

# Jesus und die Davidsohnsfrage : zur Exegese von Markus 12, 35-37.

Autor(en): **Gagg, Robert Paul**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **7 (1951)**

Heft 1

PDF erstellt am: **26.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877481>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Jesus und die Davidssohnsfrage.

### Zur Exegese von Markus 12, 35—37.

Die Evangelienforschung der letzten Jahrzehnte hat uns gelehrt, daß wir die Berichte über Jesu irdisches Wirken nur aus der Situation der urchristlichen Gemeinde verstehen können. Damit rückten die Bedürfnisse und Zwecke der ersten Gemeinden als ein Hauptmotiv der Ueberlieferung in den Vordergrund, während das Bild des historischen Jesus entsprechend verschleiert schien. Das «Leben Jesu» mußte nun, wo es mit biographischem Interesse verfolgt worden war, den Charakter des Romanhaften erhalten aus dem einfachen Grunde, daß die Quellen über Jesus trotz scheinbarer Gegenbeteuerungen wie Luk. 1, 1—4 keine Biographie bieten wollten und nicht konnten. In der Tat bestand dazu in der Gemeinde kein Anlaß; diese lebte nicht von der Erinnerung, sondern kraft der Wirklichkeit des Pneumas. Die Worte des irdischen Jesus aber wurden nun so gehört, als würde sie der Erhöhte gesprochen haben. Diese Transposition gelang in vielen Fällen ohne Schwierigkeit, denn auch der irdische Jesus hatte ja nichts anderes verkündigt als das Eschaton (Mark. 1, 15). Kam es aber vor, daß das neue Verständnis des Kairos eine Uminterpretierung nach sich zog? Gewiß war das der Fall; man denke etwa an Joh. 2, 18—22 (das Wort vom Wiederaufbau des Tempels), wo vielleicht ein echtes Jesuswort nachklingt, vgl. Mark. 14, 58.<sup>1</sup> Oder es sei an die Interpretation des Jonazeichens bei Matthäus (12, 40) erinnert. Vielleicht gehört auch Joh. 21, 22 (das Wort des Auferstandenen an den geliebten Jünger) hierher.<sup>2</sup> Zu dieser Gruppe zählen wir nun auch Mark. 12, 35—37, womit behauptet sei, daß erstens in unserem Text ein echtes Jesuswort enthalten und daß dieses zweitens von der Tradition uminterpretiert worden ist.

Es ist selbstverständlich, daß solche zweischichtigen Texte der Exegese Schwierigkeiten bereiten, wovon gerade unser

<sup>1</sup> Vgl. dazu M. Goguel, *Das Leben Jesu*, 1934, S. 345 f.

<sup>2</sup> Die exegetischen Bemühungen um das Wort an den Lieblingsjünger, welche offensichtlich vom inzwischen eingetretenen Tod desselben beeinflusst sind, lassen möglicherweise auf eine anderslautende Verheißung des historischen Jesus schließen (etwa im Sinn von Mark. 9, 1 parr.).

Wort ein beredtes Zeugnis ablegt. Andererseits könnte es uns hier besonders gut gelingen, die Schicht der Gemeintheologie von echten Jesusworten abzuheben, natürlich nicht im Sinne einer Antithese, sondern als Hinweis auf den Jesus, der wirklich ein Mensch war « wie wir ». Dies möchte nun an Hand des Markustextes unter Einbeziehung der Seitenreferenten Matthäus und Lukas gezeigt werden.

1. *Sprachliches zu Mark. 12, 35—37.* Unser Text enthält ein einziges, aber entscheidendes sprachliches Problem: die Erklärung von πῶς (Vers 35) und πόθεν (Vers 37). Das Wort πῶς kann einerseits eine Untersuchung einleiten «zur Ermittlung dessen, wie etwas geworden»<sup>3</sup>; in unserem Falle wäre zu übersetzen: «Wie meinen es die Schriftgelehrten, wenn sie sagen . . . ?»<sup>4</sup> Das Folgende müßte dann aber erwartungsgemäß diese Meinung interpretieren. Bekanntlich ist das Gegenteil der Fall. An die Stelle der Schriftgelehrten — und zwar nicht im Sinne einer Erläuterung — tritt die Autorität Davids und stellt dem υἱός der Schriftgelehrten den Begriff κύριος entgegen. Das Dogma der Schriftgelehrten wird also nicht erklärt, sondern ein neuer, fremder Aspekt in die Diskussion gezogen. Da der πῶς-Satz also eine These aufgreift, die im folgenden stark modifiziert wird, ist es bedeutend wahrscheinlicher, daß in πῶς das Moment der Verwunderung und Befremdung liegt, was sprachlich genau so angeht. Unsere Stelle ist am natürlichsten zu lesen: «Wie können bloß die Schriftgelehrten sagen, daß . . . ?», denn nur so fügt sich das Folgende organisch an.<sup>5</sup>

Entscheidender ist das Verständnis von πόθεν. Wiederum könnten wir explikativ übersetzen: « . . . und woher kommt es, daß . . . ? »<sup>6</sup> Damit würde, wie z. B. G. Wohlenberg<sup>7</sup> und Th. Zahn<sup>8</sup> sagen, die Schlußfrage zu einer Rätselfrage, die zu

<sup>3</sup> So nach Walter Bauers Wörterbuch.

<sup>4</sup> Uebersetzung von A. E. J. Rawlinson, St. Mark, 1927, S. 173.

<sup>5</sup> Markus gebraucht in zwei von den sieben anderen Fällen, wo πῶς einen direkten Satz einleitet, das Wort in einer rhetorischen Frage, die eine Möglichkeit bezweifeln soll, nämlich 3, 23: πῶς δύναται σατανᾶς σατανᾶν ἐκβάλλειν; und 4, 13: οὐκ οἶδατε τὴν παραβολὴν ταύτην, καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνῶσεσθε;

<sup>6</sup> A. E. J. Rawlinson, op. cit.: «In what sense, then, is he his son?»

<sup>7</sup> G. Wohlenberg, Markus, 1910, S. 324.

<sup>8</sup> Th. Zahn, Matthäus, 1922, S. 647.

lösen Jesus dem Einzelnen überläßt. Jesus hätte dann einfach die Ratlosigkeit seiner Gegner bloßgestellt; so auch Fr. Hauck.<sup>9</sup> Damit aber wird der Schriftbeweis in Vers 36 seiner Durchschlagskraft völlig beraubt. Handelt es sich bei der Anfangsfrage (Vers 35) und Antwort (Verse 36 und 37 a) um die Darlegung von These und Gegenthese, so erscheint nun Vers 37 b nicht, wie zu erwarten, als ein Facit, sondern läßt die Frage geheimnisvoll offen. Ueberzeugender scheint mir deshalb, auch *πόθεν* als Ausdruck des Erstaunens und Befremdens zu übersetzen, zumal Matth. wie Luk. *πόθεν* durch *πώς* ersetzen. Diese Interpretation drängt sich um so mehr auf, als der *πόθεν*-Satz inhaltlich ganz einfach die Anfangsfrage der Gegner wiederholt. Was Jesus eingangs bezweifelt, stellt er nun nochmals und erst recht in Frage, nachdem er die Gegenthese angeführt hat. Wir übersetzen: «... und wie soll er dann sein Sohn sein?». <sup>10</sup> Wir haben es mit einer rhetorischen Frage zu tun, die eine verneinende Antwort bezweckt. Diese kann aber in unserem Falle nur heißen: der Christus ist *nicht* Davids Sohn. <sup>11</sup> Daß diese Erklärung die schlichteste und einfachste ist, wird kaum zu bestreiten sein. Mit Recht sagt aber C. G. Montefiore <sup>12</sup>: «The more clear the meaning, the stranger does it become.»

2. *Zur Echtheitsfrage.* Für den Gang unserer Untersuchung ist die Frage der Authentizität von Mark 12, 35—37 von Wichtigkeit. Wir beschränken uns auf das gesprochene Wort 35 b bis 37 b. Der Bericht 12, 35 a und 37 c entspricht dem Stil des Redaktors <sup>13</sup>, und die Abweichungen bei Matth., aber doch

<sup>9</sup> Fr. Hauck, Markus, Theol. Handkommentar, 1931, S. 149.

<sup>10</sup> Ebenso C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels*<sup>2</sup>, Bd. 2, 1927, S. 288: «How can the messiah be the son...». Auch dazu nennen wir einen Parallelfall bei Markus. An einer der drei *πόθεν*-Stellen (8, 4) heißt es: *πόθεν τούτους δυνήσεται τις ὡδε χορτάσαι ἄρτων ἐπ' ἐρήμιας*; Hier tritt das lokale Moment angesichts von 8, 3 völlig hinter dem dubitativen zurück.

<sup>11</sup> So haben nicht wenige interpretiert; wohl schon Barnabas (Ep. 12,10: *ἐπεὶ οὖν μέλλουσιν λέγειν ὅτι Χριστὸς υἱὸς Δαυὶδ ἐστίν, αὐτὸς προφητεύει ὁ Δαυὶδ ... εἶπεν Κύριος ...*), aber für uns wichtiger J. Wellhausen (Markus, 1903, S. 104), W. Wrede (Jesus als Davidssohn, Vorträge ... 1907, S. 147 ff.), J. Klausner (Jesus, 1930, S. 440), M. Goguel (op. cit., S. 155) u. a.

<sup>12</sup> C. G. Montefiore, op. cit., S. 288.

