

Dear reader,

This is an Accepted Manuscript that has been published in: R. Olsen, H.-B. Petermann, J. Rymarczyk (eds.), *Intertextualität und Bildung – didaktische und fachliche Perspektiven*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Strotmann, Angelika

Biblische Intertextualität. Die Taufe Jesu im Markusevangelium

in: R. Olsen, H.-B. Petermann, J. Rymarczyk (eds.), *Intertextualität und Bildung – didaktische und fachliche Perspektiven*, pp. 301–323.

Frankfurt am Main: Peter Lang 2006 (Erziehungskonzeptionen und Praxis 66)

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Peter Lang: <https://www.peterlang.com/de/repository-policy/>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine akzeptierte Manuskriptfassung, welche veröffentlicht wurde in: R. Olsen, H.-B. Petermann, J. Rymarczyk (Hgg.), *Intertextualität und Bildung – didaktische und fachliche Perspektiven* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Strotmann, Angelika

Biblische Intertextualität. Die Taufe Jesu im Markusevangelium

in: R. Olsen, H.-B. Petermann, J. Rymarczyk (Hgg.), *Intertextualität und Bildung – didaktische und fachliche Perspektiven*, S. 301–323.

Frankfurt am Main: Peter Lang 2006 (Erziehungskonzeptionen und Praxis 66)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Peter Lang publiziert:

<https://www.peterlang.com/de/repository-policy/>

Ihr IxTheo-Team

Angelika Strotmann

BIBLISCHE INTERTEXTUALITÄT

DIE TAUFE JESU IM PROLOG DES MARKUSEVANGELIUMS

1. Intertextualität im biblischen Kontext

1.1 Die explizite Intertextualität der christlichen Bibel

Bibelauslegung hat schon immer biblische Texte miteinander in Beziehung gesetzt. Das gilt nicht nur für die ab dem 18. Jh. einsetzende wissenschaftliche Exegese, sondern auch für die sogenannte vorwissenschaftliche Auslegung.¹ Ein wesentlicher Grund liegt in der Entstehung der christlichen Bibel, da sie von Anfang an explizit intertextuell angelegt war.

Bevor die Christen ihre eigenen Schriften verfassten, mit Jesus von Nazaret im Zentrum, war ihre heilige Schrift identisch mit der im 1. Jh. n. Chr. im wesentlichen vorliegenden Schriftsammlung des frühen Judentums, der aus 39 Schriften bestehenden hebräischen Bibel. Wie die griechisch sprechenden Juden, die außerhalb Palästinas lebten, lasen die Christen sie jedoch in der griechischen Übersetzung, der Septuaginta². Auf diese Schriften bezogen sie sich, um den Menschen Jesus von Nazaret, sein Leben, seine Verkündigung, seinen Tod und seine Auferstehung im Licht seiner Gottesbeziehung zu deuten. Ohne diese heiligen Schriften Israels und der daraus entstandenen frühjüdischen Traditionen wäre Jesus weder als Messias (griech. Christus), noch als Sohn Gottes gedeutet worden. Entsprechend sind die neuen, von Christen verfassten Schriften durchdrungen von Zitaten, Anspielungen, Motiven und Traditionen aus den Texten der hebräischen Bibel. Konkret heißt das: das Neue Testament, die Schriftsammlung der Christen, ist in weiten Teilen ohne das Alte Testament nicht angemessen zu verstehen, während das umgekehrt nur sehr eingeschränkt gilt, insbesondere aus

¹ Dasselbe gilt, zumindest seit hellenistischer Zeit, wenn wir „Text“ nicht nur als fest umgrenztes literarisches Produkt verstehen, sondern mit Julia Kristeva auch als „allgemeinen Text“, als Kultur schlechthin, auf die sich jeder umgrenzte Text als feststehende Zeichenproduktion bzw. –reproduktion bezieht. Hier ist insbesondere Philo von Alexandrien zu nennen (ca. 15 v. – 50 n. Chr.), der als bedeutendster Repräsentant des griechischsprachigen Judentums die allegorische Bibelauslegung entwickelte. (vgl. zu Philo: Runia, 2000: 850-856)

² Zur Septuaginta (abgekürzt: LXX), der griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel, gehörten auch noch eine Reihe weiterer, zumeist in griechischer Sprache verfasster Schriften (z.B. 1+2 Makk, Jdt, Weish). Einige dieser Schriften fanden später Eingang in den Kanon der Kirche. Die katholischen und orthodoxen Kirchen bezeichnen diese Schriften als deuterokanonisch, d.h. zum Kanon gehörig, aber auf dem zweiten Rang. Die protestantischen Kirchen lehnen ihre Kanonizität ab und bezeichnen sie – jedoch nicht ganz angemessen – als apokryph. Zum gesamten Komplex: Zenger (1998: 11- 35)

der Perspektive der Christen. Die heutigen Titel der beiden Hauptteile der christlichen Bibel, die sich ab dem 3. Jh. durchzusetzen begannen, Altes Testament (= hebräische Bibel) und Neues Testament (= zusätzliche christliche Eigenschriften), weisen ebenfalls auf die enge Beziehung zwischen beiden Textsammlungen hin.

1.2 Was ist Biblische Intertextualität?

Der Begriff „Biblische Intertextualität“ wird häufig nur als innerbiblische Intertextualität verstanden, d. h. biblische Texte beziehen sich auf andere biblische Texte. Dieser Aspekt biblischer Intertextualität ist wesentlich, ja für die christliche Bibel geradezu typisch, wie der vorhergehende Abschnitt gezeigt hat. Für viele Menschen mit geringen Bibelkenntnissen ist er jedoch nicht unmittelbar einsichtig, da die Bibel unreflektiert als ein in sich geschlossenes Buch angesehen wird. Intratextualität schiene da als Begriff besser zu passen. Tatsächlich aber handelt es sich um zwei Textsammlungen (s.o.), in denen sehr unterschiedliche, manchmal sogar sich widersprechende Schriften verschiedener Gattungen und aus verschiedenen Zeiten zusammengestellt sind. Das wenigste davon ist Autorenliteratur, das meiste Traditionsliteratur. Mit Ausnahme der Weisheitsliteratur, die vornehmlich das Handeln der Menschen in den Blick nimmt, beziehen sich alle Texte auf den Gott Israels und auf sein Handeln an Israel / an den Menschen. Ohne diese Bezugspunkte „Gott“ und „Israel“ würden sich diese Texte nicht in der Bibel finden. Da es sich bei der Bibel nicht um einen in sich geschlossenen Gesamttext handelt, ist der Begriff Intertextualität, wenn es um die Beziehung zwischen biblischen Texten geht, gegenüber dem der Intratextualität eindeutig vorzuziehen.

Biblische Texte beziehen sich jedoch nicht nur aufeinander, sondern sie beziehen sich auch auf Texte außerhalb der beiden genannten Textsammlungen. Das beginnt bei einer Fülle von altorientalischen und altägyptischen Texten für das Erste Testament³ und endet noch lange nicht bei frühjüdischen und hellenistisch-römischen Texten⁴. Zum Verständnis biblischer Texte als Texte aus weit zurückliegenden Zeiten mit ihren für uns heute fremden Kulturen und Religionen ist darüber hinaus eine Kenntnis dieser sie prägenden kulturellen, sozialen, ökonomischen Umwelt unbedingt notwendig. Mit Julia Kristeva gesprochen handelt es sich dabei um die Beziehung biblischer Texte zu dem einen „allgemeinen Text“, mit dem Kristeva die Kultur meint.

³ Z.B. das babylonische Gilgameschepos und der akkadische Atrachasismythos für die biblischen Fluterzählungen (Gen 6-9); die ägyptische Lehre des Papyrus Insinger (ca. 300 v. Chr.) für Sir; die ägyptische Lehre des Amenemope aus dem Neuen Reich (ca. 1100 v. Chr.) für Spr 22,17-24,22.

⁴ Für die frühjüdischen Texte ist z.B. auf die in Qumran gefundenen Texte zu verweisen (vgl. Maier, 1995-1996), aber auch auf Philo v. Alexandrien (s.o. Anm. 1).

1.3 Das Konzept Intertextualität in den Bibelwissenschaften

Die ab dem 18. Jh. einsetzende wissenschaftliche Bibelauslegung, die sogenannte historisch-kritische Exegese, nahm gegenüber der vorwissenschaftlichen Bibelauslegung die Aspekte von Intertextualität verstärkt in den Blick. Methoden, die dezidiert die Beziehungen zwischen biblischen Texten sowie biblischen und außerbiblischen Texten thematisieren, sind z.B. Quellen- bzw. Literarkritik, Traditionsgeschichte, Motivgeschichte und der religionsgeschichtliche Vergleich, aber auch Form- bzw. Gattungsgeschichte. Es fehlt jedoch ein gemeinsames texttheoretisches und methodisierbares Konzept. Darüber hinaus wuchs in den letzten Jahrzehnten das Unbehagen und die Skepsis insbesondere gegenüber einer ausufernden Quellen- oder Literarkritik, aber auch gegenüber einer Parallelomanie im religionsgeschichtlichen Vergleich. Bei vielen Exegeten führte das zu einer Abwendung von diesen klassischen Methoden der wissenschaftlichen Exegese, die den Text vor allem in Hinblick auf seine Entstehung, also diachron analysieren, hin zur Anwendung eher synchroner Methoden aus der Literaturwissenschaft und Linguistik. Ein gemeinsames texttheoretisches Konzept aber fehlt auch hier.

Das Konzept Intertextualität eröffnet demgegenüber für viele Exegetinnen und Exegeten einen Weg aus den bisherigen Aporien der Bibelwissenschaft, ohne die vielen wertvollen Einsichten und Beobachtungen historisch-kritischer Exegese ad acta legen zu müssen. Stefan Alkier schreibt dazu:

„Das Versprechen, das das Konzept der Intertextualität als gewinnbringend für die Bibelwissenschaften erscheinen lässt, besteht darin, eine methodisierbare Texttheorie zu formulieren, die von einem formalen, intersubjektiv kommunizierbaren Modell aus alle Zeichenphänomene beschreibbar werden lässt, an denen mindestens zwei Zeichenkomplexe beteiligt sind, ohne diesen Texten ihren Sinn vorzugeben. Das Konzept der Intertextualität setzt wieder in den Mittelpunkt der Exegese, was sein [ihr?]Gegenstand ist – den biblischen Text – und öffnet ihn zugleich für die grundlegende Erkenntnis historisch-kritischer Exegese, nämlich dass der biblische Text kein vom Himmel gefallenes autonomes Gebilde ist, sondern in zahlreichen kulturellen Zusammenhängen steht, die von dem weitest gefassten Intertextualitätskonzept aus, wie es Julia Kristeva geprägt hat, als Intertextualität beschreibbar werden.“⁵

Mittlerweile sind die Arbeiten zur biblischen Intertextualität kaum noch zu überblicken.⁶ Zugleich wird auch bewusster, dass sich das literaturtheoretische Konzept Intertextualität nicht einfach auf eine bestimmte Methode der Analyse und Interpretation von Texten reduzieren lässt. Wolfgang Heinemann hat immerhin 48 Verwendungsweisen von Intertextualität entdeckt.⁷

⁵ Alkier (2003: 3)

⁶ Im deutschsprachigen Raum ist z.B. der von Dieter Sänger herausgegebene Sammelband (vgl. Anm. 5) zu nennen. Gerade erschienen ist: Alkier & Hays (2005). Im englisch- und französischsprachigen Raum sind u.a. zu nennen: Draisma (1989); Aichele (1995); Marguerat & Curtis (2000)

⁷ Heinemann (1992: 21)

Ich selbst halte den Ansatz von Jörg Helbig für die Exegese für besonders hilfreich, der den universalistischen, entgrenzten Intertextualitätsbegriff von Kristeva nicht einfach ablehnt und ihn auch nicht gegen die mittlerweile vorherrschenden begrenzenden und auf Methodisierbarkeit hin angelegten Konzepte der Intertextualität ausspielt:

„Unsere Fokussierung auf Bezüge zwischen individuellen Texten leugnet indes weder die Berechtigung eines universalistischen Intertextualitätsbegriffs noch impliziert sie eine etwaige Irrelevanz dekonstruktivistischer Forschungsansätze. Wenn wir im Rahmen unseres Untersuchungsfeldes von einem engeren Intertextualitätsbegriff ausgehen, der den ‚Dialog der Texte‘ als spezifische Eigenschaft bestimmter Texte beschreibt, ... , so geschieht dies nicht zuletzt deshalb, um dem umfassenderen Intertextualitätskonzept ein ergänzendes Modell zur Seite zu stellen, das es ermöglicht, einen spezifischen Ausschnitt des Gesamtspektrums von Intertextualität präziser und transparenter beschreibbar zu machen.“⁸

Die Vorteile dieser Verhältnisbestimmung für die Exegese liegen auf der Hand, wenn wir berücksichtigen, dass es sich bei vielen biblischen Texten nicht um fiktionale Literatur handelt, sondern um eine Literatur, die sich wie das Markusevangelium auf reale Ereignisse bezieht, sie aber immer wieder fiktional, oder, in biblischer Terminologie, mythisch, einkleidet. Der auf die Beziehung zwischen zwei abgeschlossenen Zeichensystemen begrenzte Intertextualitätsbegriff reicht daher allein für ein angemessenes Verständnis der Texte nicht aus. Der jeweilige biblische Text steht eben nicht nur mit einzelnen individuellen Texten im Dialog, sondern auch mit seiner kulturellen, sozialen, politischen etc. Umwelt, dem gesamten, ihm vorgegebenen und umgebenden Zeichenuniversum also.

In der folgenden Analyse von Mk 1,9-11 werde ich schwerpunktmäßig den begrenzten Intertextualitätsbegriff zugrunde legen. Mir geht es dabei nicht um die bloße Feststellung von Einflussbeziehungen, noch weniger um Quellenforschung, sondern darum zu zeigen, a) wie es dem Mkev (Text B = Hypertext) gelingt, mit Hilfe ihm vorliegender Texte (Texte A1, A2 etc. = Hypotexte) seine Leserinnen und Leser zu lenken, b) wie Text B durch seine Hypotexte semantisch umfassend mitgestaltet wird. Nicht berücksichtigen kann ich dabei, dass umgekehrt die A-Texte in diesem Prozess einer relecture unterzogen werden.⁹

2. Mk 1,9-11 im Rahmen des Markusprologs

2.1 Abgrenzung, Inhalt und Aufbau des Markusprologs (Mk 1,1-15)

Anfang und Schluss des Prologs sind umstritten. In Bezug auf den Anfang wird diskutiert, ob V.1 als Überschrift zum Prolog gehört oder ob er die Überschrift

⁸ Helbig (1996: 60)

⁹ Nach Zumstein (2004: 124f), der sich im Wesentlichen auf Gérard Genette und Nathalie Piégay-Gros bezieht.

für das ganze Mkev ist. Beides schließt sich jedoch nicht aus: als Überschrift des Prologs ist V.1 zugleich Überschrift über das ganze Evangelium.¹⁰ Schwieriger ist die Abgrenzung am Ende. Viele Exegeten zählen die Vv.14-15 nicht zur Einleitung, sondern lassen mit ihnen den ersten Hauptabschnitt des Evangeliums beginnen. Für diese eher traditionelle Zuordnung sprechen die neue Zeitangabe und der Ortswechsel. Nicht mehr der Jordan und die ihn umgebende Wüste sind Schauplatz der kommenden Ereignisse, sondern Galiläa. Für viele Vertreter der jüngeren Exegese gehören die Vv.14f jedoch zum Schluss des Prologs.¹¹ Für diese Zuordnung sprechen vor allem literarische Gründe. Eine wichtige Rolle spielen dabei Beobachtungen im Zusammenhang mit dem Begriff „Evangelium, Heilsbotschaft“. Dieser Begriff bildet um den Prolog eine Inklusion. Darüber hinaus kommt er im ersten Teil des Evangeliums (also in 1,1-8,26) nur in 1,1+14f vor. Danach taucht er erst wieder in 8,35 auf. In 1,1 + 1,14 steht er zudem in einer Genitivverbindung: "Evangelium Jesu Christi" und "Evangelium Gottes", die an allen anderen Stellen des Mkev fehlt. Schließlich sind die Vv.14f auch noch in anderer Weise eng mit dem vorhergehenden Text verknüpft (s.u.).

Der Markusprolog beginnt mit dem prädikatlosen Satz in Mk 1,1: „Anfang der Heilsbotschaft von Jesus, dem Messias, dem Sohn Gottes.“ Es folgt in den Vv.2-3 ein Mischzitat aus dem ET, das sich sowohl auf den in V.4 genannten Johannes den Täufer bezieht, als auch auf den in V.9 genannten Jesus von Nazaret. Beide Personen erhalten im Prolog jeweils einen eigenen Abschnitt zugewiesen. In den Vv.4-8 geht es um Johannes den Täufer, seine Verkündigung, seine Wirkung und seine Lebensweise. In den Vv.9-15 stehen Jesus von Nazaret, seine Berufung und seine Verkündigung im Zentrum. Entsprechend gliedert sich die Einleitung in drei Abschnitte: in die Vv. 1-3 (A), die nach Hans-Josef Klauck als Prolog im Prolog anzusehen sind¹², die Vv. 4-8 (B) und die Vv. 9-15 (C). Alle Teile, insbesondere jedoch die Abschnitte über Johannes den Täufer und Jesus von Nazareth, sind stark miteinander verzahnt. So verweist die Verkündigungsrede des Täufers in den Vv.7-8 mit der Ankündigung des Stärkeren und auf dem Hintergrund des Zitats in den Vv.2-3 für die Leser des Mkev schon auf Jesus voraus.¹³ Umgekehrt ist in V.9 die Proklamation Jesu als Sohn Gottes an die Taufe des Johannes gebunden, d.h. die Taufe der Umkehr löst die Vision Jesu aus. Und schließlich ist auch der Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu mit dem Geschick des Täufers verknüpft. In 1,14 berichtet uns der Evangelist,

¹⁰ So auch der jüngste deutschsprachige Kommentar zum Mkev: Eckey (1998, 53)

¹¹ So u.a. Gnilka (1978); Lührmann (1987); Klauck, (1997); Eckey (1998)

¹² Klauck (1997: 33) Auch die Bezeichnung der drei Teile von Abschnitt A übernehme ich von Klauck, dazu die Grafik unten.

¹³ Tatsächlich wird Johannes weder in der Realität – soweit rekonstruierbar – noch auf der Textebene des Mkev Jesus als den verkündeten „Stärkeren“ erkannt haben. Für beides sprechen eine Reihe von Gründen. Zum historischen Johannes den Täufer: Theißen & Merz (2001: 184-196); Ebner (2004: 93f.) Zum Verhältnis zwischen Jesus und dem Täufer im Markusprolog: Klauck, (1997: 32)

dass Jesus erst nach der Gefangennahme des Täufers mit seiner Verkündigung begann.

