

Historische Kritik und theologische Exegese der synoptischen Evangelien

Erläutert an Mk 9,1 par.

Von Franz Joseph Schierse S. J.

Wer die Entwicklung der Synoptikerexegese in den letzten hundert Jahren überschaut, dem zeichnen sich, aufs Ganze gesehen, folgende Hauptlinien ab: Vorherrschend war lange Zeit die *literarkritische* Betrachtungsweise der Evangelien, also der Versuch, die synoptische Frage zu lösen. Auch die rein historischen Probleme um eine Chronologie des Lebens Jesu und die Dauer seiner öffentlichen Wirksamkeit erfreuten sich großen Interesses. Eigentlich theologische Gesichtspunkte dagegen waren der Synoptikerexegese meist fremd. Die Auslegung der ersten drei Evangelien blieb historisierend und psychologisierend, auf die genaue Darstellung des tatsächlichen Ablaufs der Ereignisse, ihres Schauplatzes, ihrer Umstände und ihrer Wirkungen bedacht. Den Anstoß zu einer Neuorientierung gab die im Jahre 1901 erschienene Arbeit von *Wilhelm Wrede*, „Das Messiasgeheimnis“. Darin behauptete Wrede, das Markusevangelium biete keinen geschichtlichen Aufriß des Wirkens Jesu, sondern Gemeindetheologie, also das Bild Jesu, wie es sich im Glauben der Urgemeinde gestaltet habe. Mit dieser Behauptung war der Synoptikerexegese eine neue, die sog. traditionskritische oder überlieferungsgeschichtliche Aufgabe gestellt. Es galt, die verschiedenen Schichten der Überlieferung zu sondern, entweder durch Aufdeckung schriftlicher Quellen oder durch Analyse der vorliterarischen mündlichen Tradition, um so ein historisches Bild von Jesus zu gewinnen. Dieser Aufgabe haben sich besonders *Johann Weiß* und *Julius Wellhausen* gewidmet, ohne aber zu gesicherten und allgemein anerkannten Ergebnissen zu gelangen¹. Einen festeren Boden gewann die traditionskritische Betrachtungsweise erst durch die Verbindung mit der formgeschichtlichen Methode. Man darf sich in der Beurteilung dieser Methode nicht irremachen lassen durch den allzu großen historischen Skeptizismus mancher ihrer Vertreter². Die Resultate der formgeschichtlichen Synoptikerexegese, die als gesichert angesprochen werden können, sind, was die Gesamtauffassung

¹ J. Weiß, *Das älteste Evangelium*, Göttingen 1903; J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin 1905. — Vgl. dazu Feine-Behm, *Einleitung in das NT*, Leipzig 1950, 21.

² Ein abgewogenes Urteil über „Recht und Grenzen der formgeschichtlichen Betrachtungsweise“ gibt A. Wikenhauser, *Einleitung in das NT*, Freiburg 1953, 195-199.

der Evangelien betrifft, folgende: Unsere Evangelien sind nicht aus dem Interesse an einer Biographie Jesu entstanden, die Sammlung des Überlieferungstoffes entsprach vielmehr den mannigfachen Bedürfnissen der Gemeinden zum Zwecke der Predigt, des Kults, der Apologetik, der disziplinären Ordnung des Gemeindelebens und auch schon zum Zwecke der dogmatischen Festlegung des Glaubensgutes. Dem literarischen Sammlungsprozeß ging die mündliche Überlieferung von Einzelerzählungen und Einzelworten voran, wobei es wohl — nach rabbinischem Muster — schon früh zur Bildung von sachlich oder formal zusammengehörigen Spruchgruppen kam. Nur die Leidensgeschichte ist von Anfang an als zusammenhängende Erzählung ausgestaltet worden, in ihr finden sich die genauesten Zeit- und Ortsangaben, wenn auch diese nicht ausreichen, um ein völlig klares und lückenloses Bild vom Hergang der Ereignisse zu vermitteln. Um so weniger ist es möglich, aus der Anordnung des übrigen Überlieferungstoffes den genauen Verlauf der öffentlichen Wirksamkeit Jesu zu bestimmen. Der chronologische und geographische Rahmen, in den das Markusevangelium die Taten und Reden des Herrn stellt — und die beiden anderen Synoptiker sind ihm darin gefolgt —, mag wohl im großen und ganzen dem geschichtlichen Verlauf entsprechen, aber er ist doch vom Evangelisten selbst den einzelnen Erzählungsstücken nur wie ein leichter Überwurf angelegt, so daß es sehr oft fraglich bleibt, wann und wo und in welchem Kreis dieses oder jenes Wort gesprochen wurde, dieses oder jenes Wunder sich ereignet hat.

Mit diesen reichlich negativ klingenden Ergebnissen der formgeschichtlichen Methode ist allerdings einer bloß historisierenden Synoptikerexegese das Todesurteil gesprochen. Dafür hat sich aber ein viel fruchtbarer Weg aufgetan zu einem mehr theologischen und sachlichen Verständnis des Evangeliums. Wenn nämlich bei der Gestaltung und Anordnung des Stoffes bereits theologische Gesichtspunkte mitbestimmend waren, so muß sich die Auslegung gerade darum besonders mühen, will sie den vom Evangelisten beabsichtigten Sinn eines Spruches oder einer Perikope begreifen.

Als Beispiel für die Berechtigung, aber auch für die Problematik einer solchen theologischen Exegese sei das vielumstrittene Wort Mk 9,1 und sein Verhältnis zur Verklärungsgeschichte erörtert. Das Logion ist uns von allen drei Evangelisten im gleichen Zusammenhang überliefert. Es steht am Ende einer Reihe von Sprüchen, die Markus an das Volk und die Jünger, Matthäus an die Jünger allein und Lukas an „alle“ gerichtet sein läßt. Daß es sich hier um eine von Markus geschaffene literarische Komposition handelt, die ursprünglich selbständig umlaufende Herrenworte lose miteinander verbindet, geht sowohl aus dem Inhalt der Sprüche hervor

wie aus der Tatsache, daß Matthäus und Lukas die gleichen Logien noch einmal in anderem Zusammenhange bringen³. Der Leitgedanke dieser Jünger- oder Volksbelehrung ist offensichtlich der, daß man in der Nachfolge Jesu bereit sein muß zum Leiden, ja zur Hingabe des Lebens. Wer davor zurückscheut und den Glauben verleugnet, der wird auch bei der Parusie vom wiederkommenden Christus verleugnet und verworfen werden. An diesen Ausblick auf die Wiederkunft des Herrn schließt sich nun unser Logion Mk 9,1 par an. Es lautet: „Wahrlich, ich sage euch: es sind einige unter den hier Stehenden, die den Tod nicht kosten werden, bis sie die Gottesherrschaft in Macht gekommen sehen.“ Bei Matthäus heißt es: „... bis sie den Menschensohn in seiner Königsherrschaft kommen sehen“, und bei Lukas: „... bis sie die Gottesherrschaft, die Basileia tou theou, sehen.“

Ehe wir auf die Abweichungen in der Formulierung, die für jeden der drei Evangelisten charakteristisch sind, eingehen, sei festgestellt, daß ein unbefangener Leser zu der Auffassung kommen muß, Jesus habe hier einigen seiner Zuhörer verheißen, sie würden die Parusie noch zu ihren Lebzeiten schauen. Von dem allgemeinen Jüngerschicksal des Leidens und Sterbens in der Nachfolge Christi, von dem die vorhergehenden Verse sprachen, gäbe es also bevorzugte Ausnahmen, ein Gedanke, der auch dem 21. Kapitel des Johannes-evangeliums zugrunde liegt. Übrigens wissen wir gerade aus diesem Nachtragskapitel sowie aus dem zweiten Petrusbrief und dem ersten Thessalonicherbrief (4,15), daß sich die urchristliche Naherwartung der Parusie an ein Herrenwort klammerte, wonach die Wiederkunft Christi noch vor dem Tode der Apostel, oder wenigstens einiger aus ihrer Mitte, eintreten werde. Für einen Historiker, der sich durch keinerlei dogmatische Bindungen beschwert fühlt, scheint es deshalb keine andere Möglichkeit zu geben, als das Wort unmittelbar auf die Parusie zu beziehen und damit einen offensichtlichen Irrtum Jesu zu konstatieren. Wer in Jesus nicht viel mehr sieht als eine große geschichtliche Persönlichkeit, hat es auch nicht schwer, von ihm zu sagen, daß er eben in den „Formen und Schranken seiner Zeit“ denke. Ein schwacher Trost ist, wenn dann hinzugefügt wird, wie bei Johannes Weiss, Das Markusevangelium⁴, zu lesen ist, es sei „das Zeichen seines über seine Zeit hinausragenden Wesens, daß man von dieser zeitgeschichtlichen Form ganz absehen könne, ohne daß seine Größe und Bedeutung dadurch beeinträchtigt werde“.

³ Vgl. J. Schmid, Das Evangelium nach Markus, Regensburg 1938, 113.

⁴ Göttingen 1906 (³1917), 141 f. (153 f.).

Da eine solche Auffassung für den gläubigen Exegeten schwer vollziehbar ist — Knabenbauer nennt die Parusie-Deutung geradezu blasphemisch⁵ —, muß man sich wohl oder übel nach anderen Lösungen umsehen. Wer die katholischen Kommentare befragt, stößt dort immer wieder auf die Ansicht, Jesus habe mit diesem Wort einigen seiner Jünger vorausgesagt, sie würden die Zerstörung Jerusalems erleben. Der Gedanke an die Katastrophe vom Jahre 70 taucht zum erstenmal auf beim hl. Chrysostomus, aber in einem anderen Zusammenhänge, nämlich zur Erklärung von Mt 24,34⁶. Dort hat es eine gewisse Berechtigung, unter „dieser Generation, die nicht vergehen wird, bis dies alles geschieht“, die Zeitgenossen Jesu zu verstehen, die das Strafgericht über Jerusalem zum Teil noch erleben werden. Auch für den dunklen Spruch über die Zukunft des Liebesjüngers Jo 21,22 muß die Zerstörung Jerusalems schon früh erhalten, wie Theophylakt berichtet⁷. Dagegen findet sich in der langen Auslegungsgeschichte von Mk 9,1 kein einziger Zeuge, der das Wort mit dem Fall der jüdischen Metropole in Verbindung gebracht hätte. Diese Idee ist erst ein typisches Erzeugnis der historisierenden Schrifterklärung des 19. Jahrhunderts⁸, und was zu ihrer Begründung gesagt wird, hält einer theologischen Kritik nicht stand. Der Untergang Jerusalems zählt wohl zu den Vorzeichen der Wiederkunft Christi, stellt diese aber nicht wesensbildlich dar. Man kann deshalb nicht einfach von einem „Tag der Parusie des Herrn“ sprechen, wie es Bisping⁹ tut, oder die Strafgerichte der Geschichte mit Schegg¹⁰ als „Wiederkommen Christi“ bezeichnen; sonst gerät man leicht in die Gefahr, christliche Grundvorstellungen rationalistisch zu verflüchtigen. Dann müßten schließlich auch die Massenvernichtungen der Juden in der jüngsten Vergangenheit als „Kommen des Menschensohnes in seiner Königsherrlichkeit“ gedeutet werden, was eine offenbare Blasphemie wäre. Im übrigen weist der Wortlaut des Logion in allen drei Fassungen

⁵ Evangelium secundum Marcum (Curs. Script. Sacr. Sect. III), Paris ²1907, 230.

⁶ PG 58, 649. ⁷ Enarr. in Evgl Joannis, PG 124, 879.

⁸ Gelegentlich wird A. Calmet als Begründer der Ansicht genannt, was aber nicht zutrifft. C. folgt der Väter-Deutung, die das Wort mit der Verklärung in Zusammenhang bringt (Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, Paris 1726, VII 154).

⁹ Erklärung des Evgl nach Mt, Münster 1864, 354 f.

¹⁰ Evgl nach Mt, München 1856, 384. — Ähnlich P. Schanz, Commentar über das Evgl des hl. Markus, Freiburg 1881, 285; J. Knabenbauer, Comm. in Evgl sec. Mt, Paris ³1922, 80-82; F. X. Pözl - Th. Innitzer, Commentar zum Evgl des hl. Markus, Graz ³1935, 213; Commentar zum Evgl des hl. Matthäus, Graz ⁴1932, 298 f. — Von den französischen Autoren sprechen sich für die Zerstörung Jerusalems aus: A. Durand, Evangile selon S. Matthieu (Verb. Sal. I), Paris ¹⁰1927, 319; L. Pirot - A. Clamer, La Sainte Bible IX, Evgl de S. Matth. et de S. Marc, Paris 1946, 225.

auf ein positives christliches Heilsereignis hin. Ob vom Gekommen-sein der Gottesherrschaft in Kraft, ob vom Kommen des Menschensohnes in seiner Königsherrlichkeit oder einfach vom Schauen der Gottesherrschaft die Rede ist, immer handelt es sich um eine endzeitliche Offenbarung vom neuen Äon her. Gewiß hängen Parusie und Gericht, Untergang des Alten und Kommen des Neuen eng miteinander zusammen, aber unser Trost- und Verheißungswort möchte doch gerade die baldige Schau des eschatologischen Hoffnungsgutes in Aussicht stellen. Ob es aber für einen Juden sehr begehrenswert war, Augenzeuge der Zerstörung seiner geliebten Heiligen Stadt zu werden, über deren unabwendbares Schicksal Jesus selbst bittere Tränen vergossen hat, sei dahingestellt.

Viel ernstzunehmender und theologisch fundierter ist die ekklesiologische Deutung unseres Logions, die zuerst bei Gregor dem Großen begegnet und seitdem viele Anhänger gefunden hat. Man kann sie sogar die heute herrschende nennen, und zwar nicht nur in den neueren katholischen Kommentaren¹¹, sondern auch bei einer Reihe protestantischer Autoren¹². Gregor d. Gr. sagt zu unserer Stelle: „Regnum Dei non semper in sacro eloquio venturum regnum dicitur, sed nonnunquam praeses ecclesia vocatur.“ Er beruft sich dafür auf Mt 13,41, wo von den Ärgernissen im Gottesreich die Rede ist. Dann fährt er fort: „Hoc loco regnum Dei praesens ecclesia vocatur. Et quia nonnulli ex discipulis usque adeo in corpore victuri erant, ut ecclesiam Dei constructam (oder constitutam: der Text ist unsicher) conspicerent, et contra huius mundi gloriam erectam, consolatoria promissione nunc dicitur: (Es folgt das Zitat Mk 9,1.) Videndum regnum promittit in terra, ut hoc ab eis fidelius

¹¹ M.-J. Lagrange, *Evangile selon S. Marc*, Paris 41929, 227; J. Huby, *Evangile selon S. Marc* (Verb. Sal. II), Paris 91927, 218 f.; J. Sickenberger, *Leben Jesu nach den vier Evangelien* (Bibl. Zeitfr. XIII, 1/2), Münster 1929, 23; K. Staab, *Das Evgl nach Mt* (Echter-Bibel), Würzburg 1951, 93; sehr zurückhaltend äußert sich J. Schmid im *Regensburger NT* (Das Evgl nach Mk, Regensburg 1938, 113 f.); „Nicht gemeint ist die Wiederkunft Jesu zum Gericht, von welcher der vorhergehende Vers redet, was Jesus nicht bloß einen folgenschweren Irrtum aussprechen, sondern auch sich selbst widersprechen ließe (vgl. Mk 13, 22; Lk 17, 22) . . . Näher liegt es deshalb, damit Gottes machtvolles Wirken bei der Ausbreitung des Evangeliums (vgl. Röm 15, 19) zu sehen. Bei Mt 16, 28 schein dagegen sowohl wegen des Wortlautes wie wegen des engen Zusammenhanges mit dem ausdrücklich von der Parusie sprechenden V. 27 nur die Deutung auf diese möglich zu sein. Trotzdem sei es aber wegen der Stellung, die Jesus als Messias im Gottesreiche innehatte, möglich, den Satz im gleichen Sinne wie Mk 9, 1 zu deuten und das Kommen ‚mit dem Reiche‘ vom Kommen ‚in Herrlichkeit‘ zu unterscheiden.“