<sup>13</sup> M. Dibelius, *Formgeschichte*<sup>2</sup>, 1933, S. 260 f.; R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*<sup>2</sup>, 1931, S. 357.

auch bei Luk.<sup>14</sup> lassen sich leicht als Zusätze und Aenderungen zu Lasten der Evangelisten erklären, was wir hier im einzelnen nicht verfolgen können. Mehrere Exegeten haben nun aber auch das bloße Wort für eine Gemeindebildung erklärt, so W. Wrede, R. Bultmann und B. H. Branscomb.<sup>15</sup> Die angeführten Gründe vermögen jedoch keineswegs zu überzeugen. Zwar ist es befremdlich, daß über den Christus «abgehandelt wird wie über einen einfachen Lehrsatz»<sup>16</sup>, und auch die Tatsache gibt zu denken, daß Jesus die Initiative ausnahmsweise selber ergreift.<sup>17</sup> Wir werden beiden Bedenken Rechnung tragen.<sup>18</sup> Aber der Hinweis darauf, die messianische Auslegung von Ps. 110 könne zur Zeit Jesu kaum geläufig gewesen sein, scheint mir von (H. L. Strack-) P. Billerbeck<sup>19</sup> widerlegt worden zu sein. Und wenn Wrede nicht versteht, daß ein Herrenwort gegen die Davidsohnschaft des Messias die Urchristenheit kaum zu beeinflussen vermochte, so läßt sich noch viel weniger verstehen, warum die Gemeinde gegen die Davidsohnschaft opponieren sollte, wenn doch dazu von jüdischer Seite kein Anlaß gegeben wurde. Wrede führt zwar Antijudaisten an, die in der Gemeinde gegen die Davidsohn-

<sup>14</sup> Gegen Fr. Spitta, *Streitfragen*, 1907, S. 144 ff.

<sup>15</sup> W. Wrede, *op. cit.*, S. 171; R. Bultmann, *op. cit.*, S. 70. Sehr eingehend hat B. H. Branscomb die Unechtheit aus theologischen Gründen postuliert (*The Gospel of Mark*<sup>5</sup>, 1948, S. 222 ff.). Seine Argumente sind sehr beachtlich: 1. «Ps. 110 hat der Urgemeinde dazu gedient, die Hoheit Jesu zu belegen.» Wir werden zu zeigen versuchen, daß unser Zitat aus Ps. 110 jedenfalls ursprünglich diese Funktion gar nicht hatte. — 2. «In Jesu Mund wäre unser Wort seiner Unklarheit wegen sinnlos gewesen.» Immerhin darf daraus nicht geschlossen werden, Jesus habe das Wort nicht gesprochen. Vielmehr muß versucht werden, den Sinn des Wortes aus der Situation selber zu erklären, siehe Abschnitt 4. — 3. «Die christologische Debatte ist in der Urgemeinde beheimatet.» Gewiß hat unser Wort der Gemeinde in ihren Auseinandersetzungen gedient, sonst wäre es uns vermutlich nicht erhalten geblieben. Aber es ist genauer zu untersuchen, ob Jesus überhaupt die christologische Debatte aufnehmen will. Wir werden sehen, daß er es gezwungenermaßen tut, um alsogleich von diesem Thema sich zu entfernen. — Den Hinweis auf Branscombs Buch und weitere wertvolle Fingerzeige verdanke ich Herrn Prof. Dr. W. G. Kümmel bestens. <sup>16</sup> W. Wrede, *op. cit.*, S. 170.

<sup>17</sup> R. Bultmann, *op. cit.*, S. 70. <sup>18</sup> Siehe Abschnitt 4.

<sup>19</sup> (H. L. Strack)-P. Billerbeck, Ps. 110 in der rabbinischen Auslegung, zeigt, daß die messianische Deutung von Ps. 110 aus christentumsfeindlichen Tendenzen zeitweilig aufgegeben worden ist.

schaft ankämpften. Aber die Genannten konnten ja alle auf die Entstehung von Mark. 12, 35—37 keinerlei Einfluß mehr gehabt haben. Zudem ist unsere Perikope keineswegs von hellenistischem, sondern durchaus von rabbinisch-jüdischem Geist geprägt.

Gegen die Unehtheitshypothese spricht aber auch die Einhelligkeit der urchristlichen Ueberlieferung, wonach Jesus Davidide gewesen ist. Wrede führt die Stellen an, setzt sich aber mit ihnen kaum auseinander. Unter diesen Stellen finden sich uralte christliche Formeln wie Röm. 1, 2 f.; eine solche ist sogar in den hellenistisch gedachten 2. Tim. aufgenommen (2, 8)! Den Lebensbedürfnissen der Gemeinde entsprachen eher Legenden im Sinn von Matth. 1 und Luk. 1 als unsere Perikope. Dazu kommt, daß unser Wort formal ausgezeichnet zu echten Jesusworten paßt. Der Schriftbeweis ist nicht singulär; er gehört vielmehr zu den Kampfmitteln Jesu.<sup>20</sup> Obschon der Messias scheinbar nur lehrhaft «besprochen» wird, kann er sehr wohl mit der Person Jesu in Beziehung stehen; wir hoffen das noch zu bestätigen. Auch der Aufbau der Rede entspricht der Gewohnheit Jesu; man vergleiche die Kategorie der «Zwischengespräche» bei M. Albertz.<sup>21</sup> Damit dürften die Gründe für die Echtheit überwiegen. Mit J. Wellhausen, M. Dibelius, J. Schniewind u. a. halten wir das Wort für einen Ausspruch Jesu.