Diese inhaltlichen Bezüge sind noch erweiterbar und werden unterstützt durch formale Entsprechungen. Beide Abschnitte beginnen mit einem „es geschah“ und dem folgenden Auftritt der Protagonisten, in dem jeweils die Taufe eine wichtige Rolle spielt, beide enden mit einer in wörtlicher Rede formulierten Verkündigung (Vv.7-8 und 14-15). Darüber hinaus knüpfen die Vv.14-15 besonders an V. 4 an, da sie sowohl das Thema „Verkündigung“, als auch das Thema „Umkehr“ aufnehmen. In der Mitte beider Abschnitte wird schließlich das Thema „Wüste“ angesprochen. In 1,6 werden Johannes dem Täufer die typischen Attribute eines Wüstenheiligen zugeschrieben, in 1,12-13 wird die Wüste für Jesus zum Ort der Neuorientierung und der Bewährung, ein notwendiges Zwischenstadium zwischen der Proklamation zum Sohn Gottes nach der Taufe und dem Beginn seiner Verkündigungstätigkeit. Beide „Wüsten“-Abschnitte weisen darüber hinaus auch intertextuelle Bezüge zu ersttestamentlichen und frühjüdischen Elija-Traditionen auf.¹⁴ Der Aufbau des Markusprologs lässt sich nun schematisch folgendermaßen darstellen¹⁵:

Mk 1,1-3 als Prolog im Prolog (A)

Überschrift: 1,1 / Motto: 1,2-3

| | | | |
|--------------|--------------------------------|---------------|--|
| 1,4-8 | Johannes der Täufer (B) | 1,9-15 | Jesus von Nazaret (C) |
| 1,4-5 | Die Taufstätigkeit | 1,9-11 | Die Taufe |
| 1,6 | Der „Wüstenheilige“ | 1,12-13 | Neuorientierung und Bewährung in der Wüste |
| 1,7-8 | Die Verkündigung | 1,14-15 | Die Verkündigung |

2.2 Intratextuelle und intertextuelle Bezüge des Prologs

Aufgabe eines Prologs ist es, in den nachfolgenden Text einzuführen, zumal wenn es sich um einen recht langen Erzähltext handelt, wie das Mkev einer ist. Er soll das Thema bzw. die Themen der Erzählung kurz vorstellen und wenn möglich die Hauptpersonen. Und schließlich soll eine solche Einführung die Leser auch motivieren weiterzulesen, soll Aufmerksamkeit und Spannung erzeugen. Das ist natürlich nur möglich, indem der implizite Autor auswählt und so seine Leser in eine bestimmte Richtung lenkt, ihnen eine bestimmte Brille aufsetzt, durch die sie das Folgende zumindest anfänglich betrachten sollen. Es ist nun an dieser Stelle nicht möglich, den gesamten Markusprolog im Einzelnen auf seine Leserlenkung hin zu untersuchen. Exemplarisch werde ich das ja für Mk 1,9-11 tun. Doch möchte ich auf zwei Aspekte dieser Leserlenkung hinwei-

¹⁴ Mit Elija ist der Prophet Elija gemeint, von dem besonders in 1 Kön 17 – 2 Kön 2 die Rede ist. Zu den Elija-Anspielungen im Mkprolog (vgl. Klauck, 1997: 54f, 82-84)

¹⁵ Die Gliederung orientiert sich an der von Klauck (1997: 22-23)

sen, die ich für grundlegend halte. Der erste Aspekt bezieht sich auf die Erzählerrolle und den damit verbundenen lesepsychologischen Effekt, der zweite Aspekt auf die zentrale Rolle der Intertextualität für die Leserlenkung.

Im Prolog wie im gesamten Mkev ist der Erzähler nicht identisch mit einer der Erzählfiguren. Es handelt sich also um einen auktorialen Erzähler, der überall da präsent ist, wo sich seine Hauptfiguren, insbesondere Jesus von Nazaret, gerade befinden. Der Erzähler weiß auch, was seine Figuren, hier eben auch wieder besonders Jesus von Nazaret, denken, empfinden, tun und wollen. Entsprechend wissen die Leser von Anfang an mehr als die Erzählfiguren, da der Erzähler seine Leser in alles einweiht, auch in das, was anderen Personen – Jesus ausgenommen – verborgen bleibt.

Im Prolog wird auf diese Weise die besondere, einzigartige Beziehung des Jesus von Nazaret zum Gott Israels herausgestellt bzw. umgekehrt die besondere Beziehung Gottes zu diesem Jesus von Nazaret. Diese besondere Beziehung drückt der Erzähler schon in der Überschrift durch die Verwendung der Titel „Christus“ und „Sohn Gottes“ aus. Jesus selbst wird diese Beziehung erst im Taufakt und der anschließenden Proklamation der Himmelsstimme bewusst, so der Erzähler. Und noch etwas macht der Erzähler deutlich: die Taufe mit anschließender Proklamation ist die Basis für die in den Vv.14f beginnende Verkündigung Jesu von der nahegekommenen Gottesherrschaft. Interessant ist nun, dass Markus das Geschehen nach der Taufe als Vision und Audition Jesu erzählt. Nur Jesus sieht den Himmel sich öffnen und den Geist Gottes wie eine Taube auf sich herabsteigen, nur er hört die Himmelsstimme. Niemand sonst, auch nicht der Täufer. Die anderen Evangelien lassen Vision und Audition Jesu entweder öffentlich geschehen, vor den Augen aller Anwesenden, oder doch zumindest vor Johannes, der so zum ersten Zeugen der Proklamation Jesu durch die Himmelsstimme wird.¹⁶ Das ist im Mkev nicht der Fall. Nur die Leser des Evangeliums sind Zeugen dessen, was nach dem Taufakt geschieht. Nur die Leser wissen durch die unmittelbare Aufeinanderfolge und Parallelisierung des Johannes- und des Jesusabschnittes, dass der „Stärkere“ aus der Verkündigung des Täufers mit diesem Jesus von Nazaret identisch ist. Was die Jünger Jesu in der Erzählwelt des Evangeliums mühsam lernen müssen, ist den Lesern von Anfang an bekannt.

Für die Leserlenkung im Markusprolog ebenso zentral sind die zahlreichen intertextuellen Bezüge. Vom markierten und unmarkierten Zitat, über Anspielungen bis hin zu zahlreichen biblischen Motiven findet sich fast das gesamte Repertoire des begrenzten Intertextualitätsbegriffs in diesem doch recht kurzen Textabschnitt wieder.¹⁷ Zwar stammen die meisten Hypotexte aus den Schriften der hebräischen Bibel, doch gibt es auch deutliche Bezüge zu Septuaginta-Schriften¹⁸, die nicht Teil der hebräischen Bibel wurden, und zu außerbiblischen Schriften bzw. zu Motiven, die nicht an individuellen Texten festzumachen sind.

¹⁶ Mt 3,13-17; Lk 3,21-22; Joh 1,29-34.

¹⁷ Eine Übersicht gibt Klauck (1997: 45-65)

¹⁸ Zur Septuaginta, vgl. Anm. 2.

Schon der erste Satz, ja das erste Wort, weckt im impliziten bibelkundigen Leser des Mkev ganz bestimmte Assoziationen. Bei „Anfang“ denkt er sofort an den ersten Satz der gesamten Bibel, an Gen 1,1: „am Anfang schuf Gott Himmel und Erde.“ In Verbindung damit meint „Anfang“ dann nicht nur den zeitlichen Anfang, sondern auch den Grund, die Basis der Heilsbotschaft, im Sinne des lat. principium. Wie es dort um die Grundlegung allen Seins durch Gott selbst geht, so hier um die Grundlegung und den Ursprung der Evangeliumsverkündigung bis heute. Hinter diesen Anfang können Christen nicht zurück. Auf ihn müssen sie sich immer wieder zurückbeziehen, wenn sie mit Jesus, dem Christus und Gottes Sohn, verbunden bleiben wollen. Nur erwähnen möchte ich, dass fast alle Wörter der Überschrift theologisch stark aufgeladen sind und nur auf dem Hintergrund eines bestimmten Vorwissens der impliziten Leser verständlich sind, das sich wesentlich aus den Schriften der hebräischen und griechischen Bibel speist. Von besonderer Bedeutung sind im Prolog jedoch diejenigen intertextuellen Bezüge, die ein selbstverständlich vorausgesetztes Vorwissen der Leser in eine bestimmte Richtung lenken. Eine solche Funktion hat insbesondere die Himmelsstimme in der Taufperikope.

3. Die Taufperikope in Mk 1,9-11

Mit der Taufperikope in Mk 1,9-11 beginnt der dritte Teil des Markusprologs, in dessen Mittelpunkt Jesus von Nazaret steht. In V.9 tritt Jesus das erste Mal im Erzählkontext des Evangeliums auf. Im Unterschied zu den Personen, die sich in V.4 von Johannes taufen lassen, kommt Jesus nicht aus Judäa und Jerusalem, dem jüdischen Kernland also, sondern aus Galiläa. Dadurch und durch die Tatsache, dass er als Individuum zu Johannes kommt, hebt er sich deutlich von der Menge in V.4 ab. Der Taufakt selbst wird in äußerster Knappheit erzählt. Der Schwerpunkt liegt eindeutig auf den folgenden Vv.10-11, auf dem also, was unmittelbar nach der Taufe geschieht. Dieses sogenannte Offenbarungsgeschehen wird vom Erzähler als Vision (V.10) und Audition (V.11) Jesu dargestellt, ohne einen Hinweis darauf, dass noch weitere Personen, der Täufer eingeschlossen, etwas davon bemerken (s.o.). Vision und Audition bestehen aus drei Vorgängen, der Himmelsöffnung bzw. –spaltung (V.10b), der Herabkunft des Geistes (V.10c), beides als Vision geschildert, und der Himmelsstimme (V.11), als Audition Jesu erzählt. Letztere ist nicht nur Schluss, sondern gleichzeitig Höhepunkt dieses Geschehens. Konsequentermaßen läuft die kleine Erzählung auf die Rede der Himmelsstimme zu, mit der Proklamation und Legitimation Jesu als Sohn Gottes.

Diese Rede der Himmelsstimme wird auch im Zentrum meiner Untersuchung stehen. Neben der herausgehobenen Stellung in der Erzählung selbst, gibt es dafür noch zwei weitere Gründe: a) vom Standpunkt eines begrenzten Intertextualitätsverständnisses ist die Himmelsstimme als unmarkiertes Mischzitat am eindeutigsten intertextuell auswertbar ist; b) innerhalb der Taufperikope, ja des Prologs überhaupt, liefert sie programmatisch verdichtet ein Verständnis der Got-

tessohnschaft Jesu, das dann im Evangelium allmählich entfaltet wird. Knapper werde ich auf die Vision Jesu, die Spaltung des Himmels und die Herabkunft des Geistes in 1,10 eingehen. Die intertextuellen Bezüge sind hier nicht so eindeutig, eher diffus. Die ntl Exegexe spricht von Motiven, die Text B (Hypertext) aus einer bestimmten Tradition aufnimmt. Durch die Verknüpfung mit V.11 gewinnen diese Motive allerdings eine spezifischere Bedeutung. V.9 mit dem eigentlichen Taufakt wird im Folgenden keine Rolle spielen, da die intertextuellen Bezüge minimal sind.

