

ADRIAN WYPADLO

Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament*

308

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament

Herausgeber / Editor
Jörg Frey (Zürich)

Mitherausgeber / Associate Editors
Markus Bockmuehl (Oxford)
James A. Kelhoffer (Uppsala)
Hans-Josef Klauck (Chicago, IL)
Tobias Nicklas (Regensburg)

308



Adrian Wypadlo

Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium

Studien zu einer christologischen
Legitimationserzählung

Mohr Siebeck

ADRIAN WYPADLO, geboren 1970; Studium der katholischen Theologie in Paderborn, Tübingen und Frankfurt; 1998 Priesterweihe; 2006 Promotion (Paderborn); 2011 Habilitation (Tübingen); Dezember 2012 Ruf auf die Professur am Seminar für Exegese des Neuen Testaments an der Kath.-Theol. Fakultät der Westfälischen-Wilhelms-Universität Münster.

e-ISBN PDF 978-3-16-152561-2

ISBN 978-3-16-152560-5

ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2013 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Zu meiner theologischen Anfangslektüre als Erstsemestler an der Theologischen Fakultät Paderborn gehörte im Jahre 1991 die kleine – immer noch lesenswerte – Studie „*Markus – ein theologisches Portrait*“ meines ersten exegetischen Lehrers Prof. Dr. Josef Ernst († 2012). Darin finden sich folgende Sätze zur Verklärungserikope:

„Die Erzählung von der Verklärung auf dem Berge fasziniert den Leser. In dem Augenblick freilich, wo er nach Erklärungen sucht, zieht sie sich in ein für menschliches Begreifen nicht zugängliches Geheimnis zurück. Vielleicht ist gerade dies der Grund für die besondere Ausstrahlungskraft der Perikope“ (S. 54).

Diese Einschätzung und die dahinter stehende biblische Erzählung haben mich seitdem nicht mehr losgelassen. So war es nichts anderes als die Erfüllung eines lang gehegten Wunsches, dass ich die Perikope Mk 9,2–8 zum Gegenstand meines Habilitationsprojektes an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen machen durfte.

Diese Studie wurde dort im Sommersemester 2011 als Habilitation angenommen. Vielen Menschen habe ich zu danken. Allem voran meinem Habilitationsbetreuer Prof. Dr. Michael Theobald, der das Wachsen dieser Studie konstruktiv-kritisch begleitet hat. Herzlichen Dank auch an Prof. Dr. Jörg Frey für die Aufnahme dieser Studien in die Reihe WUNT. Ich danke meinem Heimatbistum Paderborn, namentlich Herrn Erzbischof Hans-Josef Becker, für die Freistellung für eine akademische Laufbahn in einer Zeit knappen pastoralen Personals. Ich danke den Damen Irmgard Gockel und Agnes Hennemeier (beide Geseke), die viel Zeit in die Korrekturarbeiten investiert haben. Ein ganz besonderer Dank geht auch an meinen Assistenten an der WWU Münster, Herrn MA Volker Niggemeier, der mit immensem Fleiß die Drucklegung dieser Arbeit übernommen hat. Mit Dankbarkeit erwähne ich auch meine Sekretärin Angelika van Dillen sowie meine studentischen Mitarbeiter Natalia Löster und Gerrit Pischke, welche das Manuskript sorgfältig korrigiert haben. Nicht zuletzt danke ich den pastoralen Mitarbeitern im Pastoralverbund Hüttental-Freudenberg (Siegen), in dem ich in der Zeit der Entstehung dieser Studie priesterlich wirken durfte, für die gute Zusammenarbeit.

Die Beschäftigung mit der markinischen Verklärungssperikope hat mir immer Freude bereitet. Ich hoffe, dass der geneigte Leser bei der Lektüre dieser Studie diese Freude spürt und sie sich – bei aller Fragmentalität des Gesagten – zumindest ein wenig zu eigen machen kann.

Siegen, am Palmsonntag 2013

Adrian Wypadlo

Inhaltsverzeichnis

<i>1. Kapitel: Grundlegung – Erkenntnisinteresse der Studie – Vorverständigungen</i>	1
1. Einleitung und Problemhorizont.....	1
1.1 Exegetische Aporien der Verklärungsparikope	1
1.2 Vorhaben und Zielsetzung der Studie	8
1.3 Problematik einer gattungskritischen Einordnung.....	12
1.4 Die Verklärungsparikope als Ausdruck der markinischen Theologie der Hoffnung.....	18
1.5 Zur Frage der motivgeschichtlichen Sättigung von Mk 9,2-8	28
1.5.1 Die Deutung der Verklärungsparikope vor dem Hintergrund von Ex 24/34	28
1.5.2 Jüdische und pagane Verwandlungsvorstellungen	40
1.5.3 Die Verklärungsparikope und die Morijaerzählung (Gen 22).....	40
1.5.4 Die Verklärung als Inthronisationserzählung.....	41
1.5.5 Die Verklärungsparikope und das Laubhüttenfest	42
1.5.6 Die Verklärungsparikope und die jüdisch-christlichen Zukunftshoffnungen	43
1.5.7 Fazit der Überlegungen zur motivgeschichtlichen Sättigung von Mk 9,2–8	44
2. Vorverständigungen	45
2.1 Der Text der Verklärungsparikope.....	45
2.2 Die makrotextuelle Situierung der Verklärungsparikope.....	52
2.3 Überlegungen zum Konnex von Tauf- und Verklärungsparikope	58
2.3.1 Tauf- und Verklärungsparikope als Epiphaniegeschichten	58
2.3.2 Theologische Berührungen von Tauf- und Verklärungsparikope	64

2. Kapitel: Analyse und Interpretation der Verklärungsperikope und ihres kontextuellen Umfeldes	75
1. Hinführung	75
2. Die Logienfolge Mk 8,34-9,1 als Kontext der Verklärungsperikope	77
2.1 Einleitung in die Logienfolge Mk 8,34-9,1	77
2.2 Die Logienfolge Mk 8,34-37	84
2.3 Der eschatologische Ausblick Mk 8,38	96
2.4 Das Naherwartungslogion Mk 9,1	103
3. Analyse und Interpretation der Verklärungsperikope	111
3.1 Einleitende Vorbemerkungen zur Einzelversanalyse	111
3.2 Die Zeitmarke <i>καὶ μετὰ ἡμέρας ἕξ</i> (Mk 9,2a)	115
3.3 Das Jüngerauswahlmotiv (Mk 9,2a)	125
3.4 Berg- und Bergaufstiegsmotiv (Mk 9,2b)	134
3.5 Das Verwandlungsmotiv (Mk 9,2c)	138
3.6 Narrative Illustrierung der Metamorphose und Walker-Vergleich (Mk 9,3)	151
3.7 Das Erscheinen der Himmelsbewohner Elija und Mose (Mk 9,4)	159
3.7.1 Einführung in die Problematik von Mk 9,4	159
3.7.2 Analyse von Mk 9,4	162
3.7.3 Die Funktion des Elija in der Verklärungsperikope	170
3.7.4 Das Interesse des MkEv an Elija	172
3.7.4.1 Elijanische Implikationen in der Textfolge Mk 1,1–11	173
3.7.4.2 Elija in der Verklärungsperikope (Mk 9,4f.)	176
3.7.4.3 Elija im Bergabstiegsgespräch (Mk 9,11–13)	177
3.7.4.4 Elija in der Sterbeszene Jesu (Mk 15,33–35)	182
3.7.4.5 Fazit der Beobachtungen zu Elija im MkEv	191
3.8 Der Vorschlag des Petrus zur Errichtung von <i>σκηναί</i>	192
3.8.1 Allgemeine Beobachtungen	192
3.8.2 Die Reaktion des Petrus (Mk 9,5a)	196
3.8.3 Die Bezeichnung Jesu als Rabbi (Mk 9,5b)	197
3.8.4 Das „Zeltbauprojekt“ (Mk 9,5c)	199
3.8.5 Der Vorschlag des Petrus und das <i>δεῖ</i> des Leidens Jesu	205
3.8.6 Epiphaniefurcht in Mk 4,35-41 und 9,5 – ein Vergleich	210
3.8.7 Abschließende Überlegungen zur Exegese von Mk 9,5f.	213

3.9 Mk 9,7f.: Wolkenüberschattung, Wolkenstimme und Aphanismos.....	214
3.9.1 Allgemeine Beobachtungen und Vorverständigungen.....	214
3.9.2 Das Motiv der überschattenden Wolke (Mk 9,7a).....	220
3.9.3 Die Gottes-Sohn-Prädikation (Mk 9,7c).....	227
3.9.4 Der Konnex von Mk 9,7c und 12,1-12.....	234
3.9.5 Der göttliche Imperativ ἀκούετε αὐτοῦ (Mk 9,7d).....	243
3.9.5.1 Mk 9,7d als Zielpunkt der Verklärungsperikope	243
3.9.5.2 Der himmlische Imperativ (9,7d) und das mk Gesetzesverständnis	250
3.9.6 Zur Frage der traditionellen Herkunft des Imperativs Mk 9,7d	257
3.9.7 Zur Frage einer literarischen Verarbeitung von Dtn 18,15-18 LXX.....	260
3.9.8 Das Aphanismos-Motiv (Mk 9,8)	265
4. Fazit: Traditionelle und redaktionelle Anteile in Mk 9,2-8	267
4.1 Die Zeitmarke καὶ μετὰ ἡμέρας ἕξ in Mk 9,2a.....	271
4.2 Das Jüngerauswahlmotiv in Mk 9,2a	272
4.3 Das Bergaufstiegsmotiv in Mk 9,2b.....	273
4.4 Das Verwandlungsmotiv in Mk 9,2c samt narrativer Illustrierung (Mk 9,3).....	273
4.5 Das Erscheinen der Himmelsbewohner Elija und Mose (Mk 9,4).....	274
4.6 Das Zeltbauprojekt des Petrus samt Kommentierung durch den Erzähler (Mk 9,5f.)	275
4.7 Wolkenüberschattung, Wolkenstimme und Aphanismos (Mk 9,7f.).....	276
3. Kapitel: Verklärung – Metamorphose – Transfiguratio. Die Problematik des Verklärungsmotivs	279
1. Einleitende Vorbemerkungen.....	279
2. Versuche einer überlieferungskritischen Separierung des Verklärungsmotivs (E. Lohmeyer; F. Hahn).....	280
3. Begründung der Interpretation der Verklärungsperikope vor jüdischem Hintergrund.....	285
3.1 Zielsetzung der Überlegungen	285