3. *Das Rätsel der Perikope.* Wenn nun aber Jesus verneint, daß der Messias Davids Sohn sei, wird die Stelle rätselhaft, besonders wenn man annimmt, Jesus sei Davidide gewesen, woran zu zweifeln kein ernsthafter Grund vorliegt. Was konnte Jesus dazu bewogen haben, eine vom Alten Testament deutlich verkündete Hoffnung zu zerstören? Noch komplizierter wird die Frage, wenn das Messiasbewußtsein Jesu miteinbezogen wird, wozu wir wohl verpflichtet sind.<sup>22</sup> Macht Jesus aber als Davidide den Anspruch, der Messias zu sein, erklärt er dann aber, der Messias sei nicht Davidide, so müssen wir einen unlösbaren Widerspruch feststellen.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> M. Albertz, *Die synoptischen Streitgespräche*, 1921, S. 73.

<sup>21</sup> M. Albertz, *op. cit.*, S. 20.

<sup>22</sup> Man vergleiche Stellen wie Mark. 2, 18; Matth. 11, 2; Mark. 8, 27 ff.; Mark. 11, 15 ff.; Mark. 14, 61 f.; Mark. 15, 26.

<sup>23</sup> Noch krasser erscheint der Gegensatz, wenn wir mit A. Schweitzer

Diesen Schwierigkeiten haben manche Exegeten zu entgehen versucht, indem sie die wahrscheinlichste Interpretation, die Ablehnung der Davidsohnschaft, verwandeln in ein mehr oder minder deutliches Sowohl—Als auch. Es handle sich nicht um die Negation der Davidsohnschaft in der Bedeutung des Stammbaumes, sondern nur um die Entwertung ihrer geschichtlichen Bedeutung.<sup>24</sup> Die Bezeichnung «Davidsohn» sei für Jesus irrelevant gewesen oder, weil irdischpolitisch gefärbt, geradezu abgelehnt worden. Hat nicht Jesus selbst, so argumentiert man, das ausgedrückt, indem er den Messias Davids *Herrn* nennt? Nun ist zweifellos der κύριος — schon im Verständnis des hebräischen Urtextes, aber auch der Septuaginta — der Herrscher; κύριος ist hier im Zitat von Ps. 110 Würdeprädikat und bezeichnet den, der «rechtmäßig verfügen kann».<sup>25</sup> So wird auch Jesus gedacht haben, wie auch das rabbinische Schrifttum רַב u. ä. als respektvolle Bezeichnung des Vorgesetzten versteht.<sup>26</sup> Aber die große Frage ist eben, ob Jesus den Gehalt des Wortes κύριος betont, oder eben nicht vielmehr die Verneinung der These, der Messias sei Davids Sohn. Dann nämlich kann die Einführung des Begriffes κύριος lediglich die Funktion haben, die Sohnschaft zu widerlegen, wie Montefiore die Frage Jesu so einfach formuliert: «Wie kann der Vater, David, den Nachfahren einen κύριος nennen?»<sup>27</sup> Weil er ihn aber «Herr» nennt, ist dieser offenbar nicht sein Sohn. Es handelt sich dann bei der Argumentation Jesu lediglich um Genealogie. Auch Wrede bezeichnet den Gedanken so: «Der Sohn ist nicht der Herr des Vaters.»<sup>28</sup> Die Argumentation ist verblüffend einfach. Sie beruft sich auf die Gewohnheiten des Alltags, und gerade das ist die Art Jesu selber! «Habt ihr schon gehört, daß der Vater den Sohn ‚Herr’

(Geschichte der Leben Jesu-Forschung, S. 395) annehmen wollten: «Nicht die Urgemeinde machte den Messias zum Davidsohn, sondern Jesus hielt sich für den Messias, weil er ein Davidsohn war.»

<sup>24</sup> So Fr. Hauck, A. E. J. Rawlinson, M. J. Lagrange, *L'Évangile selon St. Marc*, 1910, S. 303, B. Weiß, *Markus*, 1901, S. 193 und viele andere. Ich nenne die typische Formulierung A. E. J. Rawlinsons: «It is probable that our Lord too regarded himself as in some sense Son of David . . .», *op. cit.*, S. 174. <sup>25</sup> W. Foerster im *ThWBzNT*, 3. Bd., S. 1038 ff.

<sup>26</sup> So W. Foerster, *op. cit.* <sup>27</sup> So C. G. Montefiore, *op. cit.*, S. 288.