3.1 Die Himmelsstimme in Mk 1,11

In V.11 handelt sich um ein indirektes bzw. unmarkiertes Mischzitat. Im Unterschied zum markierten Mischzitat in den Vv.2-3, fehlt die Einleitung, die vom Erzählduktus her an dieser Stelle aber auch nicht passt. Stattdessen wird verhüllend nur von einer Stimme aus den Himmeln gesprochen. Wem diese Himmelsstimme gehört, wird nicht sofort deutlich. Es könnte neben Gott auch ein Engel oder sonst ein himmlisches Wesen sprechen. Für alle bibelkundigen Leser löst sich das Problem jedoch sofort beim Lesen der folgenden kurzen Rede der Himmelsstimme, die aus mindestens zwei, wenn nicht aus drei bekannten Gottesreden zitiert. Gott zitiert sich also in Mk 1,9-11 paradoxerweise selbst. Doch warum tut er das? bzw. warum spielt der Erzähler¹⁹ auf diese Gottesreden an? Auf der Erzählebene erfährt Jesus von Nazaret hier, dass er Gottes geliebter Sohn ist, etwas, was die Leserinnen und Leser schon von der Überschrift her wissen. Doch wissen sie auch in welcher Beziehung er Gottes Sohn ist? Oder anders formuliert: wissen sie, in welcher Beziehung er nur Gottes Sohn sein kann? Das ganze Evangelium beschäftigt sich mit dieser Frage und versucht darauf eine Antwort zu geben, die sich aus der Erzählung heraus entwickelt. Dabei greift sie vorherrschende, geläufige Antworten auf und führt sie weiter. Genau das tut auch schon die Himmelsstimme und gibt damit die Richtung vor.

Die Rede der Himmelsstimme besteht aus drei Teilen: „Du bist mein Sohn / der geliebte / an dir habe ich Wohlgefallen.“ Diese drei Teile rufen bei bibelfesten Leserinnen und Lesern die Erinnerung an zwei bzw. drei bekannte biblische Stellen auf, die formal als Gottesreden zu bestimmen sind:

¹⁹ Die Forschung geht davon aus, dass der Erzähler mit der gesamten Taufperikope, also auch mit der Himmelsstimme, auf Tradition zurückgreift. Das, was wir im Folgenden als von Markus intendiert erklären, war auch schon in der Tradition intendiert. Doch Markus benutzt die Tradition für seine eigenen theologischen Absichten. In keinem anderen Evangelium wird sie so exponiert an den Anfang gestellt (Mt 3,13-17; Lk 3,21-22). Eine Sonderstellung hat Joh 1,29-34. Hier fehlen sowohl Taufe als auch Himmelsstimme.

| | |
|---------------------------------|--|
| Du bist mein Sohn, | <i>Ps 2,7</i> Den Beschluss JHWHs ²⁰ [sprich: Jahwes] will ich kund tun. Er sprach zu mir: „Mein Sohn bist du. Heute habe ich dich gezeugt.“ |
| [mein Sohn,] der geliebte, | <i>Gen 22,2.(12.16) LXX</i> nimm deinen Sohn, den geliebten ... [im hebräischen Text: den einzigen] |
| an dir habe ich (Wohl)gefallen. | <i>Jes 42,1</i> Seht, das ist mein Knecht, den ich stütze; das ist mein Erwählter, an ihm habe ich (Wohl)gefallen. Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt, er bringt den Völkern das Recht. |

3.1.1 „Mein bist Sohn du“: Ps 2,7

Mit der Anrede: „Du bist mein Sohn“ wird zunächst Ps 2,7 aufgerufen und damit der Beginn der Gottesrede in den Vv.7-9 dieses Psalms. Der Sprecher ist also Gott selbst und der Angeredete ist die in V.2 als Gesalbter JHWHs eingeführte Gestalt, gegen den sich die Könige der Völker auflehnen: „Die Könige der Erde stehen auf, die Großen haben sich verbündet gegen JHWH und seinen Gesalbten.“ Dieser Gesalbte wird in V.7 legitimiert als einer, der von Gott selbst als Sohn eingesetzt worden ist und dadurch im weiteren Verlauf der Gottesrede (2,8-9) die Macht und die Fähigkeit erhält, die sich gegen Gott und ihn auflehenden Mächte in ihre Schranken zu weisen: „Fordere von mir, und ich gebe dir die Völker zum Erbe, die Enden der Erde zum Eigentum. Du wirst sie zerschlagen mit eiserner Keule, wie Krüge aus Ton wirst du sie zertrümmern.“ Der Sohn als Gottes einziger Repräsentant ist befähigt wie Gott selbst die gerechte Weltordnung durchzusetzen, ihm wird schließlich die ganze Erde übereignet. Allerdings geschieht diese Durchsetzung mit Gewalt.

Die Exegese nahm für diesen Psalm lange vorexilische Entstehung an (zw. 1000 und 587 v.Chr.)²¹ und deutete den Gesalbten nach V.6 als König von Juda, der in Jerusalem auf dem Zionsberg herrscht. Der Psalm selbst wäre dann eine Liturgie zur Königsweihe in Jerusalem. Wenn man jedoch bedenkt, „wie klein und auf der politischen Weltbühne bedeutungslos der König von Israel/Juda war, stellt sich das Problem, wie der außerordentlich selbstbewusste Anspruch dieses ‚Königleins‘ auf dem Zion auf von Gott verliehene Weltherrschaft verstanden

²⁰ JHWH, der Name des Gottes Israel, wird im Judentum nicht ausgesprochen, was im Deutschen durch die vier Großbuchstaben angezeigt wird, das so genannte Tetragramm. Stattdessen werden Ersatznamen gebraucht. Ein Ersatzname ist in der LXX: Herr. Dieser wird auch von den meisten deutschen Bibelübersetzungen übernommen (z.B. von der Lutherbibel und der Einheitsübersetzung).

²¹ In der vorexilischen Zeit gab es auf israelitischem Boden immer ein Staatswesen, in dem ein König herrschte. Entsprechend wird diese Zeit auch „Königszeit“ genannt.

werden kann.“²² Die Verfechter der vorexilischen Entstehung des Psalms antworten darauf, dass es sich um typische Hofsprache altorientalischer Könige handelt und zwar nicht nur der Groß-, sondern auch der vielen Kleinkönige. Mittlerweile vertreten viele Exegeten jedoch mit guten Gründen die Ansicht, dass es sich um einen nachexilischen Psalm handele, in dem nicht ein realer König im Mittelpunkt steht, sondern der königliche Messias aus davidischem Geschlecht, der in der Endzeit erwartet wurde.²³ Nach Erich Zenger²⁴ ist der Psalm

„Ausdruck der messianischen Hoffnung der bedrängten nachexilischen Gemeinde. Sein ‚Sitz im Leben‘ ist nicht das Gefühl triumphalistischer Überlegenheit, sondern die Sehnsucht nach einem neuen gottgeschenkten Königtum (...), das in der Vollmacht des Weltherrschers JHWH alle chaotischen Mächte bändigt, damit die Gottesherrschaft endgültig und weltweit Wirklichkeit wird. Der Psalm ist, insbesondere in V.7-9, stark von der ägyptischen bzw. hellenistischen Königsvorstellung bzw. –propaganda geprägt. So legt sich die Vermutung nahe, dass der Psalm diese Bilder in polemischer Absicht aufgreift, um gegen den Herrscherkult jener Epoche (Alexanders des Großen bzw. seiner ptolemäischen Nachfolger) zu betonen: Nicht die sich für Götter halten und sich so von ihren Untertanen anbeten lassen, sondern JHWH allein und der von ihm beauftragte messianische König können der Völkerwelt jene Lebensordnung geben, die ein lebensförderliches Zusammenleben der Völker ermöglicht.“

Diese Deutung des Psalms auf den von Gott eingesetzten, kommenden messianischen König, gleich ob sie der ursprünglichen Intention des Autors nahe kommt oder nicht, wird spätestens im Frühjudentum (ab 2. Jh. v.Chr.) zur vorherrschenden Deutung und wird darin vom frühen Christentum aufgenommen. Ps 2 ist neben Ps 22 derjenige Psalm, der im Neuen Testament am häufigsten zitiert wird oder anklingt, und das durchaus mit unterschiedlichen Textschwerpunkten.²⁵

In Mk 1,11 steht die Proklamation der Gottessohnschaft Jesu im Mittelpunkt. Diese Gottessohnschaft wird über Ps 2,7 gleichzeitig mit dem Jesus zugeschriebenen Titel „Christus“ aus Mk 1,1 verbunden; denn „Christus bzw. christos“ ist die griechische Übersetzung des hebräisch-aramäischen „Messias“, und beides heißt nichts anderes als „Gesalbter“. Auf dem Hintergrund des gesamten zweiten Psalms wird Jesus durch die Aufnahme von Ps 2,7 in Mk 1,11 als mächtiger, durchsetzungsfähiger und hoheitlicher Sohn Gottes und Messias ausgesagt, der wie der Gesalbte in Ps 2 die gerechte Weltordnung durchsetzen wird.