3.2	Jüdische Elemente der Verklärungserzählung	287
3.3	Die Sinaitradition Ex 24/34 und die Rezeption im hellenistischen Judentum	293
3.3.1	Berührungen von Ex 24/34 mit Mk 9,2-8.....	293
3.3.2	Die Diskussion um das Verb μεταμορφοῦσθαι (Mk 9,2c; 2 Kor 3,18)	299
3.3.3	Die Inblicknahme des hellenistischen Judentums (D. Georgi).....	307
3.3.4	Exkurs: Mk 9,2-8 und der „Mose-Midrasch“ in 2 Kor 3,7-18.....	310
4.	Verwandlungsvorstellungen bei Philo von Alexandrien.....	326
4.1	Die „Verwandlung“ des Mose bei Philo.....	326
4.2	Annäherung: Virt 217 als Beispiel eines prophetischen ἐνθουσιασμός	335
4.2.1	Die Logos-Konzeption als Bindeglied zwischen Mose und Abraham.....	335
4.2.2	Die Gedankenentwicklung in Virt 211-219.....	340
4.3	Die Verwandlung des Mose in VitMos II 69f.	349
4.3.1	Einleitende Vorbemerkung	349
4.3.2	Exkurs: Das πρόσωπον Moses in VitMos II 66-76 und 2 Kor 3,7.....	350
4.3.3	Die Gedankenentwicklung in VitMos II 66-76	352
4.4	Die Verwandlung des Mose in Quaest in Ex II 29.....	365
4.4.1	Methodische Vorbemerkung zur Exegese von Quaest in Ex II 29	365
4.4.2	Mose als verwandelter prophetischer Nous.....	369
4.4.2.1	Einleitende Vorbemerkungen	369
4.4.2.2	Der Gedankengang in Quaest in Ex II 29.....	372
4.4.2.3	Mose als Symbol des intellectus propheticus	374
4.4.2.4	Entfaltung des Drei-Menschenklassen-Schemas	375
4.4.2.5	Das inspirierte prophetische Bewusstsein – die allegorische Deutung	377
4.4.2.6	Das göttliche Verwandtschaftsverhältnis des inspirierten Bewusstseins	381
5.	Die Verwandlung des Mose in LibAnt 12,1 und 19,16	382
5.1	Die Deutung von Ex 34,29-35 in LibAnt 12,1.....	382
5.2	Die Verwandlung des Mose im Todesmoment (LibAnt 19,16)....	387

6. Ertrag: Mk 9,2-8 vor dem Hintergrund von Ex 23/34 im hellenistischen Judentum	392
4. Kapitel: Die Funktion des Elija in der Verklärungserpikope	396
1. Einleitung in die Problematik.....	396
2. Ansätze zur Deutung des Auftretens des „Elija mit Mose“	400
2.1 Die eschatologische Deutung des „Elija mit Mose“	400
2.2 Elija und Mose repräsentieren „Gesetz und Prophetie“	405
2.3 Elija und Mose als „himmlische Gerechte“.....	407
2.4 Der Interpretationsvorschlag von A. Standhartinger	409
3. Eigener Vorschlag: Elija als Topos des Leidens	412
3.1 Begründung des Vorhabens	412
3.2 Das markinische Interesse an Elija	415
3.3 Die Elija-Thematisierung beim Bergabstiegsgespräch (Mk 9,11-13).....	416
3.4 Das Leidenschicksal des Täufers Johannes (Mk 6,17-29).....	427
4. Ertrag: Johannes-Elija-Identifikation/ Elija als Topos des Leidens	437
5. Kapitel: Ergebnissicherung und Thesen zur markinischen Verklärungserpikope	441
Quellen- und Literaturverzeichnis	445
A Quellen	445
1. Bibelausgaben	445
2. Jüdische Quellen	445
3. Frühchristliche und gnostische Texte.....	447
4. Pagane Literatur	448
B Hilfsmittel	448

C Kommentare.....	449
1. Kommentare zu den Synoptikern.....	449
2. Kommentare zu sonstigen biblischen und außerkanonischen Schriften.....	450
D Sekundärliteratur.....	451
Stellenregister	481
Autorenregister	503
Sachregister	505

χαλεποὶ δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἐναργεῖς
– „denn schwer zu ertragen sind Götter, wenn sie erscheinen“.

(Homer, Ilias XX 131)

1. Kapitel

Grundlegung – Erkenntnisinteresse der Studie – Vorverständigungen

1. Einleitung und Problemhorizont

1.1 Exegetische Aporien der Verklärungserzählung

Alte Fragen neu zu verhandeln, ist die Verpflichtung einer Wissenschaft, die von sich selbst behauptet, eine historisch-kritische zu sein.¹ Diese Verpflichtung bewegt sich im Spannungsfeld traditioneller Ergebnissicherung einerseits und innovativer Fortschrittlichkeit andererseits, damit aber auch im Spannungsfeld, bereits vorliegende Forschungstätigkeit kritisch zu sichten und zu würdigen, sowie der Freude, neue Thesen aufzustellen bzw. alte neu zu begründen.

Wer wollte leugnen, dass dem „Bericht“² von der gewöhnlich sogenannten „Verklärung“³ Jesu auf dem Berg seit altersher das besondere Interesse

¹ Ausdruck angelehnt an R. PESCH, Messiasbekenntnis I, 178.

² Im Folgenden wird angesichts von Mk 9,2–8 der Begriff „Bericht“ zugunsten von „Erzählung“, „narratio“ bzw. „Verklärungserzählung“ vermieden. Zielsetzung dieser Studie ist es nicht, nach der im Hintergrund von 9,2–8 stehenden historischen Wirklichkeit zu fragen, wie es neuerdings wieder von M. REISER [Verklärung Jesu, passim.] in die exegetische Diskussion eingebracht worden ist. Das historische Faktum ist uns nicht greifbar. Dieser Studie wird die Grundannahme zugrunde gelegt, dass wir in der Verklärungserzählung eine *christologische Legitimationserzählung* vor uns haben, die motiv- und theologiegeschichtlich die Mose-/Sinaitypologie christologisch fruchtbar macht, die als solche – ohne eine zurückdatierte Ostergeschichte zu sein – nur nachösterlich möglich ist.

³ Eine terminologische Vorverständigung. In dieser Studie wird folgende begriffliche Unterscheidung vorgenommen: Das Lexem *Metamorphose* ist exklusiv der „Wesensveränderung“ Jesu vorbehalten, sodass dieser Begriff für das in Mk 9,2c dargestellte und in 9,3 narrativ entfaltete Geschehen reserviert ist. *Verklärung* und *Transfiguration/Transfiguration* werden deckungsgleich benutzt und fungieren als der weitere Begriff zur Erfassung des *gesamten in Mk 9,2–8 dargestellten Geschehens*, also der *Metamorphose* an sich (V.2c), wie auch der daraus folgenden *Effekte*, die a) im *Leuchten der Gewänder* Jesu, b) in der *Erscheinung der atl. Würdenträger* (Mk 9,4) und c) in den in Mk 9,7 (*Wolkenüberschattung/Himmelsstimme*) dargestellten Vorgängen bestehen. In dieser umfassenden Funktion wird auch der Terminus *Verherrlichung* benutzt, den ich von D.S. DU TOIT [vgl. Abwesender Herr, bes. 339–365] übernommen habe.

der Ausleger galt?⁴ Dieser Sachverhalt wird leicht durch einen Blick auf die kaum noch überschaubare Menge hervorgebrachter Literatur bestätigt.⁵ Gleichwohl stellt sich nach Sichtung der wesentlichen Linien der vorliegenden Literatur dem Ausleger wie jedem interessierten Leser die Frage, ob wir diese – für die christologische Konzeption des Markusevangeliums (=MkEv) zentrale⁶ – Erzählung tatsächlich besser verstehen als frühere Generationen. Diese Skepsis gilt in besonderer Weise gegenüber allen Versuchen, diese christologisch herausragende Erzählung⁷ monokausal mittels eines – zumeist vor der Auslegung definierten – hermeneutischen General-schlüssels insgesamt erschließen zu wollen.⁸ So darf als erste erkenntnisleitende Vorverständigung für die vorliegende Studie die These ausgesprochen werden: *Die eindimensionalen Deutungen der Verklärungsparikope engen den Text mehr ein, als dass sie sein Verstehen fördern.* Die Einschätzung der Verklärungsparikope als antizipierte Parusieerzählung⁹,

⁴ Eine bis in das Jahr 1981 reichende Bibliographie legt T.F. BEST [Transfiguration, passim.] vor.

