

William Wredes kaiserzeitliche Messiasgeheimnistheorie

William Wrede's Imperial-Era Theory of the Messianic Secret

William Wrede's theory of the messianic secret in the gospels is probably the most influential hypothesis in modern research on Mark's gospel. Since its publication in 1901, it has become an integral part of the investigations of the Markan Christology, albeit with modifications.

Behind Wrede's theory are undiscussed dogmatic presuppositions from past Christological debates as well as contemporary-historical influences that extend to the use of the Messiah title. It is distinctive that the imperial-era rulers' presentation of the late nineteenth century has an impact on Wrede's depiction. With it he literally sets Jesus, according to the zeitgeist of his era, an individual monument (Individualdenkmal).

1. Die Kontextgebundenheit wissenschaftlicher Theorien

Dass gesellschaftliche Verhältnisse in Theoriebildungen ihren Widerhall finden und Erklärungsmodelle auch Ausdruck eines jeweiligen Zeitgeistes sind, ist weithin anerkannt. Oft erst in der Rückschau erkennbar, spiegeln sich in Theorien Faktoren, die zum Zeitpunkt ihrer Entstehung nicht sichtbar waren und die erst im zeitlichen Abstand deutlich werden. Die Ursache für die Kontextabhängigkeit wissenschaftlicher Erklärungen liegt darin, dass die Wahrnehmung der Wirklichkeit von den Einflüssen geprägt ist, denen ihre Beobachterinnen und Beobachter ausgesetzt sind. Das gilt nicht zuletzt für den Bereich literarischer wissenschaftlicher Untersuchungen. Diese vollziehen sich nicht in einem neutralen Raum, sondern stehen unter dem Vorzeichen vorangegangener Debatten zum Gegenstand. In ihre Ergebnisse fließen zum einen die methodischen Vorentscheidungen ein, unter denen die Resultate erzielt werden. Auch diese sind ihrerseits nicht perspektivenunabhängig, lassen sich aber nachvollziehbar verobjektivieren. Zum anderen nehmen auch die schwer greifbaren Strömungen der jeweiligen Epoche Einfluss auf die Ausarbeitung der Untersuchungen. Wichtig für die sachgemäße Würdigung von Studien ist daher, deren Erkenntnisbedingungen soweit wie möglich in die Beurteilung der Untersuchungsergebnisse einzubeziehen; denn zwischen den Beobachtungsergebnissen, der angewandten

Untersuchungsmethode und den unausgesprochenen Perspektivierungen besteht ein Korrespondenzverhältnis.

Hinter dieser Einsicht steckt das Wissen, dass Erkenntnisgegenstände sich in der Hinsicht zeigen, zu der sie die Gegenstandskonstitution formt. Das oszillierende Wechselverhältnis zwischen konstruierendem Zugriff und dem Untersuchungsgegenstand, der sich unter den Erkenntnisvoraussetzungen des erkennenden Subjekts zeigt, bestimmt in einem hohem Maße gerade auch die Resultate der Interpretationswissenschaften, die sich mit dem Verstehen von Texten befassen.

Texte werden lebendig im Akt ihrer Aneignung. Ein Text, der noch vor niemandes Auge geraten ist, bleibt tot bzw. unbekannt und wirkungslos. Einmal gelesen und interpretiert, lebt er als gelesener und als interpretierter Text in der damit vollzogenen Lesart und Interpretationsfassung.¹ Entsprechend spiegeln Textwahrnehmungstheorien immer auch das Erkenntnisinteresse ihrer Benutzer wider. Unter veränderten Hinsichten zeigen sich die Texte entsprechend anders.

In den Auseinandersetzungen um das angemessene Verständnis eines Textes treffen häufig konkurrierende Interpretationen aufeinander. In diesen Debatten begegnet der Text, auf den sich die unterschiedlichen Deutungen beziehen, in Gestalt der Lesarten seiner Interpretinnen und Interpreten. Ein zur Kenntnis genommener, lesend angeeigneter Text hat als eine neutrale Größe zu existieren aufgehört. Er kann nicht als beobachtungsunabhängige Instanz im Streit der Interpretationen oder als „objektives“ Entscheidungskriterium für „richtige“ oder „falsche“ Lesarten beansprucht werden. Sobald sich eine Leserin oder ein Leser auf einen Text bezieht, erhält dieser eine *Tendenz*, d.h. er begegnet unter Einschluss des subjektiven Anteils, der der Konstruktionsleistung des sich auf ihn beziehenden Bewusstseins innewohnt.²

2. Wredes Theorie vom Messiasgeheimnis

William Wredes Theorie über „Das Messiasgeheimnis in den Evangelien“³ von 1901 gilt bis in die Gegenwart als ein Schlüssel zum Verständnis des Markus-

¹ Vgl. P.-G. KLUMBIES, *Herkunft und Horizont der Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 2015, 87–91.

² Mit dieser Einsicht ist keineswegs der Willkür im Vollzug der Interpretation Tür und Tor geöffnet. Ein Text kann nicht für jede Bedeutungszuschreibung funktionalisiert werden. Die Grenzen der Interpretation lassen sich zumindest auf dem Weg der Negativabgrenzung ausmachen. Vgl. U. ECO, *Interpretation und Geschichte*, in: Ders., *Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation*. Mit Einwüfen von R. Rorty, J. Culler, C. Brooke-Rose und S. Collini, München ²2004, 29–51, 47–50; vgl. KLUMBIES, *Herkunft und Horizont* (s. Anm. 1), 68–70.92–93.

³ W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangelium, Göttingen ⁴1969 (ursprünglich 1901). Wredes briefliche Äußerungen

evangeliums.⁴ Auch wenn die Theorie mittlerweile in Einzelheiten Kritik erfahren hat,⁵ steht sie als hermeneutischer Zugang zur ältesten Evangelienschrift nach wie vor in Geltung. Praktisch keine Veröffentlichung zur Christologie des Markusevangeliums kommt ohne den Hinweis auf Wredes Untersuchung aus.