Doch nimmt die Himmelsstimme die messianische Prophezeiung aus Ps 2 nicht einfach ungebrochen auf. Wichtiger als die gegenüber Ps 2,7 („Mein Sohn bist du“) geänderte Wortstellung in Mk 1,11 („Du bist mein Sohn“) erscheint mir das, was von der Gottesrede in Ps 2,7-9 weggelassen und was stattdessen hinzu-

²² Oeming (2000: 59)

²³ So Zenger (1997: 48-49); anders jedoch Oeming (2000: 61f). Er hält Ps 2 zwar auch für einen nachexilischen Psalm, doch ist er für ihn weiterhin auf einen realen König bezogen. Er denkt an die kurze Zeit des hasmonäischen Königtums zw. 150-64 v. Chr.

²⁴ Zenger (1997: 49)

²⁵ Die wichtigsten ntl. Aufnahmen des Psalms behandelt Oeming 2000: 62.

gefügt wird. Weggelassen wird außer dem Beginn faktisch alles: die Konstatierung der Zeugung dieses Sohnes in V.7, die Übereignung der ganzen Welt an diesen Sohn in V.8 und die damit einhergehende Macht, die sich auflehnenen Herrscher und Mächte dieser Welt auch mit Gewalt zu bändigen (V.9).

3.1.2 „Nimm deinen Sohn, den geliebten“: Gen 22,2(12.16) LXX

Hinzugefügt wird als erstes „der geliebte“. Durch die betonte Nachstellung schwankt dieses Wort zwischen Attribut und Apposition. Zugleich erinnert diese Nachstellung bibelfeste Leserinnen und Leser an Gen 22, wo Gott dreimal zu Abraham spricht, einmal direkt und zweimal durch seinen Boten. In jeder dieser Reden kommt in der LXX-Fassung das nachgestellte Attribut „der geliebte“ einmal vor. Mit dem „geliebten“ ist immer Isaak gemeint, der einzige Abraham noch verbliebene Sohn. In der ersten Gottesrede in V.2 beauftragt Gott Abraham, ihm diesen Sohn im Land Morija zum Brandopfer darzubringen. Abraham tut, was Gott ihm aufträgt, doch in letzter Minute, als er schon das Messer in der Hand hält, um Isaak zu töten, ertönt vom Himmel her eine Stimme, die ihn an der Opferung hindert (Vv.11-12). Ein zweites Mal ertönt diese Stimme dann in den Vv.16-18. Hier kündigt sie Abraham auf Grund seines Gehorsams Gott gegenüber universalen Segen und eine zahlreiche Nachkommenschaft an. Beide Male betont die Himmelsstimme, dass Abraham seinen Sohn Isaak, den geliebten, Gott nicht vorenthalten hat.²⁶ Diese Himmelsstimme ist eine weitere Gemeinsamkeit zwischen Mk 1,11 und Gen 22, da sie es ja ist, die in beiden Fällen die Worte vom geliebten Sohn ausspricht.

In der Exegese besteht jedoch einige Skepsis gegenüber einer zu starken Bezugnahme auf Gen 22, da die Unterschiede zwischen beiden Texten größer sind, als die Gemeinsamkeiten. Immerhin geht es um Abrahams Sohn, nicht um Gottes Sohn, und mit Ausnahme von V.2 ist die Himmelsstimme deutlich als Stimme eines Gottesboten gekennzeichnet. Auch scheint Isaak überhaupt nicht selbständig zu agieren. Er weiß gar nicht, was ihm geschieht, und wäre beinahe das unglückliche und passive Opfer seines gehorsamen Vaters geworden. Schließlich wird Isaak vor dem Tod errettet, während Jesus ein solches „Glück“ nicht hatte. Trotz dieser berechtigten Einwände spricht einiges dafür, dass mit dem nachgestellten Attribut „der geliebte“ tatsächlich sein Kontext in Gen 22 aufgerufen werden sollte. Dieser Kontext ist, wie wir gesehen haben, gänzlich anders bzw. geradezu das Gegenteil zum hoheitlichen, triumphierenden Sohn Gottes aus Ps 2,7. Neben den Sohn Gottes als Herrscher tritt der Sohn Gottes als Opfer. Da wir davon ausgehen können, dass die meisten Leser des Mkev wussten, dass Jesus einen elenden und gewaltsamen Tod am Kreuz gestorben ist, hat das nachgestellte „der geliebte“ die Funktion genau daran zu erinnern. Jesus von Nazaret ist

²⁶ Im hebräischen Text lesen wir statt des nachgestellten „der geliebte“ zwar ein gleichfalls nachgestelltes „der einzige“, doch durch V.2 schwingt auch hier die Liebe deutlich mit: „Gott sprach: Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebst, Isaak ...“

nicht einfachhin identisch mit dem Sohn Gottes aus Ps 2,7. Die Bezüge zu Gen 22 brechen das hinter Ps 2,7 stehende Konzept einer herrscherlichen Gottessohnschaft auf, indem sie auf das tatsächliche irdische Ende Jesu verweisen.²⁷ Möglicherweise spielt hier auch schon die Einsicht eine Rolle, dass der gewaltsame Tod Jesu von Gott gewollt war, so wie zumindest die Bindung Isaaks gewollt war.

3.1.3 „An ihm habe ich (Wohl)gefallen“: Jes 42,1 und die Gottesknechtslieder

Die gegenüber dem ersten Teil der Proklamation kritische Linie setzt der dritte Teil der Proklamation mit dem Zitat aus Jes 42,1 fort. Mit Jes 42,1 beginnt das erste Gottesknechtslied (42,1-9). Dieser Gottesknecht bringt den Völkern das Recht. Er zerbricht das geknickte Rohr nicht und den glimmenden Docht löscht er nicht aus (V.3). Er wird das Licht der Völker sein, um blinde Augen zu öffnen und Gefangene zu befreien (Vv.6-7). Anders jedoch als Isaak in Gen 22, den wir als passives Opfer kennen gelernt haben, erhält der Gottesknecht wie der Gesalbte in Ps 2 von Gott die Macht zum universalen Handeln und zur Durchsetzung einer gerechten Gesellschaftsordnung – Gott legt ja seinen Geist auf ihn (42,1). Unter dem Aspekt der aktiven Gestaltung der Welt hat der Gottesknecht daher größere Ähnlichkeiten mit Ps 2 als mit Gen 22.²⁸ Es gibt allerdings zwei bedeutende Unterschiede zu Ps 2: a) die gerechte Gesellschaftsordnung im ersten Gottesknechtslied ist inhaltlich viel eindeutiger qualifiziert als in Ps 2. In ihr kommen Recht, Gerechtigkeit und Freiheit selbstverständlich allen Menschen und allen Völkern zu; b) anders als in Ps 2 setzt der Gottesknecht diese Gesellschaftsordnung nicht mit Gewalt durch, sondern ohne Geschrei und ohne Lärm (42,2), den typischen Begleiterscheinungen eines Kriegsheeres. Das hängt damit zusammen, dass nicht Könige und Herrscher dieser Welt die ersten Adressaten seines Handelns sind, sondern die Schwachen, Gefallenen und Unsicheren (42,3). Sie aufzurichten, sie zu ermutigen und sie zu befreien aus unverschuldeter wie verschuldeter Knechtschaft ist seine Aufgabe. An diesem demütigen, gleichzeitig aber kraftvoll und beharrlich sich für alle Schwachen einsetzenden Knecht hat Gott sein Gefallen. An dieser Stelle wird dann auch deutlich, warum

²⁷ In diesem Zusammenhang sei auch auf die jüdische Interpretation von Gen 22 hingewiesen. Danach hat Isaak in sein Sterben eingewilligt, seine freiwillige Lebenshingabe trägt sühnenden Charakter (Klauck, 1997: 53).

²⁸ Es gibt auch noch eine weitere Ähnlichkeit zu Ps 2, wenn wir nicht den hebräischen Text der Gottesknechtslieder, sondern die griechische Übersetzung, die LXX, zugrunde legen. Dort nämlich wird das hebr. „ebed“ (Knecht) mit dem griech. „pais“ übersetzt. „pais“ bedeutet im Griechischen eben nicht nur Knecht, sondern auch „Kind, Sohn“. Im jüngsten Buch des Ersten Testaments, dem Buch der Weisheit (zw. 50 v. und 50 n. Chr. entstanden), wird in Kap. 2 ebenfalls auf den jesajanischen Gottesknecht angespielt. Dort wird der Gerechte mit dem Gottesknecht verglichen, dabei wird über diesen Gerechten einmal als „pais“, einmal als „Sohn“ gesprochen, während Gott als sein Vater bezeichnet wird.

der Erzähler aus Ps 2 die Gottesrede nur sehr verkürzt zitiert, also ohne die Vv.8-9, (s.o.) und stattdessen Jes 42,1 als Text einsetzt.²⁹

Was für einen Sinn hat die Aufnahme dieses Zitats aus Jes 42,1 für die Deutung Jesu in Mk 1,11? Zunächst erhält Jesus von Nazaret in den Augen der Leserinnen und Leser des Mkev durch die Himmelsstimme Vollmacht und Auftrag so zu handeln, wie der Gottesknecht in Jes 42,1-9. Legitimiert und wohl auch gleichzeitig gestärkt wird er, wie der Gottesknecht, durch das Herabkommen des göttlichen Geistes auf ihn (Mk 1,10). Gottessohn ist er jedoch nur, insofern er sich wie der Gottesknecht machtvoll und beharrlich für die Gefallenen und Schwachen, die Gefangenen und Kranken einsetzt, oder anders: seine Gottessohnschaft zeichnet sich durch diesen Einsatz aus. Der Blick des Lesers soll weggelenkt werden von einem triumphalistischen, herrscherlichen Sohn-Gottesverständnis hin zu einem Verständnis, in dem der Dienst an den Menschen, besonders an denen, die eine Zuwendung besonders brauchen, im Zentrum steht.

Doch der Erzähler will mit dem Zitat von Jes 42,1 nicht nur den unmittelbaren Kontext aufrufen, also das erste Gottesknechtlied (Jes 42,1-9), sondern den gesamten Gottesknechtskomplex im Jesajabuch. Das heißt, mit dem Hinweis auf das erste Gottesknechtlied verweist das Markusevangelium auch auf die drei weiteren Gottesknechtlieder, vor allem auf das vierte und letzte Lied (Jes 52,13-53,12). In diesem Text wird der Gottesknecht als ein Mensch beschrieben, der wegen unserer Verbrechen durchbohrt und wegen unserer Sünden zermalmt wurde. Er wurde bei den Verbrechern begraben, obwohl er kein Unrecht getan hatte. Doch Gott hatte Gefallen an ihm, und er rettete den, der sein Leben als Sühnopfer hingab. Dafür, dass Markus seine Leserinnen und Leser auch auf diesen Text hinweisen will, spricht dreierlei:

1) Das (Wohl)Gefallen aus Jes 42,1 wird nur hier in den vier Gottesknechtliedern wieder aufgenommen, und das gleich zweimal, einmal mit negativer und einmal mit positiver Intention. Die Sprecher des Textes sagen: „wir fanden kein Gefallen an ihm, da er keine schöne und edle Gestalt hatte, dass wir ihn anschauen mochten“ (53,2), doch im Unterschied zu den Menschen „fand Gott Gefallen an seinem Zerschlagenen“, und dieses Gefallen führt dazu, dass er aus dem Tod gerettet wird (53,10).

2) Ohne die Absicht des Erzählers, mit dem Zitat von 42,1 auf den gesamten Gottesknechtskomplex aufmerksam zu machen, hängt die Aufnahme von Gen 22 im zweiten Teil des Mischzitats in der Luft. Diese Aufnahme spielt in erster Linie auf den gewaltsamen Tod des Gottessohnes an, wie wir gesehen haben, doch wird nicht deutlich, womit dieser gewaltsame Tod zusammenhängt. Jes 42,1 und sein unmittelbarer Kontext geben zwar einen Hinweis, doch ist dieser Hinweis überzeugender, wenn das gesamte Schicksal des Gottesknechtes in den

²⁹ Ps 2,7c: „Heute habe ich dich gezeugt.“ wird nicht wegen der Zeugungsterminologie weggelassen (vgl. Hebr 1,5; 5,5), sondern weil es von der Intention der Himmelsstimme ablenken würde. Dass Jesus in einer besonderen Weise Sohn Gottes ist, zeigt sich nicht daran, ob er gezeugt oder nicht gezeugt ist, sondern daran, dass er bereit ist für seine Sendung auch den Tod auf sich zu nehmen.

Blick kommt. Das gewaltsame Ende des Gottesknechtes in Jes 53 kann danach als Konsequenz seines befreienden, wohltuenden Handelns angesehen werden. Anders als Isaak wird der Gottesknecht nicht vor dem Tod, sondern durch seinen gewaltsamen Tod hindurch von Gott gerettet.

3) das durchgehende Verständnis von Jesus als dem leidenden Menschensohn vor allem im zweiten Teil des Evangeliums bestätigt das eben vorgestellte Verständnis der Rede der Himmelsstimme in Mk 1,11. Jesus von Nazaret kann nur angemessen in seiner Messianität und Gottessohnschaft verstanden werden, wenn er als einer erkannt wird, der für seine Überzeugung und durch seinen Einsatz für eine gerechte und menschliche Gesellschaftsordnung (biblisch: für die Herrschaft Gottes) einen schmachvollen und gewaltsamen Tod auf sich nimmt. Der erste Mensch, der Jesus im Mkev als Sohn Gottes bekennt und ihn in angemessener Weise, d.h. ohne Verkürzung auf ein triumphalistisches Verständnis, auch erst jetzt als solchen bekennen kann, ist der römische Hauptmann unter dem Kreuz (15,39): „Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn.“³⁰

3.2 Die Vision: Aufreißen des Himmels und Herabsteigen des Geistes (Mk 1,10)

3.2.1 Das Aufreißen des Himmels

Nach 1,10 sieht Jesus, wie sich der Himmel öffnet. Wörtlich heißt es: „er sah, wie der Himmel aufriss bzw. sich spaltete“. In Verbindung mit der Herabkunft von Gegenständen und Personen, mit dem Hören von Stimmen und dem Sehen von wunderbaren Dingen, weist die Öffnung des Himmels auf Offenbarungsgeschehen hin. In prophetischer und apokalyptischer Literatur sind das Begleitscheinungen von Epiphanien und Theophanien (z.B. Jes 63,19; Ez 1,1; 3 Makk 6,18; JosAs 14,2; Offb 4,1; 11,19; 19,11), die in der Regel einzelnen Menschen widerfahren.

Die Öffnung des Himmels in Mk 1,10 könnte allerdings auch noch eine spezifischere Bedeutung erhalten, wenn wir das ungewöhnliche Verb „aufreißen, sich spalten“ stärker beachten. In der Bibel wird die Öffnung des Himmels nur noch an einer Stelle³¹ mit diesem Verb beschrieben, in Jes 63,19b: „Reiß doch den Himmel auf, und komm herab, so dass die Berge zittern vor dir.“ Hier geht es nicht um eine Offenbarung Gottes, eine Theophanie, die gerade geschieht, sondern um das Herbeifließen einer solchen Offenbarung. Es geht auch nicht um die Offenbarung Gottes einem einzelnen gegenüber, sondern um eine Offenbarung, die dem ganzen Volk zuteil wird. Anders formuliert: Normalerweise ist der

³⁰ Einen vierten Grund möchte ich nur erwähnen. Er hängt mit der sich ebenfalls am Gottesknecht orientierenden Gestalt des Gerechten in Weish 2,12-24 zusammen (vgl. Anm. 28). Auch hier spielt der gewaltsame Tod des Gerechten eine bedeutende Rolle.

³¹ Selbst die beiden Parallelstellen zur Taufperikope des Mkev im NT, Mt 3,13-17 und Lk 3,21-22, benutzen dieses Verb nicht und gebrauchen stattdessen das übliche „sich öffnen“.

Himmel geschlossen, Gotteswelt und Menschenwelt sind getrennt. Besonders schmerzlich zeigt das der Kontext von Jes 63,19b. Das Volk Israel fühlt sich von seinem Gott verlassen. In verzweifelten, ergreifenden Worten klagt es diesen Gott an und appelliert an sein Mitleid und Erbarmen, seine Vaterschaft (Jes 63,7[15]-64,11)³². Unmittelbar vor V.19b, in V.19a heißt es: „Uns geht es, als wärest du nie unser Herrscher gewesen, als wären wir nicht nach deinem Namen benannt.“ Die ersehnte Offenbarung, am Aufreißen des Himmels erkennbar, soll nun diese schmerzliche Trennung aufheben.

Lesen wir die Himmelsöffnung in Mk 1,10 auf diesem Hintergrund könnte die Assoziation sein: Jetzt ist die vom Volk in Jes 63,19b herbeigesehnte Zeit gekommen, in der die Trennung zwischen Gott und seinem Volk beseitigt ist. Für Jesus ist diese Trennung schon jetzt aufgehoben, mit ihm beginnt die Heilszeit, die in seiner Verkündigung Reich Gottes heißt. Ein solches Verständnis der Himmelsspaltung könnte der Schluss des Mkev bestätigen. Unmittelbar nachdem der Erzähler von Jesu Tod berichtet hat (Mk 15,37), folgt in 15,38 der Satz: „Da riss der Vorhang des Tempels in zwei Teile auf, von oben bis unten.“ Mit dem Vorhang ist der Vorhang gemeint, der vor dem Allerheiligsten hing, dem Teil des Tempels, den nur der Hohepriester einmal im Jahr am Versöhnungstag betreten durfte. Allen anderen war der Zugang zu diesem hochheiligen Ort verwehrt. Auch hier symbolisiert der Vorhang die Trennung zwischen Gott und Volk. Zerreißt der Vorhang, ist diese Trennung aufgehoben. Das ist nach Markus endgültig mit Jesu Tod der Fall.³³

3.2.2 Das Herabsteigen des Geistes wie eine Taube

Die Herabkunft des Geistes auf von Gott auserwählte Menschen ist ein häufiges Motiv in der Bibel. Besonders im Jesajabuch, auf das sich der Erzähler Markus bevorzugt bezieht,³⁴ spielt es eine bedeutende Rolle. Neben Jes 42,1 (s.o.) sind hier auch Jes 11,2 und 61,1 zu erwähnen, in 44,3 wird der Geist (hebr. weiblich = ruach) sogar über das ganze Volk ausgegossen. Mit dem Herabkommen des Gottesgeistes ist in den genannten Texten wie in Mk 1,10 immer ein bestimmter Auftrag, eine bestimmte Sendung verbunden, zu der der Geist die Fähigkeit verleiht.

Gegenüber dem Motiv der Herabkunft des Geistes singulär ist jedoch die Verbindung von Geist und Taube, so dass eine Beschränkung auf innerbiblische Intertextualität nicht weiter führt. Genau dabei bleiben die meisten Ausleger aber stehen, so dass ihre Überlegungen zur Herkunft dieser Verbindung nur wenig überzeugen. Richtig ist zunächst der Hinweis, dass der Geist nicht als eine Taube auf Jesus herabstieg, sondern wie eine Taube. Dabei wird immer wieder betont, dass nicht die Gestalt, sondern die Art und Weise der Herabkunft mit der

³² Zur Auslegung (vgl. Höffken, 1998: 231-236)

³³ Das Zerreißen des Vorhangs spielt auch auf die Deutung des Todes Jesu als einen Versöhnung schaffenden Akt an.

³⁴ Vgl. Klauck (1997: 81f)

einer Taube verglichen wird.³⁵ Doch wirklich weiter führt auch diese Überlegung nicht.