⁵ Bereits im Jahre 1959 urteilte H. BALTENSWEILER [Verklärung Jesu, 9] über die Verklärungsparikope: „Es gibt wohl kein anderes Stück der evangelischen Tradition, das im Laufe der Jahre zu so zahlreichen und verschiedenartigen Deutungsversuchen Anlass geboten hätte wie die Verklärungsgeschichte.“ W. BOUSSET [Kyrios Christos, 61f.] kann angesichts der Transfigurationserzählung davon sprechen, dass die Verklärungsparikope „ihrem ganzen Stile nach als ein Fremdkörper in der evangelischen Erzählung“ anzusehen ist. D.S. DU TOIT [Abwesender Herr, 339f.] erkennt den Grund für die Rätselhaftigkeit der Verklärungsparikope in der „dem Text innewohnende[n] Vielschichtigkeit und Unschärfe“ in Verbindung mit einer Masse divergierender „intra- und intertextuelle[r] Bezüge“, die zusammen mit den „literarischen Struktur- und Formmerkmalen des Textes“ zu „unzähligen Permutationen und somit zu einer Vielzahl möglicher Deutungen“ führen. Wenn ein Autor wie Chr. HOLLINGSHURST [Transfiguration, 107] in Bezug auf die Transfigurationsnarratio behauptet, „academic studies are still relatively scarce“, dann dürfte das eher an der Tatsache liegen, dass nicht ins Englische übersetzte Veröffentlichungen von der anglophonen Exegese immer weniger zur Kenntnis genommen werden. Dies dürfte auch für die Einschätzung von S.L. JOHNSON [Transfiguration of Christ, 133f.] gelten, der eine Vernachlässigung der Transfigurationsparikope in der ntl. Forschung beklagt.

⁶ Mit D. SÄNGER, „Von mir hat er geschrieben“, 123.

⁷ Mit H. SCHÜRMAN [HThK-Lk I, 565] können wir in der Verklärungserzählung eine dem Christusgeschehen angemessene, einmalige und analogielose Darstellungsform erkennen, die sich als solche per se einer gattungskritischen Einordnung widersetzt. Vgl. auch W. GRUNDMANN, ThHK-Mk, 178; A. VÖGTLE, Unnötige Glaubensbarrieren, 80.

⁸ Vgl. z.B. U. BECKER, Elia, Mose und Jesus, 6. H. SCHÜRMAN [HThK-Lk I, 564] hat diese Problematik in seiner Auseinandersetzung mit den literarkritischen Teilungsversuchen E. Lohmeyers und H.-P. Müllers auf den Punkt gebracht, indem er von „literarkritische[n] Operationen, die von vorgefaßten Deutungen abhängig sind“, spricht.

⁹ Vgl. G.H. BOOBYER, Transfiguration Story, passim.; DERS., Transfiguration, passim.

als Bestätigung des Petrusbekenntnisses¹⁰, als deplatzierte Ostergeschichte¹¹, als apokalyptische Vision¹², als christologisch transformierte Sinaige-

¹⁰ Vgl. A. DEL AGUA, *Narrative of the Transfiguration*, 344; E. BEST, *Transfiguration*, 220; R. BULTMANN, *Geschichte der synopt. Tradition*, 279; C.E. CARLSTON, *Transfiguration*, 233.238; J. DECHOW, *Gottessohn*, 258; E. DINKLER, *Petrusbekenntnis*, 286; J. ERNST, *Petrusbekenntnis*, 59; M. FRENSCHKOWSKI, *Offenbarung und Epiphanie II*, 184; E. HAENCHEN, *Komposition*, 86 (Bestätigung des Jüngerbekenntnisses); M.D. HOOKER, „What Does“, 59; M. HORSTMANN, *Studien*, 101–103; E. KLOSTERMANN, *Markusevangelium*, 86; M. SMITH, *Origin and History*, 39; H.-J. STEICHELE, *Leidender Sohn Gottes*, 189; J. WELLHAUSEN, *Evangelium Marci*, 71; D. ZELLER, *Verwandlung Jesu*, 114. Dieser exegetische Konsens wird von U.B. MÜLLER [Christologische Absicht, 181] in Zweifel gezogen: Die Himmelsstimme der Verklärungserzählung dürfe allein von daher nicht als Bestätigung des Petrusbekenntnisses gewertet werden, da es in ihr „hört Jesus“ und nicht „hört Petrus“ heiße. Darüber hinaus sei Petrus innerhalb der Verklärungserzählung durch den Erzähler-Tadel in 9,6 „diskreditiert“. Ähnlich auch J.M. NÜTZEL, *Verklärungserzählung*, 271: Die christologische Ausdeutung der Verklärungserzählung werde in 9,5f. „gerade ‚auf Kosten des Petrus‘ erreicht“. Zudem sei das Petrusbekenntnis durch das „Schweigegebot relativiert“. Dagegen z.B. U. LUZ, *Geheimnistmotiv*, 23: „Verschwiegen werden soll, was wahr ist, nicht, was noch nicht vollgültig ist.“ Obgleich nicht die Rede davon sein kann, die Verklärungserzählung exklusiv als Bestätigung des Petrusbekenntnisses zu werten, ist Skepsis gegen die Argumentation bei Müller angebracht: Die darin aufgestellte Alternative („hört Jesus“ – „hört Petrus“) ist unzulässig. Ohne deckungsgleich zu sein, gibt es im MkEv deutliche Tendenzen, die christologischen Hoheitstitel $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ und $\upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ einander anzugleichen. Vgl. dazu G. SELLIN, *Leben des Gottessohnes*, 240; M. THEOBALD, *Gottessohn und Menschensohn*, 45. Ferner A. BEDENBENDER, „Messiasgeheimnis“ im MkEv, 23. Dann arbeitet das Petrusbekenntnis der göttlichen Prädikation in 9,7 zu. Das Unverständnismotiv in 9,5f. hat eine „rezeptionsästhetische“ Zielsetzung, insofern es einer Fehlinterpretation der Transfiguratio wehrt. Wertvoll bleibt jedoch die Erkenntnis Müllers, die Dimension des Leidens, die beim Petrusbekenntnis systematisch ausgeklammert wird, in der markinischen Verklärungserzählung mitzubedenken, worauf m.E. die im MkEv mit der Leidensthematik konnotierte Erzählfigur Elija einen deutlichen Hinweis gibt. Im vierten Kapitel dieser Studie wird von daher der Versuch gemacht, das angesichts der in Mk 9,2–8 durchgängig vorliegenden Sinai-/Mosetypologie überraschende Auftreten des Elija in einen kausalen Zusammenhang mit dem markinischen Interesse an dieser Erzählfigur zu bringen.

¹¹ Maßgeblich hier war J. WELLHAUSEN, *Evangelium Marci*, 71: „Die Verschiebung der Verklärung, d.h. der Auferstehung an diese Stelle läßt sich sehr gut begreifen und charakterisirt [sic!] das ganze herrliche Stück ...“. Die Gleichsetzung von „Verklärung“ und „Auferstehung“ wird von Wellhausen postuliert, ohne im Geringsten begründet zu werden. Wellhausen schweigt darüber, mit welcher theologischen Absicht eine solche Rückprojektion einer Ostergeschichte in die Vita Jesu erfolgt sein könnte, zu der es keine Analogie gibt. So auch die Anfrage bei M. FRENSCHKOWSKI, *Offenbarung und Epiphanie II*, 185. Gleichwohl wirkte Wellhausen für große Teile der späteren Forschung richtungweisend. Vgl. nur R. BULTMANN, *Geschichte der synopt. Tradition*, 278f.; E. KLOSTERMANN, *HNT-Mk*, 86; R. PESCH, *HThK-Mk II*, 69; W. SCHMITHALS, *ÖTBK-Mk II*, 399f.; Ph. VIELHAUER, *Weg*, 67; G. WOHLBERG, *Evangelium des Markus*, 241. Massiv dagegen bereits A. V. HARNACK, *Verklärungsgeschichte Jesu*, 111f. Die Ablehnung der von Wellhausen eröffneten Forschungslinie ist inzwischen Allgemeingut der meisten neueren

schichte¹³, als christlich gedeutete Laubhüttenerzählung¹⁴, als messianische Inthronisation¹⁵, all diese Versuche vermögen es, einzelne Aspekte der Erzählung glaubwürdig zu erklären, sie scheitern jedoch in ihrem Anspruch, diese Perikope als Ganze erschließen zu wollen. In dem Maße wie die Verklärungserikope eine markinische Schlüsselperikope „in der Spannung von vorösterlicher Verborgenheit, Mißverständlichkeit und geforderte[r] Verschwiegenheit einerseits und der nicht zu verbergenden Offenbarung der messianischen Würde Jesu ... andererseits“¹⁶ ist, widersetzt sich diese faszinierende Erzählung dem einfachen Zugriff.¹⁷ Ein solcher wird

Interpretationen von Mk 9,2–8. Vgl. nur E. BEST, *Transfiguration*, 207; D. LÜHRMANN, *HNT-Mk*, 155; J. ROLOFF, *Markusevangelium*, 89f.; Chr. ROSE, *Theologie als Erzählung*, 208f. Repräsentativ hierzu ist z.B. A. VÖGTLE, *Unnötige Glaubensbarrieren*, 95: „Die Unterschiede zu den Erscheinungserzählungen sind zu groß, als daß eine vordatierte Ostererzählung vorliegen könnte.“ Der regelmäßig vorgetragene Hinweis auf die Bezeugung von *λευκά* bzw. *λευκήν* exklusiv in Mk 9,3/16,5 kann die Beweislast nicht tragen. Besonders schwerwiegend ist das plötzliche Erscheinen des Elija und Mose, das in einer Osterperikope keinen genuinen Platz hat. Selbst bei Annahme des m.E. unwahrscheinlichen Falls, dass ihr Erscheinen auf Entrückungsphantasien des Elija und Mose rekurren könnte, ist ihr Erscheinen in einer Ostergeschichte nicht erklärbar, da so die Auferstehung kein verbindendes, sondern ein trennendes Glied wäre. Zur gründlichen Auseinandersetzung mit der These von Mk 9,2–8 als einer vordatierten Osterperikope vgl. die Ausführungen von R.H. STEIN: *Is the Transfiguration (Mark 9,2–8) a Misplaced Resurrection-Account?* In: *JBL* 95 (1976), 79–96. Ferner R.-J. MILLER, *Historicizing the Trans-historical*, 240–244. Eine Bestreitung der Perikope Mk 9,2–8 im Sinne einer deplatzierten Ostergeschichte widerspricht selbstverständlich nicht der nachösterlichen Perspektive, in der allein die Verklärungsnarratio möglich ist.

¹² H.C. KEE, *Transfiguration*, 149f.

¹³ Vgl. für viele R.E. OTTO, *Fear Motivation*, *passim*.

¹⁴ So der Duktus der Argumentation im Jesus-Buch von Papst BENEDIKT XVI./Joseph RATZINGER [vgl. Bd. 1, S. 353–365] im Anschluss an J.-M. VAN CANGH und Michel VAN ESBROECK: *La primauté de Pierre (Mt 16,16–19) et son contexte judaïque*. In: *Revue théologique de Louvain* 11 (1980), 310–324. Papst Benedikt XVI./Joseph Ratzinger plädiert somit für die Lektüre der Transfigurationserzählung im Zusammenhang des jüdischen Festkalenders und entscheidet sich gegen die Annahme einer Ex 24/34-Topologie im Hintergrund von Mk 9,2–8 parr., ohne diese jedoch vollauf auszuschließen.

¹⁵ Vgl. U.B. MÜLLER, *Christologische Absicht*, 185–190.

¹⁶ Mit K. SCHOLTISSEK, *Von Galiläa nach Jerusalem*, 75f. mit Anm. 48.

¹⁷ Vgl. für viele z.B. S.S. LEE, *Jesus' Transfiguration*, 2. Der Begriff „Schlüsselperikope“ erscheint mir insofern berechtigt, als die christologisch hochverdichtete Verklärungserikope durch die redaktionelle Tätigkeit des Evangelisten mit der Aussage von Mk 9,9 – dem *locus classicus* der Wrede'schen Messiasgeheimnistheorie – verknüpft worden ist. Beide Texte entstammen mit hoher Wahrscheinlichkeit unterschiedlichen Traditionen. Die vorliegende Arbeit geht somit einen anderen Weg, als er in der Studie von D.S. DU TOIT [Abwesender Herr, 342] vorgeschlagen worden ist, wonach Mk 9,9 integraler Bestandteil der Verklärungserikope sei. Zwar ist es richtig, dass V.9 (Bergabstieg: *καὶ καταβαίνόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ ὄρους*) eine gewisse Parallelität mit V.2 (Bergaufstieg: *καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλόν*) aufweist, gleichwohl indiziert m.E. das

durch die Vielschichtigkeit, durch die sich die in Mk 9,2–8 vorliegende Perikope auszeichnet, ausgeschlossen.¹⁸ Weder im alttestamentlichen, jüdisch-hellenistischen noch paganen Bereich lässt sich ein Text finden, der in seiner Vielschichtigkeit mit Mk 9,2–8 vergleichbar wäre. Diese Erkenntnis befreit den Exegeten selbstredend nicht von der Verpflichtung, nach Texten und in diesen begehrenden Motiven zu suchen, auf denen aufbauend eine Erzählung wie 9,2–8 möglich geworden ist. Mit der Tatsache, dass uns in Mk 9,2–8 ein Erzähltext¹⁹ vorliegt, der durch die integrative Leistung des *exzellenten Erzählers und Theologen* Markus²⁰ im Anfangsbereich des Mittelteils des Evangeliums platziert worden ist, dürfte ein Teil der von der Exegese beklagten Rätselhaftigkeit zusammenhängen. Es gilt zu erkennen, dass die Christologie hier nicht im Modus begrifflicher Distinktion, sondern im Modus der Erzählung präsentiert wird, de-

in V.8 platzierte Aphanismos-Motiv den Abschluss der Verklärung, worauf auch die anaphorische Wendung $\alpha \epsilon \dot{\iota} \delta \omicron \nu$ in V.9 hinweist, die auf das zurückliegende Geschehen als ein vergangenes zurückblickt. Zudem gelingt es du Toit nicht überzeugend, den konkreten Abschluss der Transfiguration zu benennen, wenn er ausführt, dass V.10 „offenkundig noch eng mit VV. 2–9 zusammen“-hängt, der Subjektwechsel in V.10 (Jesus → Jünger) aber einen neuen „Erzählgang“ indiziere. Vgl. a.a.O., 342. Ich erkenne in der Abfolge der Perikopen 9,2–8; 9,9f. und 9,11–13 die redaktionell-kompositorische Hand des Mk-Evangelisten, mit der er Stoffe aus unterschiedlichen Überlieferungen narrativ überzeugend komponiert hat. Vgl. dazu auch die Überlegungen in Kapitel 2 (1.) dieser Studie. Die Verklärungserikope und ihr unmittelbares kontextuelles Umfeld sind ein Musterbeispiel sowohl markinischer Christologie als auch seiner Geheimnistheorie, da zentrale christologische Aussagen vorgelegt und bis zur endgültigen Epiphanie am Kreuz hinter der Schweigeverpflichtung der Jünger verborgen werden. Vgl. dazu z.B. U. BECKER, *Elia, Mose und Jesus*, 5. Erst das Bekenntnis von 15,39 bleibt – bei aller Problematik der eigentlichen Aussage – unkorrigiert und unverborgen stehen.

¹⁸ Mit D.S. DU TOIT, *Abwesender Herr*, 340.

¹⁹ Darunter verstehe ich grundlegend, dass eine erzählerische Instanz in einem verbalen Diskurs stehend eine Sequenz von Ereignissen mitteilt, die als solche temporal, kausal oder allgemein sachlogisch angeordnet sind. Vgl. dazu D.S. DU TOIT [Abwesender Herr, 8f.] mit Verweis auf N.R. PETERSEN, *Literary Criticism*, 49. Dabei ist stets von einer aktiven Rolle des Rezipienten im Erzählvorgang auszugehen, da er einen großen Anteil an der Sinnkonstitution des Textes hat, wobei das Alltagswissen des Hörers/Lesers im Hinblick auf die Sinnkonstitution des Textes eine wesentliche Rolle spielt. Vgl. zur Bedeutung des enzyklopädischen Wissens im Lektüreprozess die Ausführungen bei S. PELLEGRINI, *Elija*, 97–118. Das MkEv ist dabei als nicht-fiktionaler Erzähltext konzipiert. Vgl. dazu C. BREYTENBACH, *Nachfolge*, 84. Ferner M. REISER, *Stellung der Evangelien*, 15f.; D.S. DU TOIT, a.a.O., 14f. Die angesprochene, durchaus zu befürwortende These der „Nicht-Fiktionalität“ des MkEv entscheidet m.E. jedoch nicht über konstruktive, fiktionale Elemente einzelner Perikopen, über die im Einzelnen gesondert zu entscheiden ist. Dies ist gerade im Hinblick auf die in Mk 9,2–8 vorliegende christologische Legitimationserzählung besonders zu betonen.

²⁰ Vgl. für viele K. SCHOLTISSEK, *Von Galiläa nach Jerusalem*, 59.

ren Kennzeichen eine metaphorische, sich durch Spannung, Anschaulichkeit und Lebendigkeit auszeichnende Rede ist.

Diese grundsätzliche Schwierigkeit wird durch die Komplexität des Textes an sich, der eine Vielzahl intra- und intertextueller Bezüge sowie religions- und motivgeschichtlicher Berührungen aufweist, die sich als solche einer einfachen Dekodierung des Textes entgegenstellen, nochmals verstärkt.²¹ So nimmt es kein Wunder, dass moderne Ausleger nach knapp 2000 Jahren Auslegungsgeschichte die Erzählung von der Verklärung Jesu auf dem Berg als großes *Rätsel der neutestamentlichen Wissenschaft* bezeichnen.²² Dabei wird über die Basiskoordinaten der Exegese der Verklärungserzählung noch vergleichsweise leicht Einigkeit zu erzielen sein: Die Verklärungserzählung bietet auf engem Raum eine hohe Christologie in narrativer Form. Sie fungiert als der zeitlich befristete Durchblick in die seit der πνεῦμα-Begabung in der Taufe in Jesus gegenwärtige Transzendenz.²³ Sie ist vom Erzählduktus auf die Sohnesprädikation in V.7 hin konstruiert²⁴, mit der sie zusammen eine Sohneschristologie vorlegt, „die alle Messiasprädikate übersteigt“.²⁵ Der Sohn Gottes wird nicht nur offenbart, er wird in der ihm eigenen δόξα epiphan, wobei in der Epiphanie des Gottessohnes zugleich zwei der bedeutendsten Würdenträger Israels überboten werden.²⁶ Damit überragt die Verklärungserzählung die ihr verwandte

²¹ Mit D.S. DU TOIT, Abwesender Herr, 340.