¹² H. B. Swete, *The Gospel according to St. Mark*, London 1898, 176; A. H. M'Neille, *The Gospel acc. to St. Matth.*, London 1928, 248; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (Krit.-exeg. Komm. über das NT, 1. Abt., 2. Bd.), Göttingen 1937, 172; Th. H. Robinson, *The Gospel of Matthew* (The Moffat NT Comm.), London 1947, 144.

in caelo praesumatur.“¹³ Es kann nicht geleugnet werden, daß mitunter schon in den Evangelien der Ausdruck „Gottesreich“ zur Selbstbezeichnung der christlichen Gemeinde gedient hat. So schwierig die Frage vom exegetischen Standpunkt auch ist, können wir doch ruhig die Transparenz der Ekklesia Christi auf die Königsherrschaft Gottes hin voraussetzen. Wer die Kirche sieht, sieht in gewissem Sinne schon die Βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Das gleiche gilt von Christus selbst: Wer ihn gesehen hat, hat auch schon den gesehen, der einmal wiederkommen wird; freilich nicht als Wiedergekommenen in Kraft und Herrlichkeit, aber als den, der unfehlbar dazu angekündigt ist. Sobald diese theologische Wesensbeziehung zwischen erster und zweiter Ankunft, zwischen Kirche und Gottesherrschaft klar erkannt ist, schwindet aber sofort die Möglichkeit, dem Logion Mk 9,1 eine allgemein ekklesiologische Deutung zu geben. In dem Augenblick, da es gesprochen wurde, hätten alle Jünger, und nicht nur einige, in Jesus und seiner wachsenden Gemeinde die anbrechende Gottesherrschaft erblicken können. Diese Schwierigkeit hat bereits Gregor d. Gr. gespürt und deshalb einen späteren Zeitpunkt der Erfüllung angezeigt, zu dem die Kirche als festgefügte und sich gegen die Welt behauptende Größe weithin sichtbar war. An die Erscheinungen des Auferstandenen, an Geistsendung und Himmelfahrt zu denken — wie es verschiedene neuere Erklärer getan haben —, verbot die Einschränkung des Wortes auf „einige“. Nach diesen grundlegenden Heilsereignissen gibt es aber bis zum Tode des letzten Apostels, und darüber hinaus bis an das Ende der Welt, keinen ekklesiologisch besonders ausgezeichneten Vorgang mehr, von dem man mit größerem Recht als von anderen sagen dürfte: Jetzt und hier ist die Gottesherrschaft gekommen. Wir verstehen, daß Gregor d. Gr. im Hochgefühl seiner kirchlichen und politischen Machtstellung den Zuhörern zurufen konnte: „Ex ipso regno, quod iam videmus in mundo esse sublimatum, speremus regnum, quod in coelo credimus percipiendum“ (PL 76,1237). Gewiß lassen sich die Anfänge dieses kirchlichen Selbstbewußtseins schon bis in das Neue Testament hinein zurückverfolgen, und es wäre nicht ausgeschlossen, daß die Formulierung des Logion bei Markus, und noch mehr bei Lukas, auf die Erfüllung des Wortes in der Ekklesia hinweisen will. Aber dann läge bereits in den Evangelien eine bewußte theologische Umdeutung vor, die den Vorzugscharakter der Verheißung für „einige, die hier stehen“ aufhebt.

Viel konsequenter ist eine solche ekklesiologische Deutung der

¹³ Hom. 32 in evangelia (PL 76, 1236 f.); wörtlich zitiert von Beda (PL 92, 80 215) und Walafrid Strabo in der Glossa ordinaria (PL 114, 143 211 279 f.).

synoptischen Parusie-Erwartung vollzogen worden im Johannes-evangelium. Das Kommen Christi zu seinen Jüngern geht dort auf die gnadenvolle, ständige Gegenwart des Herrn in seiner Gemeinde und in der liebenden Seele (14,18-21), oder es meint das Kommen Christi im Tode des einzelnen (14,3)¹⁴. Die Stellen, die von einer Wiederkunft des Herrn als einem historischen Ereignis der Zukunft reden, sind äußerst wenige (nur Jo 21,22 und 1 Jo 2,28). Auch vom „Nicht kosten des Todes“ spricht das Evangelium im übertragenen Sinne. Es geht nicht um die Bewahrung vor dem leiblichen Tod, sondern um das schon gegenwärtige „ewige Leben“¹⁵. Und was das „Schauen der Gottesherrschaft“ betrifft, von dem die synoptische Verheißung Mk 9,1 redet, so hat der johanneische Christus schon auf Erden den Jüngern seine Herrlichkeit geoffenbart. Während bei den Synoptikern nur einmal die drei bevorzugten Zeugen der Verklärung einer Schau der $\delta\acute{o}\xi\alpha$ Jesu gewürdigt werden — Lk 9,32 heißt es ausdrücklich: „Als sie aufwachten, sahen sie seine Herrlichkeit“ —, gilt im Johannesevangelium allgemein: *Vidimus gloriam eius* (1,14)¹⁶. Die eigentlich johanneische Interpretation unseres Logion wäre also in Sprüchen wie Jo 6,50f.; 8,51f. zu suchen: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wenn einer mein Wort hält, wird er den Tod nicht kosten in Ewigkeit.“ Es ist das gleiche mystisch-allegorische, oder richtiger: theologische Verständnis, das später von Origenes¹⁷, Ambrosius¹⁸ und Bonaventura¹⁹ aufgenommen

¹⁴ Diese Auffassung von Jo 14, 3, wo man auch an die Parusie denken könnte, ist wohl vorzuziehen; vgl. A. Wikenhauser, *Das Evgl nach Johannes*, Regensburg 1948, 218.

¹⁵ Jo 8, 52; vgl. 6, 50 f.; 11, 25 f.

¹⁶ Vgl. auch Jo 2, 11; 11, 40; 17, 24. Aus diesen Stellen geht aber hervor, daß ein „Schauen“ der Herrlichkeit des irdischen Christus nur im Glauben geschieht. Joh meint also keine besonderen apokalyptischen Vorgänge wie Mk 9, 2 ff., sondern das in der allgemeinen Offenbarung enthüllte Glaubensverständnis von Jesus. Vgl. G. Kittel, Art. $\delta\acute{o}\xi\alpha$, in: *ThWb II* 252.

¹⁷ Kommentar zum Mt-Evgl (Op. Originis X, tom. XII, 30 ff.; GSC 40, 136 ff.). Das Logion wird zu einer Prophezeiung für die Vollkommenen, „ut ex eo quod stantes sunt apud verbum, tantum proficiant, ut neque gustent mortem donec videant adventum et gloriam et regnum et eminentiam Verbi Dei“ (146).

¹⁸ *Expositio Evgl sec. Lucam* (CSEL 32, 3: 281-284): „Nemo potest fugere mortem, nisi vita sequatur. Vita tua Christus est; ipse est vita, quae mori nescit. Itaque si volumus mortem non timere, stemus ubi Christus est, ut et de nobis dicat: ‚Vere sunt aliqui hic stantes, qui non gustabunt mortem.‘“ Es ist nach Ambrosius nicht vom leiblichen Tode, sondern von dem der Seele die Rede. Die Begründung dafür ist im Hinblick auf Jo 21, 22 sehr bemerkenswert: „Quamvis de Enoch et Elia nullam mortem corporis accepimus et de evangelista Joanne Dominus dixerit: ‚Si (vel: sic) eum volo manere, donec venio, tamen quoniam non de uno Joanne hic putamus expressum, sed generale de multis hoc esse praeceptum, non hic mors corporis, sed animae denegatur.“

¹⁹ Bonaventura schließt sich in seinem Lukas-Kommentar (ed. Ad Claras Aquas 1895, tom. VII 229f.) stark an Ambrosius an. Das „non gustare mortem“ versteht er mit Berufung auf Joh 8, 52 vom Übergang zum ewigen Leben.

wurde, wenn sie in ihren Kommentaren das synoptische Logion in die Sprache des Johannesevangeliums übersetzen. Sowenig aber die Vergegenwärtigung der Eschatologie im Johannesevangelium eine Leugnung der alten, realistischen und dramatischen Enderwartung sein will²⁰, so wenig würde es genügen, der Verheißung von Mk 9,1 eine überzeitliche, spiritualisierende Deutung zu geben.

Da wir gerade beim Johannesevangelium sind, muß noch von einem anderen Versuch gesprochen werden, der offenbaren Nichterfüllung unseres Logion — sofern man es auf die Parusie bezieht — den Anstoß zu nehmen. Die auffälligste Parallele zu Mk 9,1 ist bekanntlich der im Nachtragskapitel des Johannesevangeliums berichtete Spruch über die Zukunft des Liebesjüngers. Über den Sinn des Wortes herrscht seit einigen Jahrzehnten in allen Lagern der neutestamentlichen Wissenschaft Übereinstimmung, wenn auch die Gesamtbeurteilung des Abschnittes noch vielfach auseinandergeht²¹. Statt einer absoluten Vorhersage haben wir hier eine bedingte Absage an den die Zukunft seines Mitapostels erfragenden Petrus: „Wenn ich will“, sagt der Herr, „daß er bleibe, d. h. nicht sterbe, bis ich komme, was geht das dich an? Du folge mir!“ „Tout le monde“, schreibt Lagrange in seinem Johanneskommentar²², „versteh das ‚bis ich komme‘ von der Parusie.“ Im Gegensatz zu Mk 9,1 hat es auch keine Schwierigkeit, an die Wiederkunft Christi zu denken, weil die Prophezeiung nur bedingt gegeben ist. Freilich hat auch dieses Wort der Auslegung lange Zeit Kopfzerbrechen bereitet, weil schon früh in die meisten Vulgatahandschriften die Lesart „Sic eum volo manere“ statt „si eum volo manere“ eingedrungen ist. Dadurch war man gezwungen, ähnlich wie bei Mk 9,1, den Parusie-Gedanken zu eliminieren, wenn man nicht mit einer alten Legende annehmen wollte, Johannes sei überhaupt nicht gestorben, sondern erwarte im Grabe schlafend die Ankunft des Herrn²³. Nach einer anderen Ver-

²⁰ Vgl. den Exkurs: „Die johanneische Enderwartung“ bei Wikenhauser a.a.O. 227-231.

²¹ Es spielt das ganze Problem des Nachtragskapitels — Verfasser, Zeitpunkt, Tendenz — hinein. Fast alle kath. Erklärer halten daran fest, daß Kap. 21 von Johannes selbst oder von seinen Schülern — aber noch zu seinen Lebzeiten — geschrieben wurde. Nach seinem Tode sei die in v. 23 gegebene Korrektur des falsch verstandenen Herrenwortes überflüssig gewesen (?). Vgl. F. Tillmann, Das Johannesevangelium, Bonn 1931, 350. — Dagegen bilden in der prot. Exegese aller Richtungen (mit Ausnahme von Th. Zahn) gerade die Verse 22 23 eines der Hauptargumente, um das Nachtragskapitel erst nach dem Tode des Johannes anzusetzen. Die Richtigstellung sei erst nötig geworden, als der Apostel entgegen einer Verheißung Jesu doch gestorben war. (Vgl. F. Büchsel, Das Evgl nach Johannes [NT Deutsch 4], Göttingen 1937, 181 ff.) Zum Ganzen — mehr referierend — A. Wikenhauser a.a.O. 286.

²² M.-J. Lagrange, *Evangile selon S. Jean*, Paris 1927, 533.

²³ Die Legende geht wohl schon in sehr frühe Zeit zurück und ist aus jenem

sion ist Johannes wie Henoch und Elias vor seinem Tod entrückt worden²⁴. Nun weist ja schon das Nachtragskapitel selbst die Anfänge dieser Legende zurück, indem es zweimal ausdrücklich erklärt, Jesus habe nur bedingungsweise von Johannes gesagt, er werde am Leben bleiben bis zur Parusie. Die paränetische Absicht dieser Korrektur ist offensichtlich: Der durch den Tod des Apostels in seiner Parusiehoffnung zweifelnd gewordene Christ erhält wie Petrus die Antwort: Was geht das dich an? Du folge mir nach!“ Über Leben und Tod entscheidet der Wille des Herrn.

Alle bisher besprochenen Erklärungen haben unser Logion isoliert betrachtet, ohne auf die Verklärungsgeschichte zu achten, die von den synoptischen Evangelien im unmittelbaren Anschluß an Mk 9,1 par erzählt wird. Für das moderne historisch-kritische Denken scheint es völlig unannehmbar zu sein, daß die Verheißung von Mk 9,1 und die Verklärung Christi sachlich zusammengehören, wie es von der gesamten patristischen Exegese, von Gregor d. Gr. abgesehen, immer wieder dargelegt wurde²⁵. Knabenbauer z. B. lehnt die Zusammengehörigkeit von Mk 9,1 und der Verklärung mit der entrüsteten Frage ab: „Quis modum adeo ridiculum loquendi Christo adscribere audeat?“²⁶ Er gibt dann allerdings selbst Antwort auf seine Frage, indem er — wenn auch unvollständig — die lange Reihe der Väter und namhafter Exegeten aus der Gesellschaft Jesu aufzählt²⁷: Chrysosto-

angeblich falsch überlieferten Wort entstanden, das Jo 21, 23 richtigstellen will. Von Ambrosius (Serm. 20 in Ps 118: PL 15, 1487) wird sie kurz erwähnt, von Augustinus (Tract. in S. Joannem: PL 35, 1970) ausführlich erzählt: Johannes erwarte im Grabe schlafend die Parusie. Die Erde über dem Grabhügel in Ephesus hebe und senke sich vom Atmen des Schlafenden . . . „Huic opinioni supervacaneum existimo reluctari“ bemerkt Augustinus dazu, wenn er auch die Geschichte „revera non a levibus hominibus“ gehört habe. — Die Frage, ob Johannes wirklich gestorben sei, wird von den Kommentaren bis zum Beginn der Neuzeit immer wieder diskutiert, jedoch meist bejaht.

²⁴ Verzeichnet bei Theophylakt (PG 124, 879). Eine vermittelnde Ansicht läßt den Apostel wohl gestorben sein, glaubt aber an seine sofortige leibliche Auferweckung (Petrus Damiani, Serm. 64 De S. Joanne Ap. et Ev.: PL 144, 870; erwähnt auch bei Thomas v. Aquin, In Joan. Ev. Expos., ed. Parma, tom. X 644).

²⁵ Die Väter-Deutung wird in neueren Kommentaren — sofern sie überhaupt noch erwähnt wird — kaum einer Widerlegung mehr wert erachtet, geschweige daß sie einen namhaften Vertreter fände. Als einziger empfiehlt sie mit wenig empfehlenswerter Begründung R. Thibaut, *Le sens des paroles du Christ* (Mus. Less. — Sect. Théol. n. 36), Paris 1940, 206: „N'est-il pas évident que si, en prononçant ces mots d'un ton mystérieux, Jésus a regardé fixement Pierre, Jacques et Jean, l'allusion à la théophanie prochaine, dont les trois Apôtres auraient le privilège, s'impose absolument?“ So „absolut evident“ ist das Problem wohl doch nicht. Unbedingt recht dagegen hat Th., wenn er sagt: „La question, nous paraît-il, n'est pas définitivement tranchée“ (p. 88).