Eine interessante und m.M. nach überzeugende Lösung hat Silvia Schroer schon 1986 vorgetragen.³⁶ In einem Artikel von 2001 führt sie diese Lösung weiter.³⁷ Nach Schroer hat die Taube im Alten Orient und auch in Israel symbolisch in erster Linie Botinnenfunktion.³⁸ Diese Funktion hat schon sehr früh zur Verbindung mit der Liebesgöttin geführt. Seit dem 3. Jt. v.Chr. ist sie mit Ausnahme Ägyptens im gesamten AO bis nach Griechenland und Rom wichtigstes Begleitier der Liebesgöttin (Ishtar, Astarte, Aphrodite, Venus). Der Grund liegt wahrscheinlich im Paarungsverhalten, der langen Paarungszeit sowie dem Turteln und Schnäbeln der Tauben, das schon in der Antike als Küssen gedeutet wird. Auf verschiedenen Darstellungen schickt die Liebesgöttin eine oder mehrere Tauben aus, um ihrem Partner ihre Liebe mitzuteilen. Losgelöst von der Göttin kann die Taube auch deren Anwesenheit repräsentieren.³⁹

Eine Übertragung dieser Taubensymbolik auf unsere Taufperikope scheint auf den ersten Blick gewagt, hat jedoch auf dem zweiten Blick einiges für sich. Gott sendet seinen Geist als Bote seiner Liebe, mehr noch: der Geist Gottes repräsentiert die Liebe Gottes zu Jesus. Auf wen der Geist herabkommt, auf den kommt die Liebe Gottes herab und bleibt auf ihm. Bestätigt wird diese besondere Liebesbeziehung von Gott zu Jesus durch die Himmelsstimme, die ja Jesus gerade als besonders geliebten Sohn proklamiert. Die Taube in der Taufperikope kann mit Hilfe altorientalischer und antiker Bildsymbolik als Zeichen und Botin der besonderen Liebe Gottes zu Jesus interpretiert werden. Dass der Gott Israels dabei nicht in der Gefahr steht auf eine Liebesgöttin reduziert zu werden, zeigt sowohl die Sohnesanrede als auch die mit der gesamten Proklamation verbundenen biblischen Texte.

In Bezug auf die Taubensymbolik greift das auf die Beziehung zweier geschlossener Zeichensysteme begrenzte Intertextualitätsverständnis nicht mehr. Hier hilft nur eine Ausweitung auf die antike Kultur als „allgemeinem Text“ (Julia Kristeva), dem Text hinter dem umgrenzten Text Mkev bzw. hinter dem schon entgrenzteren Text biblischer Tradition.

3.3 Fazit

³⁵ Limbeck (1984); Klauck, (1997: 63)

³⁶ Schroer (1996: 144-175)

³⁷ Schroer (2001: 787-790)

³⁸ Als Botenvogel wird die Taube u.a. in der Sintfluterzählung dargestellt (Gen 8,8ff das 3malige Ausschicken der Taube).

³⁹ Eine Aufnahme dieser Liebesbotinnenfunktion findet sich auch bei Philo von Alexandrien (vgl. Anm. 1), der die Taube in Gen 15,9 mit der Weisheit Gottes vergleicht, die wiederum als Personifikation in biblischen und frühjüdischen Texten Attribute und Funktionen altorientalischer Göttinnen auf sich gezogen hat.

Die dreiteilige Proklamation Jesu zum Sohn Gottes durch die Himmelsstimme ruft durch die Zitation verschiedener Texte und deren Kontexte sich interpretierende und korrigierende Vorstellungen zur Gottessohnschaft Jesu auf. In verdichteter Weise nimmt diese Stelle am Anfang des Evangeliums schon die gesamte Christologie des Markusevangeliums vorweg, bzw. weist auf sie voraus. Wer diese Proklamation zu entschlüsseln versteht, müsste schon hier das Wesen der Gottessohnschaft Jesu erkennen können: seine Hoheit und seine Macht erweisen sich anfangshaft in seiner vollmächtigen Verkündigung und in seinen Machttaten, aber diese Verkündigung und diese Machttaten stehen nicht für sich selbst, sondern dienen den Menschen, vor allem den Schwachen, Kranken, Ausgegrenzten. Dieser konsequente Dienst am Menschen zusammen mit einer radikalen provozierenden Verkündigung führt schließlich zum unverdienten Verbrechertod. Doch Gott errettet ihn aus dem Tod, so wie er den Gottesknecht aus dem Tod errettet hat. In beiden Fällen wird dieser Tod darüber hinaus auch noch als Sühnetod gedeutet.

Die Vision Jesu mit dem Herabsteigen des Geistes auf ihn in V.10 fügt sich gut in das obige Verständnis der dreiteiligen Proklamation Jesu ein. Insbesondere die ungewöhnliche Formulierung vom aufreißenden Himmel weist auf dem Hintergrund alttestamentlichen Offenbarungsgeschehens auf Jesus als denjenigen hin, der durch sein Leben und sein Sterben die Trennung zwischen Himmel und Erde, Gott und Mensch für alle aufhebt. Dass auch hier schon der Tod des Offenbarungsträgers im Blick ist, zeigt die Mk 1,10 entsprechende Stelle in 15,38, das Zerreißen des Vorhangs im Tempel, die unmittelbar nach dem Sterben Jesu und vor dem Bekenntnis des heidnischen Hauptmanns platziert ist. Etwas schwieriger in den Kontext des sich allmählich entfaltenden richtigen Verständnisses der Gottessohnschaft Jesu einzuordnen, ist einzig die Taubensymbolik.

„Der Eingang des Evangeliums bietet somit eine hintergründige Ankündigung dessen, wovon das ganze Buch erzählen soll.“ Was Hubertus Halbfas⁴⁰ hier auf den gesamten Markusprolog bezieht, verdichtet sich noch einmal in der Himmelsstimme der Taufperikope. Allerdings muss ich als Leserin und Leser die Zitate und die mit ihnen aufgerufenen Kontexte erkennen und entschlüsseln können. Hier beginnt das Problem heutiger Leserinnen und Leser, deren Bibelkenntnis in der Regel eher defizitär ist.

4. Überlegungen zur didaktischen Umsetzung des Intertextualitätskonzepts in Mk 1,9-11

4.1 Einige grundsätzliche Vorüberlegungen

Die Leser des Mkev hatten noch eine umfassende Kenntnis der heiligen Schriften, besonders der Texte, auf deren Hintergrund das Geschick Jesu, seine Ver-

⁴⁰ Die Bibel (2001: 366)

kündigung, sein Handeln, sein Tod und seine Auferstehung nicht als Scheitern, sondern als von Gott gewollt gedeutet werden konnte und Jesus selbst als der Erwählte Gottes. Diese Kenntnis hatten sowohl Judenchristen wie Heidenchristen, da vor der Existenz der Evangelien die einzige heilige Schrift der Christen die hebräische Bibel bzw. ihre griechische Übersetzung war. Im Laufe der Jahrhunderte verlor jedoch die hebräische Bibel für die Christen immer mehr an Bedeutung und wurde zum Alten Testament. Entsprechend nahm die Kenntnis dieser Schriften ab.⁴¹

Heutige Schüler in Westeuropa haben darüber hinaus noch ein anderes Problem. Aufgrund fortschreitender Säkularisierung der gesamten Gesellschaft sind bei vielen selbst die eingeschränkten Bibelkenntnisse der Eltern- bzw. Großeltern-generation verschwunden. Biblische Texte werden heute nur noch über die Schule und zu einem geringen Teil über die Kirche vermittelt. Im Alltag scheinen sie kaum eine Relevanz zu haben. Das gilt auch für die meisten Texte des Neuen Testaments. Hinzu kommt, dass die Sprache oft schwer verständlich ist, die Lebens- und Denkwelt fremd. Andererseits ist das Fremde auch anziehend, anregend und herausfordernd. Diese Anziehungskraft des Fremden könnte bei der intertextuellen Erschließung von Mk 1,9-11 als Ausgangspunkt dienen.

Vom thematischen Anspruch her – die frühchristliche Deutung des Menschen Jesus von Nazaret – und aufgrund der textorientierten Zugangsweise zum Thema eignet sich die intertextuelle Erschließung von Mk 1,9-11 am ehesten für die 9./10. Klasse Realschule. Um eine Fixierung auf der historischen Ebene zu vermeiden sollte die Frage nach dem historischen Jesus schon diskutiert worden sein, ebenso sollte bekannt sein, dass die Evangelien Glaubenszeugnisse und keine reinen historischen Berichte sein wollen.

4.2 Ein konkreter Vorschlag: ein Drehbuch schreiben zu Mk 1,1-15

Als Rahmen, in dem die Taufperikope und ihre Christologie sinnvoll intertextuell erschlossen werden könnte, bietet sich eine Beschäftigung mit der Christologie des Markusevangeliums an, also speziell mit der Frage: Wer ist Jesus von Nazaret in diesem Evangelium? Eine bloße Lektüre des Evangeliums scheint mir allerdings weniger motivierend und führt oft zu einer eher oberflächlichen Textrezeption. Spannend wäre es das Evangelium zu lesen, mit dem Ziel, es zu verfilmen oder zumindest ein Drehbuch für einen Film zu schreiben. Eine solche Herangehensweise fördert nicht nur das genaue Lesen, sondern auch die inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Text. Da es im Film ja immer auch um Reduktion geht, muss ich mich z.B. entscheiden, was wichtig und wesentlich ist und was eher marginal, also weggelassen werden kann. Besonders wichtig sind Anfang und Schluss, deren Funktion den Schülern bewusst sein sollte. In der

⁴¹ Es gab immer auch Gegenbewegungen. So hat u.a. die Reformation durch die Aufwertung der biblischen Schriften gegenüber Tradition und Lehramt wieder zu einer breiteren Schriftkenntnis beigetragen.

schulischen Realität ist ein solches Vorhaben allerdings nur innerhalb eines Projekts durchzuführen.