²² So z.B. M. ÖHLER, Verklärung, 197. Ferner D.S. DU TOIT, Abwesender Herr, 339; S. PELLEGRINI [Elija, 290 mit Anm. 2]: „Die Verklärungserzählung bietet die schwierigste *crux interpretum* der Mk-Exegese.“ Mit Recht verweist Pellegrini auf die diversen symbolischen Erzählelemente („die sechs Tage, die Zelte, Elija und Mose, den Berg, die Wolke, die Stimme in 9,7“), die der Fachexegese immense Probleme bereiten. Ähnlich bereits H. BALTENSWELER, Verklärung Jesu, 9f.; P. Dabeck, „Siehe, es erschienen“, 175; S. PEDERSEN, Proklamation Jesu, 241 Anm. 1; W. WINK, Mark 9:2–8, 63. J.C. POIRIER [Transfiguration, 517] bezeichnet die Verklärungserzählung als „one of the most misunderstood“ Perikopen der Evangelientradition. Die Einschätzung von G.B. CAIRD „The Transfiguration is at once the commentator’s paradise and his despair“ [vgl. Transfiguration, 291] erfreut sich regelmäßiger Zitation. Vgl. z.B. auch T.L. DONALDSON, Jesus on the Mountain, 136; A.A. TRITES, Transfiguration of Jesus, 67.

²³ Treffend bei G. SELLIN, Leben des Gottessohnes, 243.

²⁴ Deutlich gesehen bereits von E. LOHMEYER, Verklärung Jesu, z.B. 186f.199.

²⁵ Mit H. SCHÜRMAN, HThK-Lk I, 553. Vgl. auch T.L. DONALDSON, Jesus on the Mountain, 148. Seit etwa dem Beginn der 1980er-Jahre hat sich – im Zusammenhang der Aufwertung des MkEv als Erzähltext – die Position durchzusetzen begonnen, dass die christologische Konzeption dieses Werkes „nur im Zusammenhang mit seiner Erzählkonzeption hinreichend beschrieben werden kann“. Mit D.S. DU TOIT, Prolepsis als Prophetie, 165. Die hohe Qualität der markinischen Verklärungserzählung als Erzähltext bietet in Verbindung mit der auf der Spitze der Perikope platzierten Sohn-Gottes-Prädikation der narrativ-orientierten Mk-Exegese ein reiches Betätigungsfeld.

²⁶ Vgl. für viele D.S. DU TOIT, „Gesalbter Gottessohn“, 41f.; DERS., Abwesender Herr, 73 Anm. 21.

Taufperikope und verweist auf das Centuriobekenntnis in 15,39, das als die entscheidende christologische disclosure gelten darf, insofern es nicht korrigiert und hinter einem Schweigegebot verborgen wird.²⁷

Diesem exegetischen Konsens stehen nun massive Interpretationsprobleme zur Seite. Tatsächlich fasziniert und befremdet diese nur in der synoptischen Tradition zu findende Perikope²⁸ den Leser und den Ausleger, denn in dem Augenblick, in dem er nach Erklärungen für die vielen verarbeiteten Motive sucht, entzieht sich diese Perikope in ein schwer zugängliches Geheimnis. Treffend formuliert J. Ernst zu diesem Sachverhalt: „Vielleicht ist gerade dies der Grund für die besondere Ausstrahlungskraft der Perikope.“²⁹ In gewisser Weise fühlt sich der Leser an die augustini- nischen Überlegungen zur Zeit erinnert, die jedem selbstverständlich erscheint, die aber ebenso jeden überfordert, der versucht, sie zu erklären.

Nicht anders wird die Einschätzung im Hinblick auf den Stil der Erzählung ausfallen. Hier verbindet sich hohe Christologie mit einem durch höchste Einfachheit und Sachlichkeit geprägten Erzählstil.³⁰ Doch leidet an der – der Verklärungsgeschichte innewohnenden – Spannung bisweilen nicht nur der Fachexeget, der nach geeigneten Erklärungsansätzen Ausschau hält und diese glaubwürdig zu begründen hat, sondern ebenso jeder kritische Leser, der sich einerseits der geschichtlichen Problematik (sowie der Gefahr für die Botschaft von der Inkarnation des Gottessohnes) bewusst ist, der sich aber andererseits kaum der Schönheit und Faszination dieser Perikope entziehen kann.³¹ An dieser Perikope durchleiden Forscher

²⁷ In diesem Sinne hat der Vorschlag von A.A. TRITES [Transfiguration of Jesus, passim.] eine gewisse Berechtigung, von der Verklärungsparikope als „gospel in microcosm“ zu sprechen.

²⁸ G. SELLIN [Leben des Gottessohnes, 240] bezeichnet die Verklärungsparikope als *johanneisch anmutend*, ohne jedoch seine Position auszuführen. Wahrscheinlich rekurriert diese Einschätzung auf die sachliche Berührung des in Mk 9,2c passivisch gebrauchten Verbs μεταμορφοῦσθαι mit dem johanneischen δοξασθῆναι seitens des Vaters (vgl. Joh 7,39; 8,54; 12,28; 13,31; 16,14; 17,1).

²⁹ So J. ERNST, Mk-theologisches Portrait, 54.

³⁰ Ob der Stil als „lapidar“ treffend umschrieben ist [so D. DOMBROWSKI, Göttliches und Menschliches, 20], sei dahingestellt. Richtig ist in jedem Fall, dass der narrative Duktus der Verklärungsparikope in Mk 9,2–8 einer weiteren „*erzählerischen* Ausbreitung“ tatsächlich „einen Riegel“ vorschiebt. Die Verklärungserzählung ist streng im Hinblick auf die entscheidende christologische disclosure in Mk 9,7 hin konstruiert. Anstelle einer Rede hinsichtlich eines etwaigen „lapidaren Stils“ sollte vielmehr auf die auffallende hohe Erzählökonomie der Perikope hingewiesen werden, mit der ein hohes Maß an biblischen Bezügen mittels einer einfachen, jedoch zielgerichteten Verwendung von rhetorischen, semantischen und stilistischen Mitteln narrativ ansprechend vorgelegt wird. Überzeugend – besonders im Hinblick auf die Erzählökonomie der Verklärungsparikope – ist die grundsätzliche Einschätzung von M. REISER [Stellung der Evangelien, 22], wonach das MkEv einen „lebhaft-volkstümlichen Stil voller Energie“ aufweise.

³¹ Vgl. z.B. F. BOVON, EKK-Lk I, 492f.

wie engagierte Leser jene Einsicht, mit der A. Schweitzer im Jahre 1906 seine monumentale „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ beendet: Es ist „gut, daß der historische Jesus den modernen stürzt, sich wider den modernen Geist erhebt und auch uns nicht den Frieden sendet, sondern das Schwert. Er ist nicht ein Lehrer und Grübler, sondern ein Gebieter und Herrscher.“³² Die Verklärungssperikope mit dem autoritativen göttlichen Imperativ ἀκούετε αὐτοῦ (V.7) ist wie kein zweiter markinischer Text Ausdruck dieser von Schweitzer festgestellten gebietenden Herrschaft Jesu, wobei im Hinblick auf das MkEv gegen die von Schweitzer aufgestellte Alternative zu konstatieren ist, dass im Makrotext der Begriff διδάσκαλος durchaus „der besonderen, hervorhebenden Charakterisierung Jesu“ dient³³, womit die Bezeichnung Jesu als ῥαββί (9,5) in einer engen Korrespondenz steht. Wenn der Verfasser in Mk 9,2–8 Jesus neben Elija und Mose, die großen Lehrer der Vergangenheit, platziert und diese zudem in 9,7 durch die göttliche Autorität deutlich überbieten lässt, so spricht er Jesus einen „einzigartigen ... eschatologisch neuen Rang“ zu, wie bereits im Chorschluss in 1,27 angedeutet worden ist.³⁴

1.2 Vorhaben und Zielsetzung der Studie

Die Einschätzung H. Schürmanns zum Abschluss der Analyse des lukianischen Parallel-„berichts“ der Verklärungserzählung in HThK-Lk I weist auch 40 Jahre nach ihrer Niederschrift eine erstaunliche Aktualität auf: „Die ‚literarische Art‘ der Erzählung, die in ihr verwandten – und in den verschiedenen Traditionen sich wandelnden – Weisen des Denkens, Sprechens und Erzählens sind keineswegs genügend erforscht, um mit verlässlichem Urteil Geschehnis und Aussageweise im einzelnen sondieren zu können.“³⁵ Nicht viel anders fällt das Urteil in dem genau 20 Jahre später erschienenen Lk-Kommentar F. Bovons (EKK-LK I) aus: „Leider fehlt noch eine gründliche Monographie darüber, so daß der Ursprung wie die Gattungen unbestimmt bleiben.“³⁶ Die vorliegende Arbeit kann das damit markierte forschungsgeschichtliche Desiderat sicher nicht vollständig beheben, sie stellt jedoch angesichts der Aktualität dieser Beobachtungen die Frage nach dem *geistigen Mutterboden*, auf dem eine Erzählung wie Mk 9,2–8 möglich geworden ist.

In der vorliegenden Studie wird der Versuch unternommen, die Verklärungserzählung von ihren beiden tragenden Säulen zu erschließen. Zu nennen sind hier *das eigentliche Verklärungsmotiv* in Mk 9,2c, das in 9,3

³² A. SCHWEITZER, Von Reimarus zu Wrede, 401.

³³ Mit M. KARRER, Lehrender Jesus, 5.

³⁴ Vgl. zu diesem Gedanken M. KARRER, a.a.O., 13.

³⁵ Vgl. H. SCHÜRMAN, HThK-Lk I, 567.