Auf der Grundlage einer Unterscheidung zweier Zeitstufen, die der Abfassung des Markusevangeliums vorausliegen – der Lebenszeit Jesu bis zu seiner Kreuzigung sowie der Phase der ersten christlichen Gemeindebildung, die auf Ostern und das Bekenntnis der Auferstehung Jesu zurückblickt – führt Wrede vornehmlich drei charakteristische Elemente, die er im Markusevangelium beobachten zu können meint, zu einer einheitlichen Theorie zusammen. Dabei handelt es sich um 1. die Schweigegebote Jesu an Dämonen, Jünger und Geheilte, die er an diversen Stellen des Markusevangeliums notiert⁶, 2. die verhüllende Absicht der „Parabeltheorie“ in Mk 4,10–12⁷ und 3. die Unfähigkeit der Jünger, Jesus zu begreifen.⁸

Die Messiasgeheimnistheorie Wredes bewegt sich in einem gedanklichen Schema, für das die Koordinaten von *Erhöhung* und *Erniedrigung* konstitutiv sind. Die Beobachtungen, die Wrede an den synoptischen Evangelien und insbesondere am Markusevangelium macht, gelten schwerpunktmäßig den Themen *offenbaren und verheimlichen, reden und verhüllen, sichtbar machen und schweigen, lehren und nicht verstehen*. Der Hiatus zwischen der in der markinischen Darstellung vorausgesetzten Messianität Jesu und dem Unverständnis der Seinen dokumentiert eine Spannung, unter der die Jesusgestalt im Markusevangelium steht. Wrede entwickelt aus seinen Wahrnehmungen ein Modell, demzufolge hinter dem Markusevangelium noch das Zusammentreffen zweier frühchristlicher Zeitstufen zu beobachten ist.

zum Problem eines messianischen Selbstverständnisses Jesu haben H. Rollmann und W. Zager herausgegeben in: W. Zager, *Liberales Exegese des Neuen Testaments*. David Friedrich Strauß – William Wrede – Albert Schweitzer – Rudolf Bultmann, Neukirchen-Vluyn 2004, 35–89.

⁴ Vgl. W. ZAGER, Art. Wrede, William (1859–1906), TRE 36, 2004 (Studienausgabe 2006), 337–343, 341; vgl. A. WINN, *The Purpose of Mark's Gospel. An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda*, WUNT II/245, Tübingen 2008, 6–9.

⁵ So durch H. RÄISÄNEN, *Das „Messiasgeheimnis“ im Markusevangelium. Ein redaktionskritischer Versuch*, SESJ 28, Helsinki 1976, 159–160, der gegen Wrede bestreitet, dass im Markusevangelium eine „einheitliche Geheimnistheologie“ vorliegt. Lediglich die Schweigegebote an Dämonen und Jünger machen „das eigentliche ‚Messiasgeheimnis‘“ (159) aus. Verschwiegen werden müsse, dass Jesus der Sohn Gottes, der Christus, sei. Vom Messiasgeheimnis zu unterscheiden seien hingegen „das Motiv der geheimen Heilungen“ (159), die Parabeltheorie sowie trotz einer losen Anknüpfung auch das Jüngerunverständnis (160). Zur Auseinandersetzung mit Wrede vgl. auch WINN, *Purpose* (s. Anm. 4), 9–12.

⁶ WREDE, *Messiasgeheimnis* (s. Anm. 3), 9–51.

⁷ Vgl. WREDE, *Messiasgeheimnis* (s. Anm. 3), 51–65, zum Begriff „Parabeltheorie“ WREDE, *Messiasgeheimnis* (s. Anm. 3), 64.

⁸ WREDE, *Messiasgeheimnis* (s. Anm. 3), 101–110.

Das Grunddatum, aufgrund dessen im frühen Christentum von der Messianität Jesu gesprochen worden sei, ist die Auferstehung Jesu.⁹ Dementsprechend war Jesus „während seiner irdischen Wirksamkeit noch nicht der Messias“. Ihm fehlen „die Herrscherwürde und -macht“.¹⁰ Die Auferstehung Jesu bildet „den Scheidepunkt zweier Perioden“.¹¹

Aus dieser Konstellation resultierte für die nachösterliche Gemeinde, die aufgrund der Auferstehung an Jesus als den Messias glaubte, das Problem, wie es möglich gewesen sein konnte, dass Jesu Messianität nicht bereits vorösterlich zu seinen Lebzeiten sichtbar gewesen sei. Die Antwort, die sich auf diese Frage ergab, lautete: Während der Phase „seines Erdenlebens ist Jesu Messianität (...) Geheimnis (...); mit der Auferstehung aber erfolgt die Entschleierung“.¹² „(B)is zur Auferstehung (hat Jesus) seine Messianität und Gottessohnschaft verborgen“.¹³

Wredes Kritik an der Evangelienforschung seiner Zeit richtet sich darauf, dass diese „aus dem Leben Jesu heraus denke“. Sie interpretiere das Markusevangelium aus der Perspektive der „handelnden Personen“. Dieses Verfahren sei jedoch „falsch“, da Markus „keine wirkliche Anschauung mehr vom geschichtlichen Leben Jesu“ besessen habe.¹⁴ Der Vorwurf zielt darauf, dass auf diese Weise Begebenheiten und Episoden aus der erzählten Welt für historisch erklärt und nicht als theologisch überformte Darstellungen erkannt werden. Die Person Jesu sei demgegenüber „(d)ogmatisch gedacht“, „ein höheres, übermenschliches Wesen“.¹⁵ Vom „wirklichen Leben Jesu“ bietet das Markusevangelium „keine historische Anschauung mehr“, allenfalls „blasse Reste (...) sind in eine übergeschichtliche Glaubensauffassung übergegangen“.¹⁶

Die Idee einer „bewusste(n) Selbstverhüllung“¹⁷ Jesu und der Gedanke seiner geheimen Messianität breitet sich im Gesamtaufriß des Markusevangeliums über viele Darstellungsfelder: Die „Worte Jesu, zahlreiche Wundergeschichten und überhaupt den gesamten Verlauf der Geschichtserzählung“.¹⁸ Es handelt sich bei dieser Thematik nicht um „ein geschichtliches Motiv“, sondern um „eine theologische Vorstellung“.¹⁹

⁹ WREDE, Messiasgeheimnis (s. Anm. 3), 213.

¹⁰ Beide Zitate WREDE, Messiasgeheimnis (s. Anm. 3), 214.

¹¹ WREDE, Messiasgeheimnis (s. Anm. 3), 71.

¹² WREDE, Messiasgeheimnis (s. Anm. 3), 67.

¹³ WREDE, Messiasgeheimnis (s. Anm. 3), 208.

¹⁴ Zitate WREDE, Messiasgeheimnis (s. Anm. 3), 129.

¹⁵ WREDE, Messiasgeheimnis (s. Anm. 3), 130.

¹⁶ WREDE, Messiasgeheimnis (s. Anm. 3), 131, setzt fort: „Das Markusevangelium gehört in diesem Sinne in die Dogmengeschichte.“

¹⁷ WREDE, Messiasgeheimnis (s. Anm. 3), 65.

¹⁸ WREDE, Messiasgeheimnis (s. Anm. 3), 114.

¹⁹ WREDE, Messiasgeheimnis (s. Anm. 3), 66.