²⁶ Evgl sec. Marcum 229. „Lächerlich“ erscheint ihm die Beziehung auf die Transfiguration wegen der allzu kurzen Zeitspanne. Tatsächlich liegt hier auch für eine nur historisierende Auslegung wohl die ernsteste Schwierigkeit.

²⁷ Evgl sec. Matthaeum, 81.

mus²⁸, Cyrill v. Alexandrien²⁹, Euthymius³⁰, Theophylakt³¹, Hilarius³², Hieronymus³³, Maldonat³⁴, Cornelius a Lapide³⁵. Es wären noch zu nennen gewesen: Augustinus³⁶, Leo d. Große³⁷; auch Origenes³⁸ und Ambrosius³⁹ halten trotz ihrer mehr allegorisch-mystischen Deutung an dem Zusammenhang zwischen Mk 9,1 und der Verklärung fest. Außerdem finden wir die gleiche Erklärung bei den Theologen des Mittelalters: Beda⁴⁰, W. Strabo⁴¹, Thomas v. Aquin⁴², Bonaventura⁴³; allerdings wird bei diesen daneben auch die ekklesiologische Deutung Gregors zur Wahl gestellt. Angesichts dieser Wolke von Zeugen kann man wohl nicht — wie Huby es unbegreiflicher Weise tut⁴⁴ — von „einigen alten Autoren“ sprechen oder behaupten, die Erklärung sei gnostischen Ursprungs⁴⁵, weil sie bei dem Gnostiker Theodot zum

²⁸ Hom. in Matth 56 (PG 58, 549 f.): Jesus habe „auch den Blick der Apostel mit Gewißheit erfüllen und ihnen zeigen wollen, was einmal jene Herrlichkeit sei, mit der er wiederkommen werde“. Bei einer anderen Gelegenheit nennt Chrys. die Verklärung ein „dunkles Bild der zukünftigen Dinge“, da „uns (Jesus) nicht den ganzen Glanz des kommenden Aons gezeigt habe“ (Ad Theodorum lapsum I: PG 47, 292). Wobei zu beachten ist, daß εἰκὼν von Chrys. im Sinne von „Bildwirklichkeit“, von „wahrhafter Erscheinung des Gegenstandes selbst“ gebraucht wird; vgl. zu Hb 10, 1 (PG 63, 130): ἀὐτῆ ἡ ἀληθεία.

²⁹ Comment. in Mt et Lc (PG 72, 428 652 f.); fast wörtlich wiederholt in Hom. IX in transfig. Dom. (PG 77, 1012 f.).

³⁰ Comment. in Mt (PG 129, 476).

³¹ Enarratio in Evgl Mt (PG 123, 324; 124, 472). ³² PL 9, 1012-1014.

³³ Hieronymus äußert sich nicht unmittelbar zu unserem Logion, aber die Verklärung ist auch ihm eine Parusie-Erscheinung: „Qualis futurus est tempore iudicandi, talis apparuit apostolis“ (PL 26, 121).

³⁴ Commentarii in quatuor evangelistas, ed. Moguntiae 1840, I 479 f.; im Gegensatz zu neueren kath. Autoren (z. B. Lagrange) versteht er das „Regnum Christi“ als eschatologische und das „Regnum Dei“ als ekklesiologische Größe.

³⁵ Commentaria in Script. Sacr., Paris 1872, XV 378 ff.; für die kurze Zeitspanne zwischen dem Verheißungswort und seiner Erfüllung nach sechs Tagen gibt er den folgenden Grund an: „Niemand solle meinen, das Reich Gottes sei weit entfernt und (sein Kommen) auf viele Jahrhunderte verschoben . . .“

³⁶ Expos. in Ep. ad Gal (PL 35, 2113): Die Transfiguration sei eine „significatio regni sui“, da Jesus sechs Tage vorher das Wort Mt 16, 28 gesprochen habe.

³⁷ Sermo 51 (PL 54, 310). Leo gibt „in regno suo“ mit „in regia claritate“ wieder, „quam his tribus viris Jesus voluit esse conspicuam“.

³⁸ Vgl. Anm. 17. Or. spricht von einigen, die „besser“ bei Jesus stehen und die den Tod nicht kosten, bis sie „das Wort Gottes, das zu den Menschen kommt, sehen“ (139). Es sind diejenigen, die ihm, der auf den erhabenen Berg seiner Offenbarung vorausgeht und hinaufsteigt, folgen können (140). Solche werden auch den Tod nicht kosten, wie Petrus, dem die Verheißung gegeben wurde, daß ihn die Pforten der Hölle nicht überwältigen würden, und wie die „Donnersöhne“, die aus dem Donner geboren sind (145).

³⁹ Vgl. Anm. 18. Weil Petrus, Johannes und Jakobus „den Tod nicht gekostet haben“, durften sie die „gloria resurrectionis“ sehen: „solos enim tres istos post haec fere verba in diebus octo adsumit et duxit in montem“.

⁴⁰ PL 92, 80 215 (vgl. Anm. 13). ⁴¹ PL 114, 143 211 279 f. (vgl. Anm. 13).

⁴² In Mt Evgl. Expos., ed. Parma 1861, tom. X 158 f. Thomas nennt die Verklärung ein „signum futurae gloriae“.

⁴³ Vgl. Anm. 19. ⁴⁴ Evangile selon S. Mc (Verb. Sal. II), Paris 1927, p. 218.

⁴⁵ Lagrange (Mc 227): „Aucun moderne ne soutient plus l'opinion de Chrys.,

erstmal literarisch begegnet, nämlich in den „Excerpta ex Theodoto“ des Klemens von Alexandrien⁴⁶. Die Stelle bei Theodot macht jedoch nicht den Eindruck, als wolle der Gnostiker etwas Neues vortragen, er scheint nur die damals schon übliche Deutung weiterzugeben.

Nun liegt es uns fern, aus einem „consensus moraliter unanimis Patrum“ heraus zu argumentieren, aber eine sachliche und ernsthafte Würdigung der Väter-Ansicht läßt sich für den katholischen Exegeten wohl nicht umgehen. Wir untersuchen also zunächst das inhaltliche Verhältnis zwischen dem Verheißungswort Mk 9,1 und der Verklärung, dann das Problem der zeitlichen Beziehung und schließlich die Frage, ob nicht die Väter-Deutung auch durch das Zeugnis des zweiten Petrusbriefes gestützt werden kann.

Das Logion Mk 9,1 läßt sich inhaltlich in vier Elemente zerlegen: Das Motiv der Auserwählung, das Motiv des „Sehens“, das Motiv des Nichtsterbens und das Motiv der Gottesherrschaft. Wenn die Analyse der Verklärungsgeschichte auf die gleichen Motive stoßen sollte, wäre ein Zweifel an der inneren Zusammengehörigkeit nicht mehr möglich.

1. Jesus hat seine Vorhersage auf „einige, die hier stehen“ beschränkt. Er hat damit eine Bevorzugung einzelner Jünger ausdrücken wollen, wie sie auch sonst im Evangelium bezeugt ist (Erweckung der Tochter des Jairus, Mk 5,37; Gethsemani, Mk 14,33). Weder die Jerusalem-Hypothese noch die ekklesiologische Deutung Gregors kommen mit dem Auserwählungsmotiv zu Recht. Das Nächstliegende ist es deshalb, an die drei auserwählten Zeugen der Verklärung zu denken, Petrus, Jakobus und Johannes.

2. In allen drei Fassungen des Logion wird den Jüngern ein „Sehen“ verheißen. Während andere Prophezeiungen einfach vom Eintritt des zukünftigen Ereignisses sprechen⁴⁷, geht es hier um die Schau des Kommenden. Freilich kann „Sehen“ gleichbedeutend sein mit

Euthym., Theoph. . . (Andere werden nicht genannt!) D'ailleurs cette interpretation vient du gnostique Théodote.“

⁴⁶ Exc. ex Theod. § 4 bei Clem. Alex. III (GCS 17: 106, 25): „Ἄλλως τε ἐχρῆν κακείνῳ πληρωθῆναι τὸν λόγον τοῦ Σωτῆρος ὃν εἶπεν· εἰσὶ τινες τῶν ὧδε ἐστηκότων οἱ οὐ μὴ γεύσονται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐν δόξῃ, εἶδον οὖν καὶ ἐκοιμήθησαν . . . An dieser Notiz fällt folgendes auf: Die Erfüllung des Wortes durch die Schau der Verklärung gilt nicht als die eigentlich erwartete, sondern als eine „auf andere Weise“ geschehene. Die ursprüngliche Beziehung des Logion auf die Parusie geht deutlich daraus hervor, daß Theodot vom „Sehen des Menschensohnes in Herrlichkeit“ spricht. Noch klarer weist in diese Richtung das metaphorische Verständnis von ἐκοιμήθησαν. Der von Lk 9, 32a berichtete Schlaf der Jünger ist dem Gnostiker ein Sinnbild des Sterbens nach geschauter Herrlichkeit, wobei er die lukanische Reihenfolge der Ereignisse umstellt.

⁴⁷ „ . . . bis alles dies geschieht“ (Mk 13, 30 par); „ . . . bis ich komme“ (Jo 21, 22); aber auch Lk 2, 26: „ . . . bis er gesehen habe . . .“

„Erleben“, so daß diese Unterscheidung hinfällig wäre⁴⁸. Sehr gut möglich ist es aber auch, daß „Sehen“ einen apokalyptischen Vorgang meint, das Vorausschauen des Künftigen in einem besonderen Gesicht. Hierfür besitzen wir in der Schrift und in der außerkanonischen Literatur eine Reihe von Beispielen. Der Grundtypus ist wohl in der Erzählung zu suchen, daß Moses vor seinem Tode das Gelobte Land „mit eigenen Augen“ vom Gipfel des Nebo aus sehen durfte (Dt 34,1-4). Im Spätjudentum gilt Abraham als der, dem Gott bei Nacht das „Ende der Zeiten“ zeigte (4 Esr 3,14). An diese Tradition knüpft vielleicht auch Jo 8,56 an, wenn von Abraham gesagt wird, er habe den Tag Christi gesehen. Nach der syrischen Baruchapokalypse (4,3) waren Adam, Abraham und Moses die drei Auserwählten, denen Gott das himmlische Jerusalem gezeigt hat. Auf solche Visionen spielt wahrscheinlich auch Hebr 11,13 an, wenn es von den Erzvätern heißt, „sie seien alle im Glauben gestorben, ohne die Verheißung erlangt zu haben; sie hätten aber diese von ferne gesehen und begrüßt“, eine Formulierung, die übrigens deutlich die Situation der Urchristenheit nach dem Tode der ersten führenden Generation widerspiegelt. Das klassische Beispiel für diesen apokalyptischen Typus im Neuen Testament ist aber die Verklärungsgeschichte. Mag es sich um einen äußeren Vorgang oder um eine innere Vision gehandelt haben, das optische Element steht außer Frage. Petrus, Jakobus und Johannes haben die Herrlichkeit Christi gesehen, und zwar nicht die des Auferstandenen, sondern die des zur Parusie Wiederkommenden, wie von den Vätern immer betont wird.

3. Die Verheißung des „den Tod nicht Kostens“⁴⁹ kann ebenfalls ein Doppeltes bedeuten. Entweder sollen die Bevorzugten überhaupt nicht sterben und als Überlebende in den neuen Äon eingehen, wie es Paulus in 1 Thess 4,15 noch erhoffte; oder aber die Jünger werden erst sterben, nachdem sie die Gottesherrschaft geschaut haben. Im ersten Falle wird der Zeitpunkt der Parusie naturgemäß sehr früh erwartet, sofern man nicht eine Entrückung in Betracht zieht. Bekanntlich hat die Legende wenigstens für Johannes eine solche Lösung der Schwierigkeit vorgetragen. Doch erlaubt der Wortsinn auch die Deutung: Noch vor ihrem Tode werden „einige“ die zukünftige Gottesherrschaft schauen, um dann ähnlich wie der greise Simeon

⁴⁸ Aus dem Wort (ἐως ἂν) ἴδωσιν allein darf man nicht zu viel folgern. Der Ausdruck „das Reich Gottes sehen“ (vgl. Jo 3, 3) ist einfach formelhaft und steht in keinem Gegensatz zur tatsächlichen Erfahrung der Gottesherrschaft. Unsere Argumentation stützt sich deshalb auch mehr auf den Gedanken einer „Vorausschau“ oder „Vor-Erfahrung“ der Parusie.

⁴⁹ Der spätjüdische Ausdruck „den Tod kosten“ unterscheidet sich nicht von dem im AT gebräuchlichen „den Tod sehen“.

ihr „nunc dimittis“ (Lk 2,26—32) sprechen zu können. Allerdings möchte man bei dieser Annahme den Zeitpunkt der verheißenen „Reich-Gottes-Schau“ möglichst nahe an den Tod heranrücken, wie es von Stephanus berichtet wird, der vor seinem Martyrium den Himmel offen sah (Apg 7,55). Absolut notwendig ist dies aber nicht. In den Beispielen, die wir vorhin angeführt haben, liegt die Schau des Verheißungsgutes durchaus nicht immer erst kurz vor dem Tod⁵⁰. Man wird eine Vor-Erfüllung von Mk 9,1 deshalb auch in einem früheren Ereignis suchen dürfen, eben in der Verklärungsgeschichte. Das Motiv des Nichtsterbens wird zwar in der Verklärungssperikope nicht ausdrücklich genannt, aber es liegt ihr wesentlich zugrunde. Der Charakter des Außerordentlichen und Wunderbaren liegt doch gerade darin, daß Menschen, ohne sterben zu müssen, die Herrlichkeit Christi schauen. Worauf die Urchristenheit vergeblich gehofft hatte, daß wenigstens einige aus dem Kreise der Jünger noch zu Lebzeiten die Parusie schauen würden, das ist in diesem Zeichenhaften Vorgang Wirklichkeit geworden⁵¹.

4. Als letztes gilt noch zu zeigen, daß die Verklärung tatsächlich eine Vorausdarstellung der Parusie, ein Schauen der Gottesherrschaft gewesen ist. Wenn dieser den Vätern selbstverständliche Gedanke von der neueren Auslegung kaum mehr erwähnt oder abgelehnt wird⁵², beruht dies wohl auf einem Mißverständnis gegenüber dem Begriff der *Βασιλεία τοῦ Θεοῦ*. Wir meinen das Übergewicht der räumlich-sachlichen Betrachtungsweise vor der christologisch-personalen. Gottesreich besagt in erster Linie Gottesherrschaft, Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit in Christus. An diesem wesentlichen, theologischen Datum haftet das Interesse des synoptischen Berichts. Der zentrale Vorgang bei der Verklärung ist die Prokla-

⁵⁰ Bei Abraham ist die Szene des Bundesschlusses „in der Nacht zwischen den Opferhälften“ (Gen 15, 17) zu einer Vision der Endzeit umgestaltet worden. Auch Hebr 11, 13 braucht nicht so gedeutet werden, als ob die Erzväter gerade in der Sterbestunde die himmlische Stadt gesehen und begrüßt hätten.

⁵¹ Es widerspricht also nicht ganz der Verheißung, wenn die drei Apostel gestorben sind, ohne das Kommen der Gottesherrschaft erlebt zu haben. Einen Hinweis darauf, daß Petrus und seine Gefährten erst nach dem Erwachen aus dem (Todes-) Schlaf die Parusie schauen werden, könnte in der lukanischen Sonderbemerkung 9,32 enthalten sein.