³⁶ Vgl. F. BOVON, EKK-Lk I, 491.

illustrativ-narrativ entfaltet wird und das sich im mikrokontextuellen Umfeld in auffälliger Weise mit zahlreichen der Sinai-Epiphanie entlehnten Motiven verbindet, sowie das *Zusammensein Jesu mit den beiden biblischen Prominenten* (9,4), das kontextuell ebenso überraschend wie traditionsgeschichtlich einmalig ist. Auf beiden Erzählelementen scheint – wie in der Einzelversanalyse im 2. Kapitel wahrscheinlich gemacht werden soll – eine *narrative Emphase* zu liegen, die für die Deutung der Gesamterzählung von hohem Interesse sein dürfte. Dagegen scheint es – wie in der Detailanalyse von Mk 9,5 näher zu begründen sein wird – nicht angeraten, das *σκηνή*-Motiv zum Ausgangspunkt der Analyse der Verklärungssperikope zu erklären, insofern der Erzählfokus nicht auf dem Zeltmotiv an sich liegt, sondern auf der Dreizahl, mit der über den Weg des Erzählerkommentars (9,6) und der göttlichen Korrektur (9,7) des petrinischen Ansinnens (9,5) eine theologische Äquivalenz der drei auf dem Berg befindlichen Personen in Abrede gestellt wird.

Die Studie beschränkt sich aus methodischen Gründen auf die markinische Verklärungssperikope. Diese Beschränkung erscheint vom Frageinteresse und angesichts der als Konsens geltenden markinischen Priorität sinnvoll und notwendig.³⁷ Ein synoptischer Vergleich wird im Folgenden nur dann bemüht, sofern er zum Verständnis der markinischen Fassung dienlich ist. Da der Schwerpunkt des Erkenntnisinteresses dieser Studie im theologisch-motivlichen Hintergrund der in der Verklärungssperikope zutage tretenden Christologie liegt, steht die markinische Variante der Erzählung vom Ansatz her im Fokus des exegetischen Interesses, ist doch von der begründeten Vermutung auszugehen, dass der theologische Wurzelgrund hier noch am deutlichsten greifbar ist.³⁸ Wichtiger als die Analyse der synoptischen Seitenreferenzen ist hinsichtlich des Frageinteresses der Studie der motiv- und theologiegeschichtliche Vergleich mit dem „Mose-Midrasch“ in 2 Kor 3, in dem prima facie ähnliche Traditionen Eingang in das Neue Testament gefunden haben. Hier wie dort finden sich Spuren

³⁷ Eine erneute Diskussion der Priorität der markinischen Fassung ist m.E. nicht notwendig. Die sicher auffälligen *minor agreements* sind erklärbar und eignen sich kaum zur Eruierung einer Vorform der Verklärungserzählung bzw. einer deuteromarkinischen Fassung. Vgl. das Plädoyer für die Mk-Priorität bei A. VÖGTLE, *Unnötige Glaubensbarrieren*, 80f.; D. ZELLER, *Verwandlung Jesu*, 109. Die von F. FENDLER [Studien, 180–184] vorgelegten Anfragen an den Ansatz Ch. NIEMANDS [Studien, *passim.*], mittels der *minor agreements* eine deuteromarkinische Fassung herauszuarbeiten, sind überzeugend. Mk 9,2–8 liegt Mt 17,1–8[9] und Lk 9,28–36 zugrunde. Der von H. SCHÜRMAN [HThK-Lk I, 563f.] und F. NEIRYNCK [Minor Agreements, *passim.*] vorgelegte Nachweis der Abhängigkeit der Lukasversion von Mk 9,2–8 ist von A.A. TRITES [Transfiguration in the Theology of Luke, 74–81] und J.A. FITZMYER [Gospel according to Luke, 792] bestätigt worden.

³⁸ Vgl. für viele A. VÖGTLE, *Unnötige Glaubensbarrieren*, 80.

neutestamentlichen Verwandlungsdenkens, das im Paulustext ekklesiologisch und im Markustext christologisch aktualisiert wird. Von daher wird das 3. Kapitel dem Verwandlungsmotiv in seiner ganzen Ambiguität gewidmet sein, wobei nach Analogien im Verwandlungsdanken des AT und der übrigen jüdischen, insbesondere aus dem hellenistischen Bereich uns überlieferten Literatur zu fragen sein wird. Kritisch zu beleuchten ist die traditions- und motivkritische Separierung des eigentlichen Verwandlungsmotivs, wie sie uns in den Ansätzen des (frühen) E. Lohmeyer und bei F. Hahn begegnet.³⁹ Das 4. Kapitel ist der Frage nach der in Mk 9,4f. vorliegenden – aus Elija und Mose bestehenden – Figurenkonstellation gewidmet. Angesichts der Häufung der Erwähnung des Elija im unmittelbaren Textumfeld der Verklärungssperikope, die auf ein herausragendes Interesse des Mk-Evangelisten an der Gestalt des Elija schließen lässt, ist die Frage zu stellen, was dieses markinische Interesse für die Deutung der Verklärungssperikope austrägt, in der Elija eine hervorgehobene Position genießt, in der er jedoch ausgehend von der m.E. kaum zu leugnenden Exodus- und Mosetypologie in gewisser Weise ein „Fremdkörper“ bleibt. Dem Forschungsanliegen der Kapitel 3 und 4 arbeitet die Einzelversanalyse in Kapitel 2 zu, in der ausgehend von einer exegetischen Detailarbeit die Leitlinien für die interpretatorische Behandlung des Verklärungsmotivs an sich sowie des markinischen Interesses an der Gestalt des Elija zu entwerfen sind.

In der Erschließung des Problemhorizontes dieser Studie ist auf die Fülle der vorliegenden Literatur zur Verklärungssperikope hingewiesen worden, die zugleich eine Anfrage an die Legitimation einer weiteren Veröffentlichung macht. Im deutschsprachigen Forschungsraum ist dabei insbesondere die Monographie von J.M. Nützel aus dem Jahre 1973 zu nennen, die ausdrücklich der markinischen Variante der Verklärungssperikope gewidmet ist. Die Arbeit Nützels entstand in einer aus heutiger Sicht völlig anderen Forschungslandschaft, insofern sie am Optimismus der 1960er- und 70er-Jahre partizipiert, mithilfe der Redaktionskritik Tradition und Redaktion recht exakt voneinander abheben zu können. Der Durchgang durch die Krise der Mk-Forschung der 80er-Jahre⁴⁰ und der sich anschließende Neuaufbruch durch die Hinzunahme neuerer Fragestellungen und analytischer Verfahren, von denen insbesondere die narratologischen

³⁹ Vgl. das Referat der entsprechenden Positionen in Kapitel 3 (2.) dieser Studie.

⁴⁰ Insbesondere hervorgerufen durch die zeitnahe Herausgabe maßgeblicher Markus-Kommentare von J. GNILKA (1978/79); R. PESCH (1976/77) und W. SCHMITHALS (1979). Vgl. dazu U. LUZ, *Markusforschung*, passim. Ferner D. LÜHRMANN, *Markusevangelium als Erzählung*, 213.

Ansätze zusammen mit der Inblicknahme des Lesers zu nennen sind⁴¹, machen eine neuere Studie zur Thematik sinnvoll. Die aktuelle Mk-Forschung ist ungleich skeptischer im Hinblick auf die Möglichkeit einer exakten Trennung von Tradition und Redaktion.⁴² Der Schwerpunkt dieser Arbeit verschiebt sich somit von der dezidiert redaktionsgeschichtlichen Fragestellung hin zur motiv-, traditions- und religionsgeschichtlich ambitionierten Frage nach den unserem Verfasser vorliegenden theologischen Vorstellungen, was bei Nützel weitestgehend ein Desiderat darstellt. Somit wird in dieser Studie die Frage von besonderer Wichtigkeit sein, inwieweit im Neuen Testament und seinem religiösen Umfeld vergleichbare Traditionen vorliegen, die zur Erhellung der markinischen Verklärungssperikope herangezogen werden können. Von besonderem Interesse ist die Rezeption der Moseerzählung aus Ex 24 und 34 bei Philo von Alexandrien, die der jüdische Philosoph in VitMos II 66–76 und Quaest in Ex II 29 vorgelegt hat. Die vorliegende Arbeit geht davon aus, dass die Verklärungssperikope dem Verfasser des Evangeliums in wesentlichen Teilen als Traditionsgut vorlag, von ihm erstmalig verschriftlicht und sprachlich wie sachlich geschickt in den Ablauf seines Evangeliums integriert wurde, sodass dem Mk-Evangelisten das Verdienst zukommt, eine *narratio sui generis* durch

⁴¹ Initialzündend in dieser Hinsicht war der im Jahre 1985 von F. HAHN herausgegebene Sammelband „Der Erzähler des Evangeliums – Methodische Neuansätze in der Markuskforschung“, der die literar- und redaktionskritische Verengung in der Markusexegese aufbrach. Darin formuliert N.R. PETERSEN [„Perspektive“, 90] die programmatischen Sätze: „Dennoch hat Markus ein vollständiges Ganzes geschaffen, und daher darf sein Evangelium nicht als ein überarbeitetes Werk gelesen werden. Es muß als Erzählung betrachtet werden. Liest man es als ein überarbeitetes Werk, so hat man einen Redaktor und seine Quellen im Auge, ein äußerst bedenkliches Verfahren“. Vgl. zu diesem Komplex auch E.M. BECKER, Redaktor als ‚Historiograph‘, 121 Anm. 52. Zu narrativen Ansätzen in der Erforschung des MkEv vgl. z.B. die Studien von E.S. MALBON, Narrative Space (1986); L. SCHENKE, Markusevangelium (1988); B. VAN IERSEL, Markus (1993); R. ZWICK, Montage (1989). Einen interessanten Versuch, das MkEv als eine in narrativer Form vorgelegte „christologische Theologie“ gleichsam im Sinne einer „Theologie von unten her“ (vgl. S.21) zu verstehen, hat neulich die Studie von Chr. ROSE mit dem Titel „Theologie als Erzählung im Markusevangelium. Eine narratologisch-rezeptionsästhetische Untersuchung zu Mk 1,1–15“ vorgelegt. Dieser Studie, die primär dem „Eingangsbereich“ des MkEv in 1,1–15 gewidmet ist, gleichwohl auch die Transfigurationsgeschichte ausführlich in Blick nimmt, verdanke ich wertvolle Einsichten. Dennoch halte ich neben der hier überzeugend vorgelegten „flächigen“ Endtextexegese die diachrone Fragestellung nach den theologischen Wurzeln dieser Überlieferung gerade angesichts von 9,2–8 für unabdingbar. Der Gewinn des erzähltheoretischen Diskurses wäre bei einem konsequenten Verzicht auf Fragen, die die historische Genese des Endtextes des MkEv betreffen, aufgezehrt.