Der bei Markus vorliegende Messiasgedanke bzw. das Verständnis von Messianität ist laut Wrede keine Fortführung einer „jüdischen Messiaserwartung“. Das Motiv speist sich vielmehr aus den „dogmatischen Gedanken einer spätern Zeit (...), die im Leiden und Tode Jesu den paradoxen göttlichen Ratschluss findet“.²⁰ Entsprechend bezeichnen auf der markinischen Ebene der Messias- wie der Gottessohntitel dasselbe.²¹

Die Theorie vom Messiasgeheimnis stellt nach Wrede keine „Erfindung des Markus“ dar. Sie ist „nicht das Werk eines Einzelnen“. Vielmehr handelt es sich um die „Anschauung“ größerer Kreise, auf die Markus sich bezieht.²² „Traditionelles und Eigenes“ mischten sich in seiner Darstellung.²³

Die Ausgangssituation im Urchristentum, die nach Wrede hinter dem Markusevangelium zum Vorschein kommt, ist so, dass die Auferstehung Jesu als Beginn seiner Messianität gilt und von einem messianischen Anspruch Jesu auf Erden zunächst noch nicht die Rede ist. In dem Augenblick, in dem die klare Unterscheidung zwischen den beiden Phasen aufzuweichen begann, fing man an, erste Hinweise auf die Messianität Jesu in dessen Lebensgeschichte zu identifizieren. Dieses führte im Ergebnis zum „Zurücktragen der Messianität ins Leben Jesu“.²⁴ Damit hatte Ostern auf das vergangene Leben Jesu zurückzustrahlen begonnen. Jesus war „zwar eigentlich schon auf Erden (der Messias), (...) aber er sagte es noch nicht“.²⁵ Die Theorie vom Messiasgeheimnis ist also eine „Übergangsvorstellung“.²⁶ An die Stelle der Vorstellung von zwei exakt voneinander zu trennenden Phasen – der vor- und der nachösterlichen – tritt die Überlagerung der für unmessianisch gehaltenen Phase des Lebens Jesu durch messianische Motive, die ihren Ausgangspunkt im nachösterlichen Messiasglauben besitzen. Retrospektiv wird die Messianität Jesu sukzessive in die Darstellung der zentralen Ereignisse seiner Lebensgeschichte hineingelesen und den „Thatsachen des vergangenen Lebens Jesu“²⁷ eine Bedeutsamkeit aufgeprägt, die diese als solche nicht in sich trugen.

Wrede setzt für die durch den Auferstehungsglauben eingeläutete nachösterliche Phase des urchristlichen Gemeindelebens voraus, dass sehr schnell neben das Wissen um die unmessianische Lebensgeschichte Jesu die Deutung seines Lebens im Licht des Osterglaubens getreten ist.

Binnen kurzem setzte sich im Urchristentum die Auffassung durch, dass der Nachösterliche bereits vorösterlich seinen besonderen Status besessen haben müsse, sein hoheitliches Wesen aber erst mit dem Auferstehungsglauben zur

²⁰ Beide Zitate WREDE, Messiasgeheimnis (s. Anm. 3), 110.

²¹ WREDE, Messiasgeheimnis (s. Anm. 3), 76–77.

²² Zitate WREDE, Messiasgeheimnis (s. Anm. 3), 145.

²³ WREDE, Messiasgeheimnis (s. Anm. 3), 146.

²⁴ WREDE, Messiasgeheimnis (s. Anm. 3), 227.

²⁵ WREDE, Messiasgeheimnis (s. Anm. 3), 228.

²⁶ WREDE, Messiasgeheimnis (s. Anm. 3), 242.

²⁷ WREDE, Messiasgeheimnis (s. Anm. 3), 217.

Anschauung gelangt sei. Die Erklärung für diesen Vorgang liege, so nimmt Wrede für die frühe nachösterliche Gemeinde an, darin, dass Jesus selbst zu Lebzeiten seinen besonderen Charakter verborgen habe.²⁸ Er habe bis Ostern ein Geheimnis über seine Person gebreitet, das erst mit seiner Auferstehung für die nachösterliche Gemeinde gelüftet worden sei.

Faktisch hat sich nach Wredes Darstellung in der nachösterlichen Gemeinde sehr schnell die Auffassung durchgesetzt, dass Jesus von Anfang an der von ihr verehrte Messias gewesen sei; nur habe dies vor Ostern niemand durchschauen können. Entsprechend konstruiere die Gemeinde das im Markusevangelium vorzufindende Bild eines Jesus, der selbst dafür gesorgt habe, dass seine Messianität bis zur Auferstehung unsichtbar geblieben sei. Das Verschleiern des Hoheitsstatus Jesu sei nach Darstellung der nachösterlichen Gemeinde auf Jesus selbst zurückzuführen – so Wredes Skizze vom historischen Umbruch zwischen der Zeit Jesu und den Anfängen der nachösterlichen Phase des Gemeindelebens.

Das unterschwellige christologische Thema bildet die unerkannte Hoheit Jesu. Die Niedrigkeit, in der Jesus nur noch für eine kurze Zeitspanne nach Ostern sichtbar geblieben ist, bildet in historischer Hinsicht ein Vorstadium, das schon bald unter der christologischen Überformung unkenntlich geworden ist. Für die wissende nachösterliche Gemeinde gilt diese vorösterliche Phase als überwunden.

Das für Wredes Jesusdarstellung im Markusevangelium konstitutive Geheimnistmotiv spielt bereits in Adolf Jülichers Gleichnisbuch von 1886/1899 eine wichtige Rolle.²⁹ Wredes Darstellung wirkt in methodischer Hinsicht geradezu wie eine Übernahme der Grundgedanken Jülichers in die Markusexegese. Bereits bei Jülicher bildet wie später bei Wrede ein Zweistufengedanke die Basis der Theorie. Jülicher unterscheidet bei den Gleichnissen Jesu eine Grundschrift von deren anschließender Überarbeitung.³⁰ Während jedoch Jülicher zwischen der auf Jesus zurückführenden Ebene und der Überformung der Gleichnisreden Jesu durch die Evangelisten differenziert,³¹ geht es bei Wrede um die Einfügung des für ursprünglich *unmessianisch* gehaltenen Lebens Jesu in den nachösterlichen Anschauungsrahmen der frühen Gemeinde noch vor der Entstehung der Evangelien. Die Evangelisten sind für Wrede diejenigen, die das spannungsvolle Konzept des Ausgleichsprogramms der frühen Christen aufbewahren. Aus ihrer in Gestalt der Evangelien vorliegenden Enddarstellung lässt sich nach

²⁸ Nach WREDE, Messiasgeheimnis (s. Anm. 3), 66, ist „die Idee des Messiasgeheimnisses (...) eine theologische Vorstellung“, die weder auf Jesus noch auf Markus zurückzuführen ist, sondern in das dazwischen liegende Stadium der frühchristlichen Theologieentwicklung hineingehört.

²⁹ A. JÜLICHER, Die Gleichnisreden Jesu. Zwei Teile in einem Band, Tübingen ²1910 (ursprünglich 1886/1899, Nachdruck Darmstadt 1976).

³⁰ Präzise dargestellt von R. BANSCHBACH EGGEN, Gleichnis, Allegorie, Metapher. Zur Theorie und Praxis der Gleichnisauslegung, TANZ 47, Tübingen 2007, 1–40.

³¹ Vgl. JÜLICHER, Gleichnisreden (s. Anm. 29), 11.69.183–186.322.

Wrede der Prozess zwischen der vorösterlichen Phase und der nachösterlichen Reaktion der ersten Christen rekonstruieren. Dass dieser Zugriff ausgezeichnet anschlussfähig für die am Wachstum der Tradition interessierte Formgeschichte wie auch die spätere Redaktionsgeschichte war, liegt auf der Hand. Er erklärt das Überleben von Wredes Hypothese auch unter den theologiegeschichtlich veränderten Umständen nach dem Ersten Weltkrieg.

3. Dogmatische Implikationen der Theorie Wredes

In Wredes Theoriebildung wirkt eine Entwicklung nach, die in der evangelischen Dogmatik eine lange Vorgeschichte besitzt. Seit dem frühen 17. Jahrhundert stellte die Frage nach den Majestätseigenschaften Jesu Christi im Stande seiner Erniedrigung einen Streitpunkt innerhalb der christologischen Debatten dar. Im Kenosis-Streit um „die Vollverwirklichung des ‚genus maiestaticum‘“³² votierte seinerzeit die Tübinger Fakultät dahin, dass Jesus Christus von seinen Majestätseigenschaften *in statu exinanitionis* nur verborgen, in verhüllter Form Gebrauch gemacht habe. Im Gegensatz dazu plädierte die Gießener Fakultät darauf, dass im Blick auf die menschliche Natur Jesus Christus sich seiner Majestätseigenschaften im Stande der Erniedrigung enthalten habe. Die Auseinandersetzung fand in der *Decisio Saxonica* von 1624 ihren Abschluss. Deren Entscheidung tendierte stärker in Richtung der Gießener Position, die die volle Leidenfähigkeit Christi besser zur Darstellung bringen konnte, während die Tübinger Auffassung eher dem Vorwurf des tendenziellen Dokerismus ausgesetzt war.³³ War damit die Auseinandersetzung auch offiziell beigelegt, wirkte die Frage in den christologischen Standortbestimmungen der späteren Zeit gleichwohl nach.

Zum Verständnis der Theorie Wredes ist bedeutsam, dass Wrede mit seiner Geheimnistheorie nicht selbst unmittelbar den Befund in den Evangelientexten erläutern möchte. Vielmehr ist es nach seiner Darstellung die frühe Gemeinde nach Ostern, die sich rückschauend auf diese Weise verständlich zu machen sucht, aus welchem Grund Jesus zu Lebzeiten von seinen Zeitgenossen und insbesondere seinen Anhängerinnen und Anhängern nicht als Messias erkannt wurde. Wrede sieht also eine frühe Gemeindeftheologie am Werk, die auf der Grundlage des Glaubens an den Auferstandenen ein Bild der Vorphase dieser Epoche gestaltet. Insofern unterstellt er der frühen Gemeinde eine Christologie, die – anachronistisch unter der Perspektive der altprotestantischen Orthodoxie formuliert – tendenziell näher bei der der Tübinger Fakultät liegt. Wredes eigene christologische Position dürfte demgegenüber eher durch die die volle Mensch-

³² W. JOEST, Dogmatik, Band 1: Die Wirklichkeit Gottes, Göttingen ²1987, 213.

³³ Vgl. JOEST, Dogmatik, Band 1 (s. Anm. 32), 213; vgl. ebenfalls R. LEONHARDT, Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie, Göttingen ⁴2009, 293.

lichkeit Jesu stärker akzentuierende Gießener Auffassung abgebildet sein – falls Wrede nicht unter rein historischer Perspektive in Distanz zu jeder christologischen Bestimmung der vorösterlichen Lebensspanne Jesu stand.

4. Messias Hoffnungen und Herrscherrepräsentation im 19. Jahrhundert

Abgesehen von der theologiegeschichtlichen Einordnung der Messiasgeheimnistheorie ist Wredes Erklärungsversuch auch vor dem Hintergrund seiner eigenen Lebenszeit aufschlussreich.³⁴ In der Messiasgeheimnistheorie spiegelt sich eine Denkfigur des 19. Jahrhunderts, die besonders im politischen Raum weit verbreitet war. Wrede interpretiert die Darstellung der Person Jesu im Markusevangelium in Kategorien, die in Übereinstimmung mit den Maßstäben der Herrscherrepräsentation in den monarchisch verfassten Gesellschaften Mitteleuropas vor dem Ersten Weltkrieg stehen.

Schon die Verwendung des Begriffs „Messias“ resultiert bei Wrede nicht aus der Lektüre des Markusevangeliums. Näher gelegen hätte von dort her der Gebrauch der Termini „Christus“ oder „Gottessohn“. Aber bereits im ersten Satz seines Vorwortes spricht Wrede ebenso selbstverständlich wie beiläufig von der „evangelische(n) Überlieferung von Jesus als dem Messias“³⁵. Zwar ließe sich dies durch Wredes Interesse an den frühen historischen Entwicklungen im aramäischsprachigen palästinischen Christentum rechtfertigen. Aber eine solche Erklärung für seine Begriffswahl unterbleibt bei Wrede signifikanterweise. Er scheint die Vertrautheit der Leserschaft mit der Terminologie vorauszusetzen.

In der Tat gehören seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert sowohl das Substantiv „Messias“ als auch das Adjektiv „messianisch“ dem allgemein verbreiteten Vokabular des öffentlichen politischen Diskurses an.³⁶ D. Borchmeyer verweist am Beispiel Heinrich Heines auf eine Parallele, die im 19. Jahrhundert zwischen dem jüdischen und dem deutschen Volk gezogen wurde: „Beide sind von einer messianischen Idee erfüllt, und Heine, überzeugt von ihrer tiefen Seelenverwandtschaft, sucht die beiderseitigen Erlösergestalten auf einen Nenner zu bringen. Auch Deutschland ‚erwartet einen Befreier, einen irdischen Messias

³⁴ Wrede wurde 1859 in Bücken bei Hoya geboren und starb 1906 in Leipzig. Zu seiner Person vgl. den Lebenslauf in: G. LÜDEMANN / M. SCHRÖDER, *Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen. Eine Dokumentation*, Göttingen 1987, 106–108; O. MERK, *Art. Wrede*, RGG⁴ 8 (2005) (ungekürzte Studienausgabe 2008), 1713; ZAGER, *Art. Wrede* (s. Anm. 4), 337–338.

³⁵ WREDE, *Messiasgeheimnis* (s. Anm. 3), V; ähnlich die Verwendung der Terminologie in der thematischen Eröffnung des Buches, 5.