⁵² Der gewöhnliche Einwand ist, „bei der Verklärung sei doch keine machtvolle Offenbarung des Gottesreiches in Erscheinung getreten“, vgl. P. Dausch, Die drei älteren Evangelien, Bonn 1932, 246; ähnlich J. Höller, Die Verklärung Jesu, Freiburg 1937, 220. — Dagegen setzt sich in der theologisch orientierten protestantischen Auslegung der patristische Gedanke wieder durch. Schon E. Lohmeyer, Die Verklärung Jesu nach dem Mk-Evgl, in: ZntW 21 (1922) 185-215, hatte den eschatologischen Charakter der Perikope herausgestellt. J. Behm spricht im ThWb IV 765 (Art. μεταμορφοῦσθαι) von der „rein eschatologischen Blickrichtung“ (Anm. 18) und nennt die Verklärung eine „Vorwegnahme und Verbürgung einer eschatologischen Wirklichkeit“.

mation Jesu als Gottessohn und als Verkünder göttlichen Rechts⁵³. Eine solche unmittelbar vom Himmel her erfolgende Beglaubigung der Messiaswürde vor den auserwählten Zeugen des Alten und Neuen Bundes steht im ganzen Neuen Testament einzig da⁵⁴. Auch die Ostererscheinungen sind anderer Art⁵⁵. Wir finden dort nirgends die Verwandlung Jesu in eine Lichtgestalt; Jesus verbirgt sich vielmehr in menschlicher Gewöhnlichkeit, so daß die Möglichkeit zum Zweifel bleibt und der Glaube seinen Platz behält. Ebenso fehlt das unmittelbare Eingreifen Gottes in einer Theophanie. Und trotzdem: Ist nicht Jesu Leib durch die Auferstehung erst wirklich verklärt worden? Und gilt nicht der urchristlichen Theologie gerade die Auferweckung als das entscheidende Zeugnis des Vaters für seinen Sohn? Was hat also die Verklärung vor der Auferstehung voraus? Betrachtet man die beiden Ereignisse unter Rücksicht der Seinsweise, dann muß selbstverständlich die Verklärung zurücktreten. Was an Ostern immergültige Tatsache wurde, das geschah auf dem Heiligen Berg nur vorübergehend. Vergleicht man aber die Erkenntnisweise, dann hat die Transfiguration einen einzigartigen Vorzug gegenüber den Ostererscheinungen. Dort muß die theologische Reflexion ergänzen, was das leibliche Auge nicht unmittelbar sieht und was das Ohr des Menschen nicht vernehmen kann. In der Verklärungsszene ist aber den Aposteln das sinnenhafte Erlebnis der zukünftigen Herrlichkeit Christi zuteil geworden. Damit greift die Verklärung über Ostern hinaus auf das letzte, unverhüllte Offenbarwerden des Herrn in der Parusie.

Die inhaltliche Analyse läßt also keinen Zweifel, daß Mk 9,1 und die Verklärung zusammengehören, ja man könnte das Wort direkt als eine Art Überschrift zur Verklärungssperikope bezeichnen, ein literarisches Verfahren, das im Markusevangelium auch an anderer Stelle nachzuweisen ist (2,23—3,6). Die Hauptschwierigkeit gegen diese Verknüpfung bildet aber der allzu kurze zeitliche Abstand zwischen dem Wort und seiner angeblichen Erfüllung durch die Trans-

⁵³ Höhepunkt ist die Theophanie in der Wolke und die Himmelsstimme. Es handelt sich um den formellen Inthronisationsakt, durch den Christus die Herrschaft vom Vater erhält. Jede Sinndeutung der Transfiguration muß von diesem christologischen Grundgeschehen ausgehen (vgl. Dn 7, 14; Mt 28, 18). — Harald Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, Lund 1947, 265 ff. möchte den Inthronisationsgedanken mit dem jüdischen Laubbüttenfest in Verbindung bringen.

⁵⁴ „Es ist im ganzen NT unerhört, daß einem Jünger eine im sinnlich Wahrnehmbaren sich vollziehende Theophanie geschenkt wurde“, sagt E. Lohmeyer, *Die Verklärung Jesu* . . . (a.a.O. 201) und sieht darin ein Argument gegen die historische Glaubwürdigkeit der Erzählung.

⁵⁵ Als „ursprüngliche Auferstehungsgeschichte“ hat die Kritik „diese Legende“ längst „erkannt“, meint R. Bultmann, *Geschichte der synopt. Tradition*, Göttingen 1931, 278. — Gegen die Gleichsetzung mit den Ostererscheinungen auch Lohmeyer a.a.O. 205.

figuration. „Und nach sechs Tagen“ heißt es bei Markus und Matthäus, „es geschah aber ungefähr 8 Tage nach diesen Worten“ schreibt Lukas. Ist es denkbar, müssen wir mit Knabenbauer⁵⁶ und anderen katholischen Exegeten der neueren Zeit fragen, daß Jesus einigen seiner Jünger die feierliche Zusicherung gegeben hat, sie würden vorher nicht sterben, wenn er sein Wort schon nach sechs Tagen wahr machen wollte? Auch die Väter haben diese Schwierigkeit gespürt und deshalb ihre Zuflucht zu einer allegorischen Erklärung genommen. Die sechs Tage bedeuten ihnen nach einem alten, weitverbreiteten apokalyptischen Schema die sechstausend Jahre der gegenwärtigen Weltzeit⁵⁷. Dürfen wir aber dem Evangelisten selbst ein solch allegorisches Verständnis seiner Zeitangabe zutrauen? Er hätte dann damit sagen wollen, daß die eigentliche Erfüllung von Mk 9,1 nach Ablauf der Weltzeit, am Ende der Tage zu erwarten sei. Zugunsten dieser Auffassung würde auch sprechen, daß hier die einzige präzise Zeitangabe in den synoptischen Evangelien außerhalb der Leidensgeschichte vorliegt. Und zum Charakter der Verklärungsgeschichte, die ganz vom Geiste der Apokalyptik erfüllt ist, würde eine transparente Bedeutung der Zeitangabe jedenfalls besser passen als die Berechnungen moderner Exegeten, die einen Sechs-Tage-Weg von Caesarea Philippi (Mk 8,29) bis zum Tabor (80 km) annehmen. Zumindest muß man also ernsthaft mit der Möglichkeit rechnen, daß die „sechs Tage“ im übertragenen Sinne zu verstehen sind. Während die historisierende Auslegung sich an dem zu kurzen zeitlichen Abstand stößt und deshalb nicht zugeben kann, daß Mk 9,1 und die Transfiguration zusammengehören, gelingt es der theologischen Exegese, die scheinbar unmotivierte Zeitangabe in das Licht urchristlicher Parusie-Erwartungen zu stellen: Die Gottesherrschaft wird kommen nach „sechs Tagen“, wenn die der Welt von Gott gesetzte Zeit zu Ende geht — „und jenen Tag und die Stunde kennt niemand, auch nicht die Engel im Himmel und auch nicht der Sohn, sondern nur der Vater“ (Mk 13,32); aber ebenso gewiß ist, daß die Gottesherrschaft bald, in Kürze kommen wird wie nach „sechs Tagen“ — und wer weiß, ob nicht schon der letzte Tag bevorsteht, „denn der Herr verzieht nicht die Verheißung“ (2 Petr 3,9).

Die patristische Auffassung vom Zusammenhang zwischen Mk 9,1

⁵⁶ Vgl. Anm. 26.