Die intertextuelle Erschließung der Taufperikope als Teil des Prologs steht am Anfang der Beschäftigung mit dem Evangelium, da sie ja als Lese- und Verstehenshilfe für die Christologie des Evangeliums erkannt werden soll. Mit der Übertragung des im Prolog erzählten Geschehens in ein Drehbuch für eine Filmszene durch die Schüler beginnt das Projekt. Schwierigkeiten in der Darstellung werden dabei weniger die erzählten Ereignisse bereiten,⁴² als die Integration der beiden Stimmen aus dem „Off“, der Stimme, die in Mk 1,2-3 spricht, und der Himmelsstimme in der Taufperikope. Hier muss diskutiert werden, wem jeweils die Stimme gehört, und zu wem sie spricht. Für Mk 1,10f ist interessant, ob die Schüler bemerken, dass das Aufreißen des Himmels, das Herabsteigen der Taube und das Hören der Stimme nur für Jesus selbst sichtbar und hörbar ist, oder ob sie sich mit einem oberflächlichen Realismus begnügen. Auf jeden Fall bieten diese Stellen entsprechenden Stoff zu Diskussion und inhaltlicher Auseinandersetzung. Bei der Frage nach der Bedeutung dessen, was die Himmelsstimme sagt, sollte das Drehbuchschreiben ausgesetzt werden und die ihr zugrunde liegenden Hypotexte gelesen werden.

Beim konkreten Vorgehen ist zu überlegen, ob alle drei zitierten ersttestamentlichen Texte gelesen und interpretiert werden sollen. Probleme könnte es mit Gen 22 geben, einem theologisch äußerst schwierigen Text. Die Auseinandersetzung mit diesem Text könnte vom Ziel der Unterrichtseinheit sehr stark wegführen. Eventuell reicht es, wenn bei der Übertragung der Ergebnisse der etl Bezugstexte auf Mk 1,11 ein Hinweis auf Gen 22 gegeben wird.

Zu beginnen wäre in der Reihenfolge des Mischzitats mit dem Lesen und Verstehen von Ps 2. Darüber hinaus bietet sich der Beginn der Einheit mit diesem Psalm auch deshalb an, weil das Fremde in ihm besonders stark ist. Es folgt das Lesen und Verstehen von Jes 42,1-6. Beide Texte sollten in einem ersten Schritt durch genaue Fragen zu den Personen, ihren (Sprech)Handlungen und ihren Beziehungen untereinander erschlossen werden (dazu gehört auch die Frage nach dem Sprecher des Gesamttextes). In einem zweiten Schritt kommen Hintergrundinformationen zur Entstehung des Textes von Seiten des Lehrers hinzu. Für Jes 42,1-6 bedeutet das auch, seine Zugehörigkeit zu den vier Gottesknechtsliedern zu thematisieren und einen Schwerpunkt auf das letzte Gottesknechtslied zu legen. Die Titel „Gesalbter / Messias“ und „Gottesknecht“ müssen verstanden worden sein. In einem dritten Schritt verknüpfen die Schüler beide Texte, insbesondere die beiden Hauptfiguren der Texte, Gesalbter und Got-

⁴² So oder ähnlich könnte eine filmische Umsetzung des Prologs bis zur Taufperikope aussehen: Die Kamera schwenkt vom Himmel oder einem übergeordneten Punkt auf die Erde, Zoom auf Palästina zur Zeit der römischen Besatzung – Wüste Juda (Peräa) – Jordan – Taufstelle mit Johannes dem Täufer – 1. Kameraschwenk: von Süden (Juda und Jerusalem) strömen Menschenmassen an die Taufstelle; 2. Kameraschwenk: von Norden (Galiläa) kommt ein einzelner Mann zur Taufstelle; auf diesem Mann, Jesus von Nazaret, bleibt die Kamera ruhen und geht mit ihm bis zum Jordan und zur Taufe durch Johannes.

tesknecht, miteinander. Wichtige Aspekte der beiden Figuren wie Aufgaben / Tätigkeiten, Verhältnis zu Gott, Verhältnis zu den Menschen, ihr Ende bzw. ihr Tod werden übersichtlich in eine Tabelle eingetragen. Daraus sollte sich ein Gespräch über die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede dieser Figuren entwickeln.

Nach Abschluss dieser Einheit lenkt der Lehrer den Blick wieder zurück zur Taufperikope bzw. zur Himmelsstimme. Durch Visualisierung der drei Texte auf Plakaten, Tafel oder Folie werden die eindeutigen Bezüge (Zitate) markiert und es schließt sich eine Diskussion darüber an, was das Zitieren von Textabschnitten aus den beiden etl Texten für eine Bedeutung haben könnte. Nach dieser ersten Runde erhalten die Schüler den Auftrag, das in der Tabelle zu den Hauptfiguren in Ps 2 und Jes 42,1-6 Eingetragene in einer dritten Spalte auf Jesus zu übertragen. Die Leitfrage könnte lauten: Was wird durch den Bezug auf diese Figuren über Jesus von Nazaret ausgesagt? Eine weitere Frage könnte sein: Warum werden zwei Texte aus dem Ersten Testament zitiert? Warum reicht einer nicht aus? Im anschließenden Gespräch könnte schon auf die Leserlenkung des Evangelisten hingewiesen werden.

Nach dieser Einheit kehren die Schüler zurück zum Drehbuch. Sie erhalten dabei den Auftrag, die Taufszene mit der Himmelsstimme unter Berücksichtigung der gewonnenen Einsichten noch einmal neu zu schreiben.

Am Schluss des Gesamtprojekts könnte noch einmal ein Blick auf den Prolog und die sich darin zeigende Leserlenkung geworfen werden. Die Schüler sollten Abschnitte im Mkev nennen können, die die Hinweise der Himmelsstimme über das wahre Wesen der Messianität Jesu bestätigen.

Literaturverzeichnis

- Aichele, G. et al. (Hg.). (1995). *Intertextuality and the bible*, Atlanta, Ga.
- Alkier, S. & Hays, R. B. (Hg.). (2005), *Die Bibel im Dialog der Schriften. Konzepte intertextueller Bibellektüre*, Tübingen.
- Alkier, S. (2003). Intertextualität – Annäherungen an ein texttheoretisches Paradigma. In: Sängler, D. (Hg.), *Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110*, Biblisch-Theologische Studien 55, Neukirchen-Vluyn, 1-26.
- Die Bibel* (2001). Erschlossen und kommentiert von Hubertus Halbfas, Düsseldorf.
- Draisma, S. (Hg.). (1989). *Intertextuality in biblical writings*. Essays in honour of Bas van Iersel, Kampen.
- Ebner, M. (2004). *Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge*, 2. durchgesehene Aufl. Stuttgart.
- Eckey, W. (1998). *Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu*, Neukirchen-Vluyn.

- Gnilka, J. (1978). *Das Evangelium nach Markus, Band 1. Mk 1,1 - 8,26*, (EKK 2,1), Zürich u.a.
- Heinemann, W. (1992). Zur Eingrenzung des Intertextualitätsbegriffs aus text-linguistischer Perspektive, in: Klein, J. / Fix, U. (Hrsg.). *Textbeziehungen. Linguistische und literaturwissenschaftliche Beiträge zur Intertextualität*, Tübingen: 21-37.
- Helbig, J. (1996). *Intertextualität und Markierung. Untersuchungen zur Systematik und Funktion der Signalisierung von Intertextualität*, (Beiträge zur neueren Literaturgeschichte 3, 141), Heidelberg.
- Höffken, P. (1998). *Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66*, (NSK.AT 18,2), Stuttgart.
- Klauck, H.-J. (1997). *Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog*, (Biblich-Theologische Studien 32), Neukirchen-Vluyn.
- Limbeck, M. (1984). *Markus-Evangelium*, (SKK N.F. 2), Stuttgart.
- Lührmann, D. (1987). *Das Markusevangelium*, (HNT 3), Tübingen.
- Maier, J. (1995-1996). *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*, 3 Bde, München.
- Marguerat, D. & Curtis, A. (Hg.). (2000). *Intertextualités. La Bible en échos*, Genf.
- Oeming, M. (2000). *Das Buch der Psalmen. Psalm 1-41*, (NSK.AT 13,1), Stuttgart.
- Runia, D. R. (2000). Philon von Alexandria. In: *Der neue Pauly Bd. 9*, Stuttgart: 850-856.
- Schroer, S. (2001). Taube. In: *Neues Bibellexikon Bd. III*, Düsseldorf: 787-790.
- Schroer, S. (1996). Der Geist, die Weisheit und die Taube. Feministische-kritische Exegese eines zweittestamentlichen Symbols auf dem Hintergrund seiner altorientalischen und hellenistisch-frühjüdischen Traditionsgeschichte (1986). In: dies., *Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften*, Grünewald: Mainz: 144-175.
- Theißen, G. & Merz, A. (2001). *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, 3. Aufl. Göttingen,
- Zenger, E. (1997). *Die Nacht wird leuchten wie der Tag. Psalmenauslegungen*, Freiburg i.Br. u.a.
- Zenger, E. (1998). Heilige Schrift der Juden und Christen. In: ders., et al., *Einführung in das Alte Testament*, 3., neu bearbeitete und erweiterte Aufl. Stuttgart u.a.
- Zumstein, J. (2004). Die Schriftrezeption in der Brotrede (Joh 6). In: Labahn, M. et al. (Hg.). *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*. FS J. Beutler, Paderborn u.a.: 123-139.

Abstract

Die im Prolog des Markusevangeliums erzählte Taufe Jesu durch Johannes und die anschließende Proklamation Jesu als Sohn Gottes durch eine Himmelsstimme verweist durch Zitation und Anspielung auf verschiedene alttestamentliche Texte und ihre Kontexte. Durch die Art ihrer Kombination legen sie schon am Beginn des Evangeliums eine bestimmte Interpretation der Gottessohnschaft Jesu nahe, die dann im Laufe des Evangeliums entfaltet wird. Das Be-

dürfnis, diese Zitate und Anspielungen zu entschlüsseln und ihre Bedeutung für das gesamte Evangelium zu erkennen, entwickelt sich - nicht nur bei Schülern - besonders dann, wenn die Vermittlung an Andere Ziel der Auseinandersetzung mit dem Text ist. Hier bietet sich im Rahmen eines Projektes das Verfilmen des Evangeliums an, wobei dem Anfang eines Filmes eine besondere Rolle zukommt analog zum Anfang des Markusevangeliums.