³⁶ Vgl. W. HARDTWIG, *Der Bismarck-Mythos. Gestalt und Funktionen zwischen politischer Öffentlichkeit und Wissenschaft*, in: Ders. (Hg.), *Politische Kulturgeschichte der Zwischenkriegszeit 1918–1939*, Göttingen 2005, 61–90, 71; vgl. W. TELESKO, *Das 19. Jahrhundert. Eine Epoche und ihre Medien*, Wien / Köln / Weimar 2010, 63.

[...] – einen König der Erde, einen Retter mit Szepter und Schwert und dieser deutsche Befreier ist vielleicht derselbe, dessen auch Israel harret ... O teurer, sehnsüchtig erwarteter Messias!³⁷

Zur Wirkungsgeschichte des Geniekults zählte in Deutschland bereits das gesamte 19. Jahrhundert hindurch die Errichtung von Denkmälern für herausgehobene Persönlichkeiten im öffentlichen Raum. Diese Monumente zielten darauf ab, „das individuelle Verdienst“ der dargestellten Personen abzubilden.³⁸ Die schnelle Verbreitung der Sitte, Individualdenkmäler zu errichten, führte bereits bei den Zeitgenossen zu kritischen Äußerungen, die von der „Denkmalwut“, der „Denkmälerinflation“ und sogar der „Denkmalpest“ der Epoche sprachen. „(D)ie monumentalen Denkmäler dominierten den öffentlichen Raum seit dem Ende des 19. Jahrhunderts“.³⁹ Allein in Deutschland stieg die Zahl der Denkmäler zwischen 1800 und 1883 von 18 auf 800.⁴⁰ Teil des „Denkmalkult(s)“⁴¹ war jeweils die intensive Auseinandersetzung über die „historisch ‚richtige‘ Gewandung der Dargestellten“.⁴² Einen Höhepunkt erreichte der zunehmend nationalistisch aufgeheizte Boom im Wilhelminischen Deutschland mit der Errichtung des Kyffhäuser-Denkmal 1896. Es „nimmt konkret auf die zu dieser Zeit omnipräsenten nationalmythisch-messianischen Hoffnungen Bezug, da (...) die zeitgenössische Meinung in Kaiser Wilhelm I. den erhofften nationalen ‚Messias‘ sah“.⁴³

Wrede konnte damit eine im allgemeinen Sprachgebrauch liegende, nicht aus dem Text heraus entwickelte und von ihm auch nicht problematisierte Begrifflichkeit aufgreifen und als bekannt voraussetzen.

Auch die Verknüpfung messianischer Erwartungen mit dem Motiv der Heimlichkeit und des Geheimnisses ist durch den gesellschaftlichen und politischen Kontext im 19. Jahrhundert vorbereitet. Wredes nur acht Jahre älterer Zeitgenosse Julius Langbehn⁴⁴ veröffentlichte 1890 ein Buch über „Rembrandt als Erzieher“, das innerhalb von nur zwei Jahren vierzig (!) Auflagen erlebte und bis 1938 auf neunzig Auflagen kam. In diesem kulturpessimistischen Werk handelt Langbehn von dem „öffentliche(n) Geheimniß“ des geistigen Verfalls des deutschen Volkes, dessen „große (...) Koryphäen auf den verschiedenen Gebieten“ aussterben. Prägend für „den deutschen Geist in der Vergangenheit

³⁷ D. BORCHMEYER, Was ist deutsch? Die Suche einer Nation nach sich selbst, Berlin 2017, 17, zitiert H. HEINE, Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. Hg. v. M. Windfuhr, 16 Bände, Hamburg 1973–1997, Band V, 782 f.; Band IX, 291 ff., 1005.

³⁸ TELESKO, 19. Jahrhundert (s. Anm. 36), 140–149, Zitat 141.

³⁹ TELESKO, 19. Jahrhundert (s. Anm. 36), 299.

⁴⁰ TELESKO, 19. Jahrhundert (s. Anm. 36), 142.

⁴¹ Die Bezeichnungen bei TELESKO, 19. Jahrhundert (s. Anm. 36), 142.

⁴² TELESKO, 19. Jahrhundert (s. Anm. 36), 143.

⁴³ TELESKO, 19. Jahrhundert (s. Anm. 36), 149.

⁴⁴ August Julius Langbehn wurde am 26.3.1851 in Hadersleben geboren. Er starb am 30.4.1907 in Rosenheim.

(...) sei das Individualitätsprinzip“ gewesen, das für Langbehn bezeichnenderweise durch den Niederländer Rembrandt verkörpert wird.⁴⁵ „Langbehns Ideen gipfeln in der von Hebbel inspirierten Idee einer idealen (...) Führergestalt: dem ‚heimlichen Kaiser‘, der nicht nur an den Barbarossa-Mythos, sondern auch an das ‚geheime Deutschland‘ des George-Kreises denken lässt. Was den heimlichen Kaiser auszeichnen soll, ist die deutsche Grundtugend der ‚Bescheidenheit‘. Nach dem ‚Gesetz des ergänzenden Gegensatzes zwischen Mann und Masse‘ müsse vor allem ‚ein bescheidener Mann sein, den man als einigende und zusammenfassende Persönlichkeit auf deutschem Bildungsgebiet nunmehr zu erwarten hat.“⁴⁶ „Langbehns ‚heimlicher Kaiser““ gehört laut Borchmeyer in das Spektrum verbreiteter „Konzeptionen einer charismatischen genialen Führergestalt, die seit der Jahrhundertwende in Umlauf waren“.⁴⁷

Cum grano salis lässt sich die Theorie vom „Messiasgeheimnis in den Evangelien“ als ein literarisches Individualdenkmal für Jesus verstehen, den Wrede mit dem Schleier eines Geheimnisses gewandet. Der Stoff, aus dem dieses Kleid gewebt ist, führt auf die genannten christologischen Differenzierungen zurück. Das Gewand selbst reflektiert rückschauend betrachtet einen geistigen Modetrend um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert.

5. Der Zeitgeist in Wredes Jesusdarstellung

Die bildende Kunst des 19. Jahrhunderts verlieh in ihren Herrscherdarstellungen den Verhältnisbestimmungen zwischen „oben“ und „unten“, zwischen Adel und Bürgerschaft, Regierenden und Regierten sichtbaren Ausdruck. Reiterstandbilder und Herrscherbüsten wurden im öffentlichen Raum auf Sockeln und Podesten präsentiert. Sie machten durch die Größenverhältnisse und die Blickachsen die Relation zwischen den Betrachtenden und den betrachteten Figuren sinnenfällig. Neben dem damit eingeübten Verhältnis von Unter- und Überordnung wurde gleichzeitig sorgsam auf die Beziehung zwischen Herrschern und Untertanen geachtet und die beide miteinander verbindende Relation als Grundlage für ein gelingendes Zusammenleben zur Anschauung gebracht. So wurde ein Herrscherbild geschaffen, das die Identifikation der Untertanen ermöglichte und die Projektionsfläche für eine positive Einstellung gegenüber dem Königs- resp. Kaiserhaus bot.