<sup>28</sup> W. Wrede, *op. cit.*, S. 169.

nennt?». Das Umgekehrte ist doch der Fall; vgl. Matth. 21, 29: ὁ δὲ (sc. υἱός) εἶπεν· ἐγὼ κύριε, καὶ οὐκ ἀπῆλθεν. Damit fällt nun aber jegliche absolute Wertung der Begriffe υἱός Δαυὶδ oder κύριος ganz einfach weg. Weder der κύριος-Titel, noch die Bezeichnung des Davidssohnes dürfen isoliert betrachtet werden. Unser Text polemisiert nämlich auch nicht gegen den Davidssohn. Er stellt einfach fest, daß nach den eigenen Worten des David der Messias Herr und nicht Sohn Davids sei. Die Bezeichnungen κύριος und υἱός Δαυὶδ sind dann in keiner Weise theologisch gefüllte Begriffe. Daß sie es sein *können*, steht natürlich außer Frage; aber konnte sie Jesus nicht im erwähnten schlichten Sinne gebraucht haben? Wir versuchen nun dies zu erhärten und zu zeigen, daß die theologische Füllung der Begriffe erst das Werk der alten und neuen Exegeten ist.<sup>29</sup>

4. *Der Anlaß der Frage Jesu.* Das Rätsel unseres Herrenwortes ist nicht durch eine Abschwächung des Protestes Jesu zu erklären. Dieser Protest richtet sich auch nicht gegen einen falsch verstandenen Messias, sondern gegen die offizielle Meinung, der Messias sei Davids Sohn. Aber immer noch bleibt die Frage, an der alles hängt: aus welchem Grunde konnte Jesus so gesprochen haben?

Ist Jesu Wort eine Aeußerung seiner Lehre, eine spontane Ueberlegung, oder hat es seinen biographischen Ort und ist es von dorthier zu erklären? Zunächst scheint das erstere wahrscheinlich, ist doch nur Jesu Rede sicher überliefert. Aber das Thema und die Art der Rede machen uns stutzig. Ist es Jesu Gewohnheit, vom Messias spontan zu reden, gerade wenn er sich für den Messias hielt? Ist es Jesu Art, die orthodoxe Eschatologie anzugreifen und eine gesicherte biblische Erkenntnis zu erschüttern? Seine spontanen Aeußerungen betreffen vielmehr das ethische Gebiet, die Heuchelei und

<sup>29</sup> Noch weniger textgemäß ist die Auslegung, wonach Jesus ganz einfach sagen will: in mir, als dem Sohn Gottes, ist beides, Messias und Davidssohn, vereinigt. Dann hat sich Jesus so ausgedrückt, daß ihn kein schlichter Hörer verstehen konnte. — Der Hinweis auf die zeitgenössische Apokalyptik, wo Menschensohn und irdischer Messias nebeneinander stehen (J. Schniewind, Markus, NT Deutsch, 1937, S. 154), nützt uns sehr wenig, denn Jesus redet ja eben nirgends von einem Ausgleich, einem Nebeneinander. Ein et — et vermögen wir nicht zu hören, sondern einen deutlichen Protest gegen die Lehre vom Davidssohn.



Arroganz der «Gerechten». Noch wichtiger ist die Beobachtung, daß sich Jesus durchgängig auf eine These der Schriftgelehrten bezieht. Diese These ist offenbar der Anlaß der Frage Jesu. Aber in welchem Sinn? Ist die Davidssohnschaft des Messias für Jesus ein persönliches Problem geworden? Dazu fehlte jeder Anlaß, wenn Jesus Davidide war. Oder haben die Jünger die Frage an Jesus herangetragen? Wenn ja, warum? Konnte sie ihnen Schwierigkeiten bereiten, wenn sie den allgemeinen Volksglauben an den Messias teilten? Warum schließlich der unverkennbar aggressive Ton der Rede Jesu?

Alle diese Fragen erübrigen sich, wenn wir annehmen, die These vom Davidssohn sei von den Schriftgelehrten selber vorgebracht worden. Dann erscheint plötzlich unser Herrenwort in einem ganz anderen Licht. Die biographische Situation hellt das Motiv der Rede Jesu auf: es ist die Situation des Wortkampfes, der Streitgespräche. Jesus ist dann auch nicht mehr der Initiant, sondern, wie üblich, der Angegriffene; das Hauptargument Bultmanns gegen die Echtheit fällt dahin. Auch wird dann nur scheinbar lehrhaft über den Messias gehandelt, was Wrede aufgefallen war; vielmehr steht Jesus, wenn auch ungenannt, im Zentrum des Konfliktes. Ferner erhält das energisch abwehrende  $\pi\acute{\omega}\varsigma$  und  $\pi\acute{o}\theta\epsilon\nu$  innere Motivierung. Jesu Frage ist dann in Wirklichkeit eine der mehrfach bezugten Gegenfragen, und damit wird der Zweck der Rede auch klar.

Gerade die formgeschichtliche Betrachtung legt, wie wir zeigen wollen, den Schluß nahe, es sei eine verlorengegangene Frage der Gegner als Einleitung unseres Wortes anzunehmen. M. Albertz<sup>30</sup> reiht unser Wort in eine Sammlung «jerusalemischer Streitgespräche», die vormarkinisch sei soll, was wir hier nicht prüfen können. Wesentlich ist aber, daß diese Einordnung sachlich gerechtfertigt ist. Denn unser Jesuswort entspricht bis in alle Einzelheiten dem Aufbau der Dialoge Jesu mit den Gegnern. Diese Parallelen gilt es kurz zu zeigen. Zunächst sei die Frageform genannt, ein konstitutives Element der Streitrede Jesu; unser Wort entspricht darin etwa Mark. 2, 9:  $\tau\acute{\iota} \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu \epsilon\upsilon\kappa\omicron\pi\acute{\omega}\tau\epsilon\rho\nu$ .<sup>31</sup> Ferner ist der Gebrauch der anti-

<sup>30</sup> M. Albertz, *op. cit.*, S. 16 ff.

