

## Elia, Mose und Jesus

### // Zur Bedeutung von Mk 9,2–10

Uwe Becker – Göttingen

#### I.

Von Julius WELLHAUSEN stammt die wohl geläufigste Deutung der Verklärungsgeschichte in Mk 9,2–10: Es handle sich bei ihr in Wahrheit um eine vorgezogene Ostererzählung: Sie sei „ursprünglich ein Bericht über die *Erscheinung des Gekreuzigten* vor den drei Jüngern“. <sup>1</sup> Und warum wurde sie vorgezogen? Nur durch die „Vorwegnahme der Verklärung ... konnte das Bedürfnis befriedigt werden, die Grundlage des Evangeliums, die Erscheinung des himmlischen Christus vor den Jüngern in Galiläa, in die Erzählung über den irdischen Jesus aufzunehmen.“ <sup>2</sup>

William WREDE hat dieselbe Beobachtung zwei Jahre zuvor zu einem umfassenden christologischen Deutungsmodell des Mk-Evangeliums ausgestaltet, zu der Theorie vom *Messiasgeheimnis*. <sup>3</sup> Sie besagt, daß Jesus seine „Messianität“ zu seinen Lebzeiten bewußt geheimhalten will und ihre Veröffentlichung erst für die Zeit nach seiner Auferstehung erlaubt. Was WREDE noch als das Werk der *vormarkinischen* Gemeinde ansah, wird heute in aller Regel und trotz mancher Kritik als *das* theologische Programm des Evangelisten Markus beschrieben. Er war es, der ein vielschichtiges Motivbündel – so etwa die esoterische Jüngerbelehrung, die Schweigegebote (an die Dämonen und an die Jünger) und das Jüngerunverständnis – zu einem geschlossenen redaktionellen wie theologischen Gefüge zusammenband. <sup>4</sup> Und der *locus classicus* für diese Geheimnistheorie ist – für WREDE wie für die meisten seiner Nachfolger – der Vers Mk 9,9: Jesus gebietet den drei auserwählten Jüngern, über das Gesehene zu schweigen, „bis der Menschensohn von den Toten auferstanden ist“. <sup>5</sup> Die Verklärungsgeschichte gilt also als Paradebeispiel der markinischen Geheimnistheorie, eine vorgezogene Osteroffenbarung, die vorerst nur einem exklusiven Kreis von drei Jüngern zuteil wird.

<sup>1</sup>J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, Berlin 1903, 71.

<sup>2</sup>Ebd.

<sup>3</sup>Vgl. W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen 1901 (<sup>3</sup>1967).

<sup>4</sup>Vgl. zum Stand der Forschung U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, UTB 1830, Göttingen 1994, 248–256.

<sup>5</sup>Vgl. W. WREDE, *Messiasgeheimnis*, 66f.

Sieht man indes genauer hin, hat man es bei Mk 9,2–10 mit einem durchaus sperigen Text zu tun. Das hat etwa Walter SCHMITHALS dazu bewogen, die Geschichte an ihren vermeintlich ursprünglichen Platz am Ende des Evangeliums umzustellen.<sup>6</sup> Doch ohne an dieser Stelle in eine Auseinandersetzung mit dieser Umstellungshypothese eintreten zu können, sollte zunächst die Möglichkeit einer Interpretation am gegebenen Ort versucht werden.

Eine andere Beobachtung dürfte weiterführen, und auch hier kann man wieder J. WELLHAUSEN zitieren. Die Verklärungsszene folgt „nicht zufällig auf das Petrusbekenntnis“, insofern sie „das göttliche Siegel“ darauf „drücken soll“. „Es fällt indessen auf, daß sie nicht vor allen Jüngern (wie 8,27ss.) vor sich geht, sondern nur vor dreien. Sie ist also doch nicht bloß ein himmlisches Echo des Petrusbekenntnisses.“<sup>7</sup> Die Frage ist berechtigt: Warum wird nach der Offenbarung der Messianität Jesu an Petrus (8,29) eine weitere Geschichte erzählt, die doch – sieht man einmal von der besonderen Szenerie ab – nichts anderes zum Inhalt hat als die erste? Eine Steigerung ist jedenfalls nicht ohne weiteres erkennbar.<sup>8</sup> Die Proklamation Jesu als *Gottessohn* in 9,7 ist kaum gewichtiger als das Bekenntnis zum *Christus* in 8,29.

Zu dieser Eigentümlichkeit fügt sich eine weitere: Denn es stehen nicht nur zwei Proklamationen Jesu auf engstem Raum beieinander, sondern auch zwei ähnliche Schweigegebote: in 8,30 und 9,9. Im ersten Fall richtet es sich – wie auch sonst im Mk-Evangelium – an *alle* Jünger, im zweiten Fall nur an die drei Auserwählten. Und ausgerechnet diese Schlüsselstelle der Geheimnistheorie, die Terminierung des Schweigegebots bis zur Auferstehung (Mk 9,9), reibt sich mit anderen – wohlgerne: redaktionellen! – Aussagen im Evangelium. Denn an zwei zentralen Stellen wird das Geheimnis schon *vor* der Auferstehung gelüftet: zunächst in der Frage des Hohepriesters nach Jesu Identität (14,61f.) und dann im Bekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz (15,39).<sup>9</sup>

Etwas vereinfacht ausgedrückt: Die Verklärungsszene steht in einer sachlichen Konkurrenz zum Petrusbekenntnis (8,27–30): Sie scheint es vorauszusetzen, ist aber, wie WELLHAUSEN richtig sah, „doch nicht bloß ein himmlisches Echo“ dieses Bekenntnisses.

Worin aber besteht dieses „doch nicht bloß“? Es scheint, daß die Perikope bisher zu stark von der Thematik der (vorgezogenen) Auferstehung und der Theorie des Messiasgeheimnisses her interpretiert wurde. Die Verlegenheit zeigt sich besonders dort, wo man sich um eine religionsgeschichtliche Ableitung der verschiedenen Motive bemüht und am Ende zu dem eher resignativen Schluß kommt: „es gibt keinen Schlüssel, der sie ganz erschließt.“<sup>10</sup> Und sie zeigt sich auch dort, wo man mit

<sup>6</sup>Vgl. W. SCHMITHALS, Der Markusschluß, die Verklärungsgeschichte und die Aussendung der Zwölf, ZThK 69, 1972, 379–411; ders., Das Evangelium nach Markus II, ÖTK 2/2, Gütersloh 1979, 399–403.

<sup>7</sup>J. WELLHAUSEN, Evangelium Marci, 71.

<sup>8</sup>Anders etwa L. SCHENKE, Das Markusevangelium, UB 405, Stuttgart 1988, 92.

<sup>9</sup>Vgl. F. FENDLER, Studien zum Markusevangelium. Zur Gattung, Chronologie, Messiasgeheimnistheorie und Überlieferung des zweiten Evangeliums, GTA 49, Göttingen 1991, 133f., in Auseinandersetzung mit H. RÄISÄNEN, Das ‚Messiasgeheimnis‘ im Markusevangelium, Helsinki 1976.

<sup>10</sup>U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus. 2. Teilband: Mt 8–17, EKK I/2, Zürich; Neukirchen-Vluyn 1990, 506. Vgl. zu den verschiedenen Zugängen jetzt v.a. D. ZELLER, Bedeutung und religionsgeschichtlicher Hintergrund der Verwundung Jesu (Mk 9:2–8), in: Authenticating the Activities of Jesus, hg.v. B. Chilton und C.A. Evans, NTTS 28/2, Leiden 1999, 303–321.

dem literarkritischen Seziermesser einen (meistens jüdischen) Grundbestand von einer späteren (hellenistischen) Überarbeitung abheben möchte, aber in Wahrheit keine wirklich lebensfähige Grundlage erhält.<sup>11</sup>

Eine gewisse Widerständigkeit von Mk 9,2–10 gegenüber der literarischen Umgebung ist aber auch an der Elia-Gestalt erkennbar. Die vielverhandelte Frage, für wen Elia hier eigentlich steht, ist nicht leicht zu beantworten. Die drei Belege aus dem literarischen Umfeld der Perikope (Mk 6,16; 8,28 und 9,11) zielen offenbar darauf, eine Identifikation Jesu mit dem *Elia redivivus* abzuweisen; stