der Urevangelist oder exegetisch kritische Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältniß der drei ersten Evangelien, Dresden, Leipzig.
- Wittichen, Carl (1881): Zur Marcusfrage, in: Jahrbücher für protestantische Theologie 1881 Heft 2, 366–375.
- Wohlenberg, Gustav (1910): Das Evangelium nach Markus, Leipzig.
- Wolter, Michael (2008): Das Lukasevangelium(HNT 5), Tübingen.
- Wolter, Michael (2009): Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas (WUNT 236), Tübingen.
- Wolter, Michael (2009): „Was heisset nu Gottes reich?“, in: ders., Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas (WUNT 236), Tübingen, 9–30. {Erstveröffentlichung in ZNW 86 (1995), 5–19}
- Wolter, Michael (2011): Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn.
- Wrede, William (1901): Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Göttingen.
- Wrede, William (1904): Zur Heilung des Gelähmten (Mc 2,1 ff.), ZNW 5 (1904) 354–358.
- Wrede, William (²1907): Paulus, Tübingen.
- Zahn, Theodor (1899): Einleitung in das Neue Testament, Leipzig.
- Zwick, Reinhold (1989): Montage im Markusevangelium. Studien zur narrativen Organisation der ältesten Jesuserzählung, Stuttgart.

Wissenschaftlicher Werdegang Oliver Franzmann

(geb. am 28.12.1972 in Köln)

1993 bis 1994 Studium der Allgemeinen und Vergleichenden Sprachwissenschaft in Köln

1994 bis 2002 Studium der Evangelischen Theologie in Bonn, Abschluss Mag. theol.

2002 bis 2003 Studium der Evangelischen Theologie an der Duke University, Durham NC

2015 Lehrbeauftragter für Neues Testament an der Universität Kassel