⁴² M. FRENCHKOWSKI [Offenbarung und Epiphanie II, 151] spricht gar von einer *postredaktionsgeschichtlichen* Phase der Mk-Exegese. Vgl. ferner S. HALL, Synoptic Transfigurations, 43.

die Integration in sein Evangelium *biographisiert* zu haben. Die Einzelversanalyse wird zeigen, dass durch eine behutsame redaktionelle Tätigkeit des Verfassers die Erzählung von der Verklärung auf dem Berg gekonnt in den Makrotext integriert und mit den zentralen theologischen Leitlinien des markinischen Opus verbunden worden ist.

1.3 Problematik einer gattungskritischen Einordnung

Ähnlich rätselhaft wie der Inhalt der Verklärungserzählung ist auch ihre literarische Form. Was für eine Gattung liegt uns in dieser Erzählung eigentlich vor?⁴³ Dass es sich um eine Erzählung handelt, dass hier in narrativer Form – trotz des Fehlens des eigentlichen Lexems – eine an der *δόξα* Jesu orientierte Christologie vorgelegt wird, die gleichzeitig durch das kontextuelle Umfeld passionstheologisch eingebunden wird, dürfte nicht zu bestreiten sein.⁴⁴ Doch ist damit tatsächlich die Gattung des Textes be-

⁴³ Die Tatsache, dass die Verklärungserzählung nicht ohne Weiteres einer feststehenden Gattung zuzuordnen ist, führt in der Sekundärliteratur zu diversen Erklärungsansätzen. R. PESCH [HThK-Mk II, 70] subsumiert Mk 9,2–8 unter die Obergattung „Epiphanie“ und führt aus: „Doch sind hier epiphaniale Motive nicht nach vorgeprägtem Erzählmuster einer bekannten Gattung, sondern frei im Blick auf eine eigenständige, durch den Kontext inaugurierte christologische Aussage hin verlegt.“ Der damit implizierten These einer *gewollten Motivvermischung* (R. PESCH, a.a.O., 71) haben sich J. ERNST [RNT-Mk, 255f.] und H. SCHÜRMAN [HThK-Lk I, 565–567] weitestgehend angeschlossen. J.M. NÜTZEL [Verklärungserzählung, 177f.] konstatiert die Tatsache, dass es in der Verklärungserzählung zu einer Aneinanderreihung unverbundener theologischer Motive komme, und sieht das literarische Genus eines Midrasch gegeben.

⁴⁴ Der Konnex einer theologia crucis und theologia gloriae in der Abfolge der Perikopen 8,27–9,1 und 9,2–13 findet in der Sekundärliteratur häufige Erwähnung. Vgl. für viele z.B. Chr. HOLLINGSHURST, *Transfiguration*, 109. Die markinische Tendenz zum Ausgleich zwischen divergierenden Traditionen wird in der Markusexegese zunehmend gesehen, sie ist im mikrokontextuellen Umfeld der Verklärungserzählung deutlich zu greifen. Die integrativ-ausgleichende Tendenz des MkEv allgemein wird in einem interessanten Ansatz G. THEIBENS [Evangelischreibung, 393] in Richtung einer „kirchenpolitischen“ Einflussnahme seitens des Evangelisten als eines Gemeindeleiters ausgearbeitet. Die vorgelegte „sozialgeschichtliche Betrachtungsweise der Evangelien“ ist bei Theiben als Synthese der form- und redaktionsgeschichtlichen Betrachtungsweise der Evangelienforschung konzipiert und fragt nach dem „Ausdruck einer Interaktion zwischen Evangelisten und Gemeinde“ (vgl. a.a.O., 390). Der Ansatz Theibens ist für die Exegese der Verklärungserzählung von daher von Interesse, da die Platzierung des mit hoher Wahrscheinlichkeit aus einer eigenständigen Überlieferung rezipierten Transfigurationsstoffes in der Mitte des Makrotexes am Beginn des Weges zur Passion in Jerusalem rezeptionsleitend zu verstehen ist: Die *δόξα* Jesu zum Kreuz ist von 9,2–8 an mit dem hier gewonnenen christologischen Wissen zu rezipieren. Dabei ist sowohl auf das Bestreben des Mk-Evangelisten zu verweisen, makrotextuell Verklärungs- und Sterbeszene miteinander zu verknüpfen (vgl. 9,7; 15,39), als auch eine Theologie der Hoffnung vorzulegen, wie im weiteren Verlauf detailliert aufzuweisen ist.

reits vollauf bestimmt, zumal es grundsätzlich zu bezweifeln ist, dass die Einordnung eines Textes als *Erzähltext* im Sinne einer Gattungsangabe überzeugend ist? Ebenso wird Einigkeit darüber zu erzielen sein, dass in der Transfigurationsperikope eine *christologische Legitimationserzählung* vorliegt⁴⁵, die als solche Ausdruck der hohen Christologie ist, die das MkEv vertritt.⁴⁶ Dazu einige Beobachtungen:

Zur narrativen Vorbereitung des Kulminationspunktes der markinischen Verklärungsparikope, den ich in der Prädikation Jesu als $\nu\acute{\iota}\delta\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\delta$ in Mk 9,7 in Verbindung mit dem – Dtn 18,15 LXX literarisch verarbeitenden – göttlichen Imperativ $\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\epsilon\tau\epsilon\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ im Teilvers 7d erkenne, dient die Unterhaltung Jesu mit zwei himmlischen Besuchern – Elija und Mose –, deren Gesprächsobjekt jedoch ein Desiderat (diff. Lk 9,31) bleibt. Das Fehlen der Angabe eines Gesprächsobjekts fokussiert die *Tatsache des Gesprächs an sich*: Dass es stattgefunden hat, allein ist wichtig. Für den Sachverhalt, dass eine *Unterhaltung mit hohen Autoritäten der Vergangenheit* als „vorzüglicher Legitimationserweis“ gilt, vgl. die im „*Religionsgeschichtlichen Textbuch zum Neuen Testament*“ von K. Berger und C. Colpe (Hrsg.) angeführte anonyme achmimische Apokalypse (Sophonias-Apk) bei

⁴⁵ Vgl. D. LÜHRMANN, HNT-Mk, 156. In diese Richtung argumentiert auch J. DECHOW, [Gottessohn, 259]: „... die Identität“ Jesu werde „nicht einfach nur ausgesagt, sondern nahegebracht und zu begründen versucht“. Ferner M.D. HOOKER, „What Doest“, 59; C.D. SMITH, *Theology and Christology*, 60. Von einer Legitimation spricht auch U.B. MÜLLER [Christologische Absicht, 175], wenngleich mit einer m.E. wenig überzeugenden Eingrenzung der Legitimation exklusiv auf die *Leidenslehre Jesu*. Als christologische Legitimationserzählung ist sie selbstredend zugleich eine christologische Offenbarungserzählung, wie von W.L. LIEFELD [Transfiguration Narrative, 178] betont wird. Von einer „Legitimation Jesu durch seine Entrückung in die himmlische Welt“ – so D. LÜHRMANN, a.a.O. – sollte man angesichts des narrativen Gefälles in Mk 9,2–8 jedoch nicht sprechen. Mit J.P. HEIL, *Transfiguration*, 78. Vgl. dazu auch die berechtigte Kritik an Lührmann bei S. PELLEGRINI, Elija, 315: „Nicht Jesus wird in das ‚Himmlische‘ aufgenommen, sondern das sogenannte ‚Himmlische‘ (besser gesagt die $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$) erscheint höchstens in ihm und durch ihn.“ Dem MkEv zufolge handelt es sich um eine Legitimation Jesu mittels eines „Einbruchs“ der himmlischen Welt in die irdische Wirklichkeit, wobei dem $\acute{\omicron}\rho\omicron\varsigma$ die Aufgabe zukommt, zwischen beiden Wirklichkeitsbereichen gleichsam zu vermitteln. Unglaublich ist die Kategorie „Inthronisation“, die J. GNILKA [EKK-Mk II, 35f.] zur Beschreibung der Sinnspitze der Verklärungserzählung eingeführt hat. So findet sich weder königliche Symbolik, noch ist die Erzählung daraufhin angelegt, Jesus in einen ihm bis dahin nicht zukommenden Stand zu versetzen. Im Gegenteil: Die Verklärungsparikope ist die Bestätigung derjenigen Würde, die Jesus seit seiner Geistbegabung in der Taufe zukommt. Vgl. z.B. C.E. CARLSTON, *Transfiguration*, 234: „it shows in all its details who Jesus is“.