⁴⁵ Die Darstellung zu Langbehn und die Zitate stammen von BORCHMEYER, Was ist deutsch? (s. Anm. 37), 308–309, Zitate 309.

⁴⁶ BORCHMEYER, Was ist deutsch? (s. Anm. 37), 311. Die zweiten Anführungszeichen nach „ein bescheidener Mann““ fehlen bei Borchmeyer.

⁴⁷ BORCHMEYER, Was ist deutsch? (s. Anm. 37), 311/312. Ausdrücklich weist Borchmeyer, Was ist deutsch? (s. Anm. 37), 312, darauf hin, dass dieses „Bild (...) mit dem nationalsozialistischen ‚Führer‘ nur die Bezeichnung gemein“ hat.

Mit dem Zerbrechen der jeweiligen gesellschaftlichen Ordnung und der hierarchischen Verhältnisse geht seit alters her der Denkmalsturz einher. Der auf Umstürze und Revolutionen folgende Wertewandel lässt eine positive Identifikation mit den in Stein oder Metall festgehaltenen Herrschern und den durch sie verkörperten Ordnungsverhältnissen nicht mehr zu. Der geschichtliche Wandel präjudiziert über kurz oder lang den Denkmalsturz insbesondere dort, wo die geltenden hierarchischen Verhältnisse von einer großen Menge der Bevölkerung zunehmend als bedrückend empfunden werden. Nach einem politischen Systemwechsel wird es für eine Gesellschaft unerträglich, sich weiterhin den öffentlich zur Schau gestellten Werten ausgesetzt zu sehen, von denen sie sich soeben gelöst hat.⁴⁸

Unter geisteswissenschaftlicher Perspektive ist auch „(d)ie Verschränkung von Erinnern und Vergessen“⁴⁹ zu gewärtigen. A. Assmann macht unter Bezug auf Robert Musil auf die Ambivalenz des Erinnerungskultes aufmerksam. Häufig verfehle die öffentliche Erinnerungskultur gerade ihren Sinn. Statt die Erinnerung lebendig zu halten, fördere sie das Vergessen.⁵⁰

Im 19. Jahrhundert stellt die in Denkmälern, Bildern und Bauwerken vollzogene mediale Inszenierung von Herrschaft und der Beziehung zwischen Herrschenden und Untertanen die selbstverständliche Rahmenbedingung des gesellschaftlichen Lebens dar. Theologie vollzieht sich unter den Bedingungen der Monarchie, und die evangelische Theologie steht auf der Grundlage des landesherrlichen Kirchenregiments traditionell in enger Verbundenheit mit den Herrscherhäusern. Insofern kann es nicht erstaunen, dass dieser Kontext seinen Niederschlag auch in Denkbewegungen innerhalb von Theologie und Exegese findet.

Unter den Prämissen der Herrscherrepräsentation kommt im Rahmen der Messiasgeheimnistheorie das Bild Jesu als das eines bescheidenen, zurückgenommenen Herrschers zur Geltung, der seinen besonderen Status nicht hervorkehrt, sondern diskret zu verhüllen trachtet. Auch seine Überlegenheit gegenüber seinen Anhängern betont er nicht. Da seine hoheitliche Stellung ihm von der Rückschau haltenden Urgemeinde ohnehin eingeräumt wird, ist dies auch nicht notwendig. Die glaubende Verehrung der Gemeinde für den *Messias* Jesus ist gerade die Voraussetzung, dass sie ihn, laut Wrede, als Herrscher ohne hoheitliche Attitüde zeichnen kann, und ihm in dieser Selbstverständlichkeit umso stärker den Hoheitsstatus zubilligt, den er aufgrund des Osterglaubens für sie besitzt. Dogmatisch gesprochen dominiert in Wredes Theorie der Jesus einge-

⁴⁸ Vgl. A. ASSMANN, Formen des Vergessens, Historische Geisteswissenschaften. Frankfurter Vorträge Band 9, Göttingen 2016, 74. Zu „Denkmalsturz-Inszenierungen“ (90) vgl. 88–92.

⁴⁹ ASSMANN, Formen des Vergessens (s. Anm. 48), 11.

⁵⁰ Vgl. ASSMANN, Formen des Vergessens (s. Anm. 48), 69–73.

räumte *status exaltationis* die Ausformulierung des Bildes des vorösterlichen Jesus, der in das *Gewand* des *status exinanitionis* gekleidet erscheint.

Die nachhaltige Wirkungsgeschichte, die von Wredes Theorie ausgegangen ist und von den weitergehenden „Deutungen und Umdeutungen“ zeugt, demonstriert eindrücklich, wie die Messiasgeheimnistheorie selbst zu einem Denkmal in literarischer Gestalt geworden ist, das „wie die Monumente ständigen Uminterpretationen ausgesetzt“⁵¹ gewesen ist. Neben die zahlreichen „Individualdenkmäler“ für bedeutende Persönlichkeiten des Geisteslebens, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts errichtet werden – in Deutschland für „Dürer, Luther, Gutenberg, Goethe, Wieland, Lessing und Kant“⁵² – setzt Wrede mit seiner Darstellung ein literarisches Individualdenkmal für Jesus.

6. Der markinische Jesus unter postmonarchischen Verstehensbedingungen

Die Interpretation des Markusevangeliums unter den veränderten Verstehensbedingungen in Zeiten der Demokratie legt es nahe, die dem Kontext der Monarchie geschuldeten Implikationen der Theorie Wredes durch einen veränderten Zugriff auf die Inszenierung der Person Jesu im Markusevangelium zu ersetzen. Dass damit wiederum dem Zeitgeist in veränderter Gestalt Einlass gewährt wird, wird nur unter der Voraussetzung der Annahme eines wissenschaftlichen Objektivitäts- und Neutralitätsideals auf Kritik stoßen. Da es eine erkenntnis- und kontextunabhängige Zugangsweise zu den Texten und damit eine abschließende Textinterpretation jedoch nicht gibt, fließen in die veränderte Perspektive auf die Texte zwangsläufig Einflüsse ein, die dem gegenwärtigen Beobachterstandpunkt entstammen. Für jede Forschergeneration bleibt damit neu die Aufgabe eines interpretativen Zugriffs unter den für sie geltenden Erkenntnisbedingungen bestehen. Nachdenklich stimmt allerdings im Blick auf Wredes Theorie, dass sie mit wenigen Modifikationen von der Kaiserzeit bis in die demokratisch-postmoderne Gesellschaft überdauern konnte und die Herrscherrepräsentation wie die Idee des *heimlichen Kaisers* als ihr Kern undurchschaut und unhinterfragt geblieben ist.

Was Wrede wie fast alle Markusforscherinnen und -forscher nach ihm als Problem für die Exegese des Markusevangeliums identifiziert haben, sind die zwei Ebenen, die bei Markus begegnen. Unter dem literarkritischen Paradigma hatte man diese auf zwei aufeinander folgende historische Zeitstufen aufgeteilt. Wredes Bemühung zielte darauf, ein vorösterliches Problem zu lösen, nämlich die aus Sicht der nachösterlichen Gemeinde *unmessianische* vorösterliche Erscheinungs-

⁵¹ Beide Zitate TELESKO, 19. Jahrhundert (s. Anm. 36), 137.

⁵² TELESKO, 19. Jahrhundert (s. Anm. 36), 147.

weise Jesu. In der anschließenden Epoche der Formgeschichte ging es dagegen darum, ein nachösterliches Problem zu lösen. Es wurde eine Antwort auf die Frage gesucht, wie das Bekenntnis von Kreuz und Auferstehung Jesu im Blick auf die Überlieferungen zur Geltung zu bringen ist, die den irdischen Jesus zu Lebzeiten und damit scheinbar vorösterlich zeichnen. Die theologisch motivierte Lösung bestand darin, das Passions- und Osterkerygma als den übrigen Überlieferungen vorgeordnet zu verstehen. Inhaltlich sei die Jesuserzählung auf der Ebene der Endfassung von ihrem Schluss, nämlich von Kreuz und Auferstehung Jesu, her zu verstehen. Aber auch in ihrer historischen Genese gehe die Traditionsbildung der nur vordergründig vorösterlich wirkenden Überlieferungen auf den Osterglauben der frühen Christen zurück. Nach Auffassung der von der Christologie geprägten dialektisch-theologisch durchdrungenen Formgeschichte hatte alle frühchristliche Traditionsbildung das Christuskerygma zur Voraussetzung.⁵³ Für die Redaktionsgeschichte schließlich führte die Wahrnehmung von (mindestens) zwei Bearbeitungsstufen innerhalb des Markusevangeliums zu der These innergemeindlicher christologischer Spannungen, die in Auseinandersetzungen zwischen ersten mirakelgläubigen Jesusverehrerern in einer frühen Phase des Überlieferungsprozesses und dem späteren am Osterkerygma orientierten Endredaktor Markus mündeten.⁵⁴

7. Der Verzicht des markinischen Jesus auf eine Vorrangstellung

Zweiheit – Dualität – ist offenkundig ein Thema bei Markus, das exegetisch bzw. interpretatorisch bewältigt werden muss. Auch wenn der literarkritisch initiierten diachronen Auslegung mit ihrem Paradigma übereinander gelagerter Textschichten der Abschied zugunsten einer narratologisch-synchronen Interpretation gegeben wird, bleibt das Grundproblem bestehen. Der Zweizahl und dem Phänomen der Dualität kommt auch innerhalb der als literarische Einheit wahrgenommenen Jesuserzählung bei Markus eine herausragende Bedeutung zu. Dies gilt sowohl in inhaltlicher Hinsicht als auch im Blick auf die formale Gestaltung des Erzählstoffs. Ob in Gestalt von textlichen Doppelungen und inhaltlichen Alternativsetzungen, ob als Richtungswechsel oder Perspektivänderung – Dualität ist für die erzählte Welt des Markusevangeliums kennzeichnend.

Die erste Handlung des bei seiner Taufe mit dem Geist ausgestatteten Gottesohnes Jesus führt ihn in die Wüste zu einem Treffen mit dem Obersten der widergöttlichen Geister, dem Satan. Mit dieser Einstiegszene breitet der Erzähler

⁵³ Vgl. P.-G. KLUMBIES, Die Grenze form- und redaktionsgeschichtlicher Wunderexegeese, BZ NF 58 (2014), 21–45, 25–29.

⁵⁴ Vgl. exemplarisch TH.J. WEEDEN, Die Häresie, die Markus zur Abfassung seines Evangeliums veranlaßt hat, in: R. Pesch (Hg.), Das Markus-Evangelium, WdF 411, Darmstadt 1979, 238–258.

eine polare Weltsicht über das Markusevangelium. Die gesamte Erzählung ist von Jesu Bemühung um die Ausbreitung des göttlichen Geistes unter den Menschen und dem Kampf mit widergöttlichen Geistern geprägt. Unmittelbar wie mittelbar melden sich die dämonischen Kräfte zu Wort. Wiederholt treten sie Jesus personifiziert als unreine Geister direkt entgegen (1,21–28; 5,1–20). Häufiger noch geben sie sich im Gewand menschlicher Verhaltensweisen, die abzustellen Jesus sich bemüht, zu erkennen. Petrus verschließt seine Augen gegenüber der mit der Jesus-Nachfolge verbundenen Leidensdimension (8,32), die Jünger träumen von einer Verbindung des Reich-Gottes-Gedankens mit ihren persönlichen Karriereambitionen (9,33–35; 10,28–31; 10,35–45), Petrus nimmt Jesus im Licht seiner eigenen Größenphantasien wahr (8,29–33), und er überschätzt seine Hingabefähigkeit und Treue (14,29–31; 14,54.66–72). Die Geisteshaltung der Menschen, mit denen Jesus zusammentrifft, zeigt sich darüber hinaus in den Alltagsanforderungen des Lebens. Existenz- und Todesangst der Jünger werden bei einer Bootsfahrt in stürmischer See sichtbar (4,35–41). Erkrankungen vielfältiger Art verweisen auf ein Leben, das in der Entfaltung seiner Möglichkeiten beeinträchtigt ist.⁵⁵

Menschen werden im Markusevangelium in anthropologischer Hinsicht als Besessene gezeichnet.⁵⁶ Sie stehen entweder direkt unter der Herrschaft von Geistern, von denen Jesus sie befreit; oder sie unterliegen einer Geisteshaltung, die zu wenden Jesus sich einsetzt. Auf beide Weisen unternimmt es Jesus als Agent Gottes, dem göttlichen Geist, den zu verbreiten er angetreten ist, unter den Menschen Raum zu verschaffen.

Für die Beobachtung der Zweizahl kommt der Passage Mk 6,30–8,33 besondere Bedeutung zu.⁵⁷ In 6,30–44 und 8,1–9 wird von zwei wunderbaren Speisungen erzählt, anschließend von einem zweifachen Unverständnis auf Seiten der Pharisäer (8,10–13) und der Jünger (8,14–21), von einem doppelten Heilungshandeln Jesu im Zuge der Blindenheilung in 8,22–26 sowie von einer zweifachen Frage Jesu an die Jünger, für wen ihn die Leute halten (8,27.29). Der markinische Erzähler zeichnet einen Jesus, der sich „wieder und wieder“⁵⁸ darum bemüht, Menschen zur Erkenntnis seiner Person zu bringen. Die Darstellung zielt darauf, Menschen in die Jesus-Christus-Gemeinschaft zu führen. Das gilt für die Personen, die innerhalb der erzählten Welt auftreten. Es schließt Leserinnen und

⁵⁵ Vgl. 2,1–12; 5,21–43; 7,31–37; 8,22–26; 9,14–29; 10,46–52.