<sup>31</sup> Weitere Beispiele Matth. 12, 27:  $\text{οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν}$ ; oder Mark. 12, 16:  $\text{τίνοϛ ἢ εἰκῶν αὐτῆ}$ ;

thetischen Redeweise typisch, z. B. Mark. 3, 4: ἔξεστιν τοῖς σάβ-  
 βασιν ἀγαθὸν ποιῆσαι . . . ἢ ἀποκτεῖναι;.<sup>32</sup> Der Schriftbeweis ist,  
 wie Albertz mit Recht feststellt, nicht Mittel der Verkündigung  
 Jesu, sondern vornehmlich des Streitgespräches<sup>33</sup>; der Zweck  
 ist durchsichtig: Jesus will mit den Schriftgelehrten ex aequo  
 verhandeln. Auch die Tendenz, durch logische Evidenz den  
 Gegner ad absurdum zu führen, deutet, wie Albertz gezeigt hat,  
 auf das Streitgespräch.<sup>34</sup> Auch in unserem Falle strebt Jesus  
 dies an: ein Vater nennt seinen Sohn nicht «Herr». Wenn es  
 eine Gesetzmäßigkeit, eine Form der Streitgespräche Jesu gibt,  
 so entspricht ihr unser Text, wenn auch als ein Torso, zwei-  
 fellos.

Was konnte aber die Gegner veranlaßt haben, das Dogma  
 vom Davidssohn gegen Jesus ins Feld zu führen? Vergleichen  
 wir andere Streitgespräche, so können wir für fast alle einen  
 gemeinsamen Nenner finden: es ist der Anstoß an Jesu Person  
 und Wirken, an seiner ἐξουσία. Die Probleme, die vorgebracht  
 werden, sind zwar nicht direkt Scheinfragen, aber hinter ihnen  
 birgt sich die unheimliche, schlechthin zentrale Frage, wer  
 Jesus sei. Die Frage des Täufers (Matth. 11, 3) ist das Motiv  
 fast aller Streitgespräche. Die Lösung kann nun freilich der  
 Taktik Jesu wegen nicht erzwungen werden, denn Jesus gibt  
 seine persönliche Meinung über sich selbst nie preis. Dies ge-  
 lingt ihm, ohne daß er die Diskussion meidet, mit den eben  
 besprochenen Mitteln, obschon die eröffnenden Fragen der  
 Gegner auf die Deklaration oder dann auf die Dementierung  
 des Messiasanspruches drängen. Man denke an Mark. 11, 28:  
 τίς σοι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν ταύτην;, oder Mark. 12, 14: οἴδαμεν  
 ὅτι . . . οὐ μέλει σοι περὶ οὐδενός; oder an den deutlichsten Aus-  
 druck der quälenden Ungewißheit über die Bedeutung Jesu:  
 die Zeichenforderung, Mark 8, 11. Auch unser Wort kreist um  
 die Frage des eschatologischen Heilsbringers. Nehmen wir eine  
 Vorfrage der Gegner an, sie müßte etwa gelautet haben: «Du  
 lehrst doch auch, daß der Messias Davids Sohn ist?» oder

<sup>32</sup> Ebenso Mark. 2, 9: εἰπεῖν τῷ παραλυτικῷ . . . ἢ εἰπεῖν· ἔγειρε.

<sup>33</sup> M. Albertz, *op. cit.*, S. 73; vgl. Mark. 2, 25!

<sup>34</sup> Man denke an Jesu Wort Mark. 2, 17: Es ist ein Unsinn, wenn Ge-  
 sunde den Arzt rufen, wenn Hochzeitsleute fasten (2, 19); weitere Beispiele  
 bei M. Albertz, S. 70.

ähnlich. Der Sinn dieser Verführerfrage ist klar, und zwar unabhängig davon, ob man annimmt, den Gegnern sei die Abkunft Jesu bekannt oder unbekannt gewesen. Im ersten Fall liegt die Provokation Jesu auf der Hand; man erwartete die Antwort: «Natürlich lehre ich das...» Im anderen Fall hofften die Gegner ein öffentliches Dementi des Messiasanspruchs, denn der Messias mußte ja nach den Schriften Davids sein. Daß aber die Gegner nicht direkt fragen: «Bist *du* es...?», ist auf Grund der restlichen Ueberlieferung klar, wollen sie doch vor dem Volk ihre Unsicherheit verbergen. Daß sie scheinbar ganz unpersönlich einen biblischen Satz anführen, paßt ausgezeichnet zum Bild, das wir von ihnen haben (vgl. etwa Mark. 12, 18 f.).