⁵⁷ Den Anhaltspunkt für diese Berechnung bildet das biblische Sechs-Tage-Werk in Verbindung mit Ps 90, 4: „Ein Tag ist vor dem Herrn wie 1000 Jahre und 1000 Jahre wie ein Tag!“ (vgl. 2 Petr 3, 8). Den sechs Schöpfungstagen entsprechen also genau sechstausend Jahre der gesamten Weltzeit (Barn 15, 4: „Omnia consummabit Dominus in sex millibus annorum, nam apud illum dies significat mille annos; ähnlich Irenäus adv. haer. V, 28, 3). Eine andere Berechnung zählt den Sabbat als siebten Tag mit und kommt so auf siebentausend Jahre Weltdauer (slawHen. 33, 1 f.).

und der Verklärung Jesu findet schließlich eine starke Stütze durch die Argumentation des sog. zweiten Petrusbriefes. Die Schrift, deren pseudepigraphischer Charakter jetzt auch von der neuesten katholischen Auslegung zugestanden wird⁵⁸, will hauptsächlich die Frage beantworten, warum die Parusie ausgeblieben ist, nachdem die Väter, d. h. hier die Apostel, gestorben sind. Ihr Tod muß offensichtlich im Widerspruch gestanden haben zu einer Verheißung des Herrn (3,4). Die Antwort, welche der Verfasser gibt, ist nun die gleiche wie die des Markusevangeliums: Durch die Verklärung auf dem „Heiligen Berg“ ist das prophetische Wort zuverlässiger geworden, es leuchtet jetzt wie eine Lampe in der Nacht und nährt die Hoffnung auf den kommenden Tag, an dem es seine endgültige Erfüllung finden wird (1,16—19). Obwohl unser synoptisches Logion nicht ausdrücklich zitiert wird, kann doch kein Zweifel sein, daß dieses oder ein ähnliches Herrenwort die Diskussion des Briefes ausgelöst hat⁵⁹. Bemerkenswert ist dabei, daß die ursprüngliche Beziehung des Logion auf die Parusie nicht abgestritten wird und daß der Hinweis auf die Verklärung nur dazu dient, den Anstoß der tatsächlichen Unerschlichkeit zu mildern. Deshalb auch die Warnung vor eigenmächtiger Auslegung der Schrift (1,20 f.). Wir haben hier ein klares Anzeichen dafür, wie die christliche Gemeinde einzelne Prophezeiungen, die sich nicht buchstäblich erfüllt haben, gleichsam in Schutz nimmt, ihnen eine Deutung gibt, die zwar den historisch-kritischen Verstand nicht ganz befriedigt, theologisch aber äußerst fruchtbar ist⁶⁰.

⁵⁸ Vgl. J. Chaîne, *Épîtres Catholiques* (Études Bibliques), Paris 1938; J. Michl, *Die Katholischen Briefe* (Regensburger NT 8), Regensburg 1953, 233 ff. Die entscheidenden Gründe gegen die Echtheit bei Wikenhauser (Einleitung 369 ff.).

⁵⁹ Einige Kommentare weisen sogar ausdrücklich auf Mk 9, 1 hin; vgl. H. Windisch, *Die kath. Briefe* (Handbuch z. NT 15), Tübingen 1930, 90 101; J. Moffat, *The General Epistles* (The New Moffat Comm.), London 1928, 185 f., erinnert zu 2 Petr 1, 16 an Mk 9, 1 und vermerkt, daß auch in der synoptischen Tradition Parusieverheißung und Verklärungsperikope unmittelbar aufeinander folgen; Pirot-Clamer, *La Sainte Bible*, tom. XII, Paris 1946, 487 (vgl. 478, Anm. 1).

⁶⁰ Man hat schon öfters die Frage aufgeworfen, warum 2 Petr ausgerechnet auf die Verklärung Bezug nimmt, um die Parusiehoffnung zu stützen, und nicht andere, scheinbar wesentlichere Heilsereignisse nennt als die Auferstehung, Himmelfahrt und Erhöhung (vgl. Höller a.a.O. 227). Darauf ist zu antworten, daß 2 Petr nicht die Parusie als solche, sondern die Glaubwürdigkeit der apostolischen Verkündigung von der nahen Wiederkunft des Herrn beweisen will. (So mit Recht Ch. Bigg, *The Epistles of St. Peter and St. Jude* [The Int. Crit. Comm.], Edinburgh 1902, 266.) Es geht schon im Abschnitt 1, 12-21 um die „Verheißung seiner Parusie“ (3, 4), wobei „Verheißung“ beides besagt: Die Ankündigung durch ein „prophetisches Wort“ (1, 19) und die endgültige Verwirklichung am Ende der Tage. Der Brief bezeugt aber, daß es zwischen diesen beiden Stadien noch eine dritte Möglichkeit gibt, die wesensbildliche Vorausdarstellung des Eschaton in dem zeichenhaften Ereignis der Transfiguration. 2 Petr hatte demnach nicht die Wahl, irgendein anderes Heilsereignis anzuführen. Das Wort des Herrn, das ungenannt hinter dem Schreiben steht, konnte allein auf die Verklärung bezogen werden.

Zum Abschluß unserer Untersuchung bleibt freilich noch die Frage: Wenn auch nicht mehr daran zu zweifeln ist, daß schon im Mk-Evgl und später im zweiten Petrusbrief die Verheißung vom „Schauen der Gottesherrschaft“ auf die Verklärungsvision bezogen wurde, trifft diese Deutung, die auch von den meisten Schrifterklärern der patristischen Zeit angenommen wird, den nächstliegenden und ursprünglichen Sinn des Herrenwortes? Wir haben gesehen, daß Mk 9,1 eine zweifache Interpretation zuläßt. Das Logion kann vom Schauen (= Erleben) der Parusie verstanden werden, kann aber auch eine Vorschau (= Vision) der Gottesherrschaft meinen. Beide Interpretationen sind in der Urchristenheit bezeugt: Die Naherwartung der Wiederkunft, die man noch zu Lebzeiten einiger Apostel erhoffte, und das Verklärungsereignis als zeichenhafte Vorausdarstellung der Parusie. Die erste Auffassung hatte sich nicht erfüllt, und so war man gezwungen, den überlieferten Parusie-Sprüchen eine andere Deutung zu geben. Das Jo-Evgl zumal hat diese Aufgabe in einer theologisch tiefen und immergültigen Weise geleistet. Sollte es dann aber verwunderlich sein, daß auch die synoptische Überlieferung schon den Versuch gemacht hat, Fragen und Zweifel um Mk 9,1 und ähnliche Worte zu beruhigen? Eine solche Erklärung der Zusammengehörigkeit von Mk 9,1 und der Transfiguration scheint sich aus vielen Gründen eher zu empfehlen als die Annahme, Markus habe nur den historischen Verlauf wiedergeben wollen. Gewiß wäre es am einfachsten, wenn man nachweisen könnte, daß Jesus nichts anderes im Sinne hatte, als einigen seiner Jünger eine Vision zu versprechen, die er ihnen dann schon nach sechs Tagen zuteil werden ließ. Mit dieser Vereinfachung wäre aber weder der Sinn des synoptischen Logion noch die patristische Exegese richtig getroffen. Wo immer man die Verklärungsszene mit Mk 9,1 in Verbindung bringt, weiß man sehr wohl, daß die eigentliche Erfüllung des Wortes erst in der Parusie zu finden ist. Die Verklärung will nur Voranzeige und Garantie für das endgültige Kommen der Gottesherrschaft sein.

So behalten die in die Zukunft weisenden Worte Jesu ihre immerwährende Aktualität. Die volle Verwirklichung des prophetischen Spruches steht noch aus. Wohl gibt es zu allen Zeiten wieder „einige“ Auserwählte, denen auf dem Gipfel mystischen Erlebens die Glorie des wiederkommenden Christus gezeigt wird. Immer wieder besteht die erregende Möglichkeit, daß unter uns „einige“ sind, welche die Parusie noch erleben werden vor ihrem Tode. Einmal aber, in den letzten Tagen des Menschengeschlechtes, werden tatsächlich „einige“ sein, die „den Tod nicht kosten werden, bis sie gesehen haben die Gottesherrschaft, gekommen mit Macht.“