⁵⁶ Vgl. G. KLEIN, *Der Mensch als Thema neutestamentlicher Theologie*, ZThK 75 (1978), 336–349, 340–342.

⁵⁷ Vgl. im Einzelnen P.-G. KLUMBIES, *Der Mythos bei Markus*, BZNW 108, Berlin/New York 2001, 235–242.

⁵⁸ Das bei Markus gehäuft auftretende Adverb *πάλιν* (28-mal) wirkt wie eine mitlaufende Kommentierung der unentwegten Bemühung Jesu, die Augen für seine Person und sein Anliegen zu wecken. Vgl. dazu KLUMBIES, *Mythos* (s. Anm. 57), Kapitel 3.3.8: *πάλιν*: Die Wiederkehr des Gleichen bei Markus (140–143).

Leser ein, denen die Brotthematik in den Speisungserzählungen den Blick für die sakramentale Gemeinschaft mit Christus öffnet.⁵⁹

Im Blick auf die Inszenierung der Person Jesu im Markusevangelium ist die Zweiheit des Wechselspiels von Erhöhung und Erniedrigung konstitutiv. Anders als in Wredes Theorie vom Messiasgeheimnis geht es dabei nicht um die Verheimlichung eines vorausgesetzten Hoheitsstatus Jesu. Weder bildet die verborgene Messianität Jesu das Zentralthema noch handelt es sich beim Markusevangelium um ein „Buch der geheimen Epiphanien“.⁶⁰

Die Schweigegebote zielen nicht auf die Verheimlichung und Verschleierung eines mit der Person Jesu verbundenen Geheimnisses, welches inhaltlich in einem verborgenen *status exaltationis* besteht.⁶¹ Vielmehr dienen die Aufforderungen an die Jünger, an etliche Geheilte sowie die Dämonen dazu, Erhöhungsversuche der Person Jesu abzuweisen.⁶² Die wiederholten Versuche, Jesus durch Erhöhung aus dem Kreis der ihn umgebenden Menschen herauszuheben und über sie zu stellen, werden auf diese Weise erzählerisch als unangemessen qualifiziert. Die Abweisung der Staturerhöhung steht im Dienst eines inkarnatorischen Anliegens. Jesus wird als Person nicht mit einem formal besonderen Status ausgezeichnet und damit seiner *normalen* Menschlichkeit beraubt. Unter dem Statusgesichtspunkt bleibt er ein Mensch unter anderen. Der Erzähler überführt Jesu soteriologisches Bemühen nicht unmittelbar in eine personale Qualität. Die Besonderheit Jesu besteht innerhalb der erzählten Welt darin, dass er Menschen in die Gottesgemeinschaft zurückführt, ohne dass daraus eine Staturerhöhung seiner Person abgeleitet würde.

Die erzählerische Absicht richtet sich darauf, die verheerende Wirkung der Popularisierung Jesu und das Gefahrenpotential herauszustellen, das mit der zunehmenden Erlangung seines *Prominentenstatus* verbunden ist. Zwar lässt der Erzähler Jesus defensiv agieren und so handeln, dass die Erhöhung seiner Person nach Möglichkeit vermieden oder zumindest minimiert wird. Aber mit weitergehendem Handlungsablauf beginnt sich das Bedrohungspotential, das der Besonderheit Jesu innewohnt, herauszuschälen. Die Schlüsselstelle für den Umschlag der Erzähldynamik ist das Christusbekenntnis des Petrus in Mk 8,29. Der Sinn der abwehrenden Reaktion Jesu auf die als solche ja nicht falsche Aussage Petri erschließt sich spätestens in der Szene des nächtlichen Verhörs vor dem Hohenpriester nach der Verhaftung Jesu. Mk 8,29 und 14,61 bilden im Erzählablauf einen inneren Dialog. In dem Augenblick, in dem der Hohepriester in Mk 14,61 Jesus mit den identischen Worten des Petrus aus 8,29 konfrontiert – σὺ

⁵⁹ Vgl. KLUMBIES, *Mythos* (s. Anm. 57), 242.

⁶⁰ M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, mit einem erweiterten Nachtrag von G. Iber, hg. v. G. Bornkamm, Tübingen 1971, 232.

⁶¹ Vgl. KLUMBIES, *Mythos* (s. Anm. 57), 310.

⁶² Vgl. auch die Kritik von G. Ó FLOINN, *The Motif of Containment in the Gospel According to Mark. A Literary-Critical Study*, London 2018, 21–27.257–269.

εἶ ὁ χριστός – und Jesus zum ersten Mal in der gesamten Erzählung verhalten zustimmend darauf reagiert, fällt das Todesurteil gegen ihn. Im dramaturgischen Verlauf der Gesamterzählung stirbt Jesus an dem als (Selbst-)Erhöhungsaussage interpretierten Christusbekenntnis.⁶³ Der unterstellten Erhöhung aus dem Kreis der allen Menschen in gleicher Weise eignenden Menschlichkeit folgt auf dem Fuße die Erniedrigung. Dem Akt der Erhöhung wohnt im Keim bereits die gegen sie gerichtete Aggression inne. Dem Monumental- resp. Individualdenkmal – in diesem Fall: der christologischen Exponierung der Person Jesu – droht der Denkmalsturz.

8. Exegese unter zeitgeschichtlichem Einfluss

Es liegt auf der Hand, dass auch das Egalitätsideal, welches hinter der hier vertretenen Interpretation steht, zeitgeschichtlich vorgeprägt ist. Mit der Abkehr vom Ideal einer beobachterunabhängigen Exegese ist diese Einsicht freilich nicht als das notwendige Übel einer um wissenschaftliche Exaktheit bemühten Auslegung anzusehen. Auch geht es nicht um eine Aufwertung subjektiver Zugänge gegenüber einer am Objekt orientierten wissenschaftlichen Arbeit, d.h. hier der textnahen Interpretation. Transparent zu machen ist vielmehr der Zirkel zwischen der Annäherung an den Gegenstand und dem Untersuchungsobjekt selbst. Inwieweit der hier gegenüber Wredes kaiserzeitlicher Messiasgeheimnistheorie vorgetragene Zugang, der sich einem demokratisch-egalitär vorgeprägten *setting* am Anfang des 21. Jahrhunderts zuordnen lässt, Bestand haben wird, hängt nicht zuletzt auch von den zeitgeschichtlichen und gesellschaftspolitischen Rahmenbedingungen ab, unter denen zukünftige Exegetinnen und Exegeten ihre Interpretationsaufgabe am Markusevangelium wahrnehmen werden.

⁶³ Zur Einzeldurchführung und weiteren Begründung des Gedankens vgl. KLUMBIES, Mythos (s. Anm. 57), 256–267.