⁴⁶ Vgl. H.-Chr. KAMMLER, *Verständnis der Passion*, 489. Dabei ist jedoch zu beachten, dass die Verklärungsgeschichte auf eine Legitimation Jesu, nicht aber auf die der Jünger hinausläuft. Dagegen stellen D. WENHAM; A.D.A. MOSES [„There are some standing here“, 151] die Verklärung funktional den Erscheinungen des Auferstandenen an die Seite und erkennen in der Transfigurationsgeschichte eine Legitimationserzählung der drei zu Beginn genannten Jünger. Dabei verkennen sie jedoch die Erzähldynamik der Perikope, die spätestens in V.7 auf eine Legitimation Jesu, nicht jedoch der Jünger hinausläuft. Vgl. zur Kritik an diesem Ansatz D. ZELLER, *Bedeutung und Hintergrund*, 306.

Steindorff, Die Apokalypse des Elias, p. 59 Kap. XIV: Der Seher erhält vom Engel die Offenbarung, dass sein Name im Buch der Lebendigen eingetragen ist. Der Versuch des Visionärs, den Offenbarungselengel zu küssen, scheitert an dessen übergroßer Herrlichkeit. Sodann heißt es: „Er lief nun zu allen Gerechten, welches Abraham ist und Isaak und Jakob und Henoch und Elias und David. Er unterhielt sich mit ihnen wie ein Freund mit einem Freunde, indem sie sich miteinander unterhielten.“⁴⁷ Der in der Unterhaltung Jesu mit den himmlischen Besuchern vorliegende Legitimationserweis wird in Mk 9,4 durch einen recht auffälligen Anklang an Ex 34,35 flankiert. Der intertextuelle Vergleich ergibt, dass Jesus im Gespräch mit den Himmlischen die Position einnimmt, die Gott im Gespräch mit Mose auf dem Sinai innehatte.

Die Verklärung Jesu dient dazu, intradiegetisch⁴⁸ den zu Verklärungs-„Zeugen“ bestellten Jüngern, extradiegetisch den Rezipienten mittels einer vorübergehenden Metamorphose „die Identität des Messias-Menschen-

⁴⁷ Vgl. dazu K. BERGER; C. COLPE, Religionsgeschichtliches Textbuch, 60.

⁴⁸ Eine weitere terminologische Vorverständigung: Die in dieser Studie benutzten Termini *intradiegetisch* bzw. *extradiegetisch* (ferner *homodiegetisch*; *heterodiegetisch*; *metadiegetisch*) lehnen sich an die von G. GENETTE [Die Erzählung, passim.] in die Erzählforschung eingebrachten Begriffe an. Dabei ist zunächst der *Erzähler* im Blick des Interesses, der im MkEv bekanntlich als auktorial zu bezeichnen ist. Vgl. nur N.R. PETERSEN, „Perspektive“, 78. Mit dem Erzähler hängt die *Perspektive* der zu erzählenden Geschichte integral zusammen: Dabei kann (1.) der Erzähler eine Hauptfigur der Handlung sein und als solche die Geschichte erzählen (*homodiegetisch*). Er kann (2.) als Nebenfigur innerhalb der Geschichte vorkommen und als solche die Geschichte des Haupthelden erzählen. Sodann kann der Erzähler (3.) keine Figur der zu erzählenden Geschichte sein und in *heterodiegetischer* Manier als allwissender Erzähler der Geschichte fungieren. Der Erzähler kann (4.) als distanzierter bzw. außenstehender Autor die Geschichte erzählen. Vgl. zu dieser Differenzierung das Schaubild bei G. GENETTE, *Erzählung*, 119. Vgl. auch Chr. ROSE, *Theologie als Erzählung*, 66. Neben die Perspektive der Geschichte tritt nach Genette die *narrative Ebene*, die nach dem Status des Erzählers fragt. Vgl. dazu G. GENETTE, a.a.O., 147–150. Zu unterscheiden ist hier zwischen dem *extradiegetischen* Erzähler, der „die Rahmenhandlung, also die äußeren Gegebenheiten“, erzählt, während der *intradiegetische* Erzähler derjenige Erzähler ist, „der innerhalb dieser Erzählung auftaucht und selbst seinerseits erzählt“. Mit Chr. ROSE, a.a.O., 67. In der Verklärungspérikope erweist sich der Erzähler – wie im MkEv allgemein – als *extradiegetisch-heterodiegetischer* Erzähler, der nicht als Erzählfigur in die erzählte Geschichte eintritt. Vgl. dazu G. GENETTE, a.a.O., 161. Wichtig ist nun, dass die Unterscheidung *intra-* bzw. *extradiegetisch* auch auf die in der Erzählung selbst befindlichen Personen bzw. die Rezipienten der Erzählung übertragen werden kann. So kann z.B. ein im Erzähltext begehender Imperativ Adressaten aufweisen, die als Figuren der Erzählung vorkommen. In diesem Fall handelt es sich um *intradiegetische* Adressaten des besagten Imperativs. Der göttliche Imperativ kann in unverminderter Weise den Rezipienten des Textes gelten, er hat dann extradiegetische Adressaten. So hat die göttliche Stimme innerhalb der Taufpérikope wie auch die Wolkenstimme der Verklärungspérikope intradiegetische (Jesus/Jünger) als auch extradiegetische (Rezipienten) Adressaten, die durch die Himmels- bzw. Wolkenstimme direkt und unmittelbar adressiert werden.

sohnes Jesus zu bestätigen“.⁴⁹ Äußerlich lässt sich diese Einschätzung an der Beobachtung festmachen, dass der Name Jesu, der seit Mk 8,27 nicht mehr genannt wurde, in der Verklärungserzählung viermal erwähnt wird (9,2a.4b.5a.8b). Wie an anderen christologisch relevanten Textstellen gilt es jedoch auch hier im Hinblick auf die Gattungsbestimmung, den Konnex von Christologie und Theo-logie zu beachten. Dabei kommt es nicht zu einer christologischen Engführung, die die Gottesfrage zurücktreten lässt, vielmehr ist als Intention des Textes ein Vorgang anzusprechen, den man als theologische Fundierung der Christologie bezeichnen könnte.⁵⁰ Diese Tendenz ist bereits ausgehend vom Spitzensatz der Verklärungserzählung in 9,7 unübersehbar, in dem Jesus durch die Autorität Gottes selbst als υἱός bezeichnet wird, gewinne aber nochmals an theologischer Relevanz, sollte sich herausstellen, dass die Passivform μετεμορφώθη (V.2) tatsächlich als Passivum divinum zu begreifen ist.⁵¹

Eine gattungskritische Einordnung wird diese Verschränkung von Theologie und Christologie ebenso zu beachten haben wie das Phänomen, das mit einer „Unbestimmtheit des Anfangs“ wiedergegeben werden kann. Die christologischen Reflexionsprozesse setzen allererst an, Begriffe müssen erkämpft und wieder verworfen werden, um neue, tragfähigere zu gewinnen: Das MkEv ist Zeugnis der *semantischen Sattelzeit* im Übergang von

⁴⁹ Mit D. ZELLER, *Bedeutung und Hintergrund*, 310. Ferner F. BACK, *Verwandlung durch Offenbarung*, 196f. Anm. 14.

⁵⁰ Gut bei C. BREYTENBACH, *Grundzüge*, 173: „Die markinische Christologie ist kein selbständiges Thema. Sie muß im weiteren Horizont der markinischen Darstellung des eschatologischen Gotteshandelns gesehen werden!“ Tauf- und Verklärungserzählung können zusammen mit dem Winzergleichnis (Mk 12,1–12) als diejenigen Perikopen bezeichnet werden, in denen die besondere Beziehung Jesu zu seinem Vater kommuniziert wird, wofür äußeres Kennzeichen die Verwendung des Verbaladjektivs ἀγαπητός ist. Vgl. D.S. DU TOIT, „Gesalbter Gottessohn“, 41. Gegenüber der Winzerparabel sind Mk 1,9–11 und 9,2–8 dadurch ausgezeichnet, dass Gott selbst in die Handlung eingreift. Die Prädikation Jesu als Sohn Gottes findet *aus dem Munde Gottes* statt. Mit H.-Chr. KAMMLER, *Verständnis der Passion*, 466. Insofern nun in Mk 1,11 und 9,7 Jesus nicht Gott als „Vater“ anspricht, sondern umgekehrt, Gott Jesus als seinen „Sohn“ prädiziert, ist das *primäre Interesse* der Erzählungen *nicht theo-logischer*, sondern *christologischer* Natur. Prägnant bei G. GUTTENBERGER, *Gottesvorstellung*, 85. Markinische Christologie ist dabei konsequent narrativ qualifiziert. Die narrative Zielsetzung ist *zu erzählen*, wie Jesus von Nazaret als Gottes- und Menschensohn den Weg durch Galiläa nach Jerusalem als Weg in das Leiden, den Tod und die Auferstehung geht und darin zum λύτρον ἀντὶ πολλῶν (10,45) geworden ist. Dieser narrative Entwurf hat insofern eine pragmatische Intention, als er in paränetischer Hinsicht die Leser/Hörer einerseits davor warnt, sich des Kreuzes Jesu zu schämen, andererseits dazu ermuntert, im weitesten Sinne den Weg der Kreuzesnachfolge zu gehen. Treffend bei L. Schenke, *Präexistenzchristologie*, 47. Die Christologie ist damit mehr die Voraussetzung als das schlechthinige Thema des MkEv.

⁵¹ Zur Diskussion des Verbs μετεμορφώθη als Passivum Divinum vgl. die Ausführungen in Kapitel 2 (3.5) dieser Studie.