5. *Der Zweck des Jesuswortes.* Supponieren wir eine Vorfrage der Gegner, so können wir nun zwanglos den Zweck — mindestens den primären Zweck — des Jesuswortes eindeutig bestimmen, und zwar in Parallele zu anderen Streitfragen. Die Schriftgelehrten wollen Jesus versuchen. Jede Antwort Jesu, ein Ja sowohl als ein Nein, gefährdet Jesus. Ein Ja, weil es zur weiteren Frage, zur Präzisierung der messianischen Frage, drängte. Ein Nein, weil sich dann Jesus verleugnet hätte. Es ist genau dieselbe Situation wie bei der Vollmachtsfrage, wo jede Antwort (Vollmacht von Gott oder von Menschen) verhängnisvoll war. Es ist wiederum dieselbe Lage, wie die Steuerfrage sie schafft, wo das Ja wie das Nein zum Caesar bedenklich scheint. Nun ist ja andererseits das Auffallende, daß die Antworten Jesu jeweils zwar sinnreich, aber doch genau genommen gar keine eigentlichen Antworten sind. Es sind Gegenfragen oder Sentenzen, denen alle Eindeutigkeit abgeht, denken wir bloß an das oft mißhandelte «Gebt dem Kaiser, was des Kaisers...» oder an die exegetische Crux von Mark. 2, 9 f. Auch Jesu Wort zum Davidssohn enthält keine betont lehrhafte Zuspitzung, sondern hat seinen Zweck in der Abwehr einer verführerischen Zumutung.

Daß dem so ist, legt die Tatsache nahe, daß Jesus seine Gegner mit ihren eigenen Waffen zu schlagen pflegt. Er geht durchaus auf die Argumente der Angreifer ein. Aber sein Ziel ist der Abbruch der Diskussion. Ein Rückzug kommt nicht in Frage; er ist Sache der Gegner. Um ihn herbeizuführen, wen-

det Jesus den gegen ihn gerichteten Spieß plötzlich gegen die Gegner. Das geschieht bei der Vollmachtsfrage (die Stellung zu Johannes!), es ist der Fall bei der Steuerfrage (Anforderung eines Geldstückes mit der Gegenfrage), es geschieht aber auch bei der Davidssohnsfrage (biblischer Beweis), und die Beispiele ließen sich noch vermehren. Hauptsache — und damit auch die Hauptsache unseres Textes! — ist die Abwehr, der Rückzug der Gegner.

Damit ist allerdings gegeben, daß Jesus sich nicht positiv zum Thema «Messias» äußert. Er hält sich ja auch persönlich zurück und erwähnt nur die Aussage Davids. Die Schriftgelehrten sollen angesichts des autoritativen Davidswortes ihre Initiative zurückziehen. Das ist der ursprüngliche Sinn des Jesuswortes.

Unser Text liefert demnach keinen Beitrag zur Theologie des Neuen Testaments, ganz abgesehen davon, daß es auch Jesus kaum entgehen konnte, wie wenig sein Argument geeignet war, die ganze alttestamentliche Hoffnung auf den Davidssohn einfach abzubauen; so J. Schniewind.<sup>35</sup> Und doch macht uns der Text auf einige Wesenszüge Jesu aufmerksam, die wir nicht übergehen können. Die Schriftgelehrten kleiden ihre Fragen nach der Bedeutung Jesu in dogmatische Erwägungen. Jesus aber ist nie und nimmer Gegenstand theologischer Beweisführung. Die Diskussion *über* Jesus kann nicht die Basis des Gesprächs bilden. Darum läßt Jesus, der Herr der Heiligen Schrift, diese theoretisierenden Argumentationen in sich selber einstürzen, indem er Schriftaussage gegen Schriftaussage stellt. Das Geheimnis des Messias entzieht sich dem Denken der Schriftgelehrten; es fordert die Begegnung Jesu mit dem wahrhaften, das heißt bußfertigen Menschen. Wo dieser hilfesuchend vor Jesus tritt und sein  $\nu\acute{\iota}\epsilon \Delta\alpha\upsilon\acute{\iota}\delta, \acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\eta\sigma\acute{\omicron}\nu \mu\epsilon$  (Mark. 10, 48) ruft, da läßt es sich derselbe Jesus gefallen, Davidssohn genannt zu werden<sup>36</sup>, denn nur hier ist der Zeitpunkt, der

<sup>35</sup> J. Schniewind, op. cit. S. 154.

<sup>36</sup> Das Streitgespräch über den Davidssohn widerspricht keineswegs dieser mehrfach und zuverlässig (am eindrucklichsten an der zitierten Stelle Mark. 10, 47 f. parr.) bezeugten Anrede. Das Würdeprädikat  $\nu\acute{\iota}\delta\varsigma \Delta\alpha\upsilon\acute{\iota}\delta$  wird hier und dort grundverschieden verwendet: von den «Stillen im Land» als Ausdruck ihres Glaubens, von Jesu Gegnern zur Tarnung ihres

καίρός, gekommen, wo die Verheißungen, die den Messias umgeben, wirklich werden nach dem Wort Jesu: «Dein Glaube hat dich gerettet» (Mark. 10, 52).

6. *Die Ueberlieferung des Streitgesprächs.* Eine hypothetische Urform unserer Perikope hat uns dazu gedient, den Text zu erforschen. Läßt sich aber erklären, wie aus dieser Urform die überlieferte verkürzte entstanden wäre? Diese schwierige Frage kann man nur zu beantworten suchen, indem man sich die praktischen Bedürfnisse der Urgemeinde vergegenwärtigt.

Die Urform drückte klarer als die uns überlieferte Gestalt das eigentliche Thema des Gesprächs aus, nämlich in der einleitenden Frage der Schriftgelehrten, ob der Messias Davids Sohn sei. Doch fand gerade daran das Interesse der Gemeinde keine Nahrung. Hingegen erkannte sie ihr eigenes Bekenntnis zum Kyrios wieder im Schriftbeweis Jesu, und so wurde unsere Perikope zu einer Würdeaussage. Der Davidssohn ist ja inzwischen zu einem fast entbehrlichen Prädikat geworden; der himmlische Kyrios hingegen faßt alle Aussagen über Jesus zusammen. Aus diesem Grund konnte es leicht geschehen, daß die Vorfrage der Gegner wegfiel. Die Perikope gewann dadurch zweifellos an Gehalt, wie uns die meisten Exegeten unserer Stelle beweisen, indem sie die Pointe im Sinn der Urgemeinde setzen. Es scheint aber, daß dieser theologische Gehalt nicht auf Jesus selber zurückgeht, womit alle die Exegeten recht behalten, die mit zum Teil einleuchtenden Gründen unser Wort für unecht hielten.<sup>37</sup> Aber das kann sich eben nur auf die sekundäre theologische Nuancierung beziehen, während uns, wie wir zu zeigen versuchten, der Stoff selbst auf die Kampftaktik des historischen Jesus weist. Wir sind der Gemeinde dankbar, daß sie — aus Ehrfurcht vor der Ueberliefe-

---

Zweifels. Daher der Wechsel in der Haltung Jesu. Herr Prof. Dr. K. L. Schmidt macht mich auf eine wichtige Parallele aufmerksam: einerseits erklärt Jesus: «Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich . . . » (Matth. 12, 30 = Luk. 11, 23), andererseits: «Wer nicht wider uns ist, der ist für uns» (Mark. 9, 40 = Luk. 9, 50). Auch hier entscheidet die Situation und der Adressat des Wortes.

<sup>37</sup> Dazu gehört der schon erwähnte B. H. Branscomb, der ein guter Zeuge dafür ist, daß das Jesuswort, schon weil Ps. 110 zitiert war, in der Urchristenheit neue Aktualität erhalten mußte. Vgl. Anm. 15.

rung oder auch aus Unbeholfenheit — dieses schlichte und episodische Bild nicht bis zur Unkenntlichkeit verwischt hat, das uns den Fleischgewordenen als wirklichen Menschen bezeugt.

Zürich.

Robert Paul Gagg.

## Neuentdecktes Textmaterial zur Vetus Syra.

In der Forschungsarbeit der syrischen Versionen des Neuen Testaments nimmt die altsyrische Uebersetzung eine sehr merkwürdige Stellung ein. Einerseits hat man früh die Bedeutung der beiden altsyrischen Evangelienhandschriften erkannt, so daß beide Alt-Syrer allgemeines Aufsehen erregen und das Objekt einer breiten Diskussion werden konnten. Unter den Versionen behandelte man die altsyrischen Handschriften gewöhnlich an erster Stelle; und in der gelehrten Arbeit wurden sie ein Gegenstand umfangreicher Literatur. Andererseits ist es wieder unglaublich, wie gering eigentlich das Interesse diesem ebenso reizvollen wie wichtigen Gebiete gegenüber war, trotz der Masse von Artikeln und Abhandlungen. Verschiedene höchst überraschende Momente stellen die Geschichte der Untersuchung in ein sonderbares Licht. Ueberraschend ist es, wie kühn Burkitt operieren konnte. Wie bekannt brandmarkte Burkitt die beiden Alt-Syrer als Evangelientexte, die einfach altmodisch sind und als solche bald vergessen wurden, so daß sie in der textgeschichtlichen Entwicklung in Syrien und Mesopotamien überhaupt keine Rolle gespielt haben<sup>1</sup>, denn der Weg mußte ja geräumt werden für den Siegeszug der Pešitta und ihre Rolle in der Textgeschichte des syrischen NTs.<sup>2</sup> Burkitt bemerkte es gar nicht — auch nicht 30 Jahre später<sup>3</sup> —, daß er seinen Bau so gewaltig und gefährlich hoch konstruiert hatte und dabei vergaß, die dementsprechende Unterlage auszubauen, um für eine so hohe Last ein tragfähiges Fundament zu schaffen. Und nicht weniger überraschend ist die Tatsache,

<sup>1</sup> F. C. Burkitt, *Evangelion da-Mepharreshe* (Cambridge, 1904) II, 165.

<sup>2</sup> *ibid.* 161.

<sup>3</sup> *Syriac-speaking Christianity, Cambridge Ancient History* (Cambridge, 1939) XII, 492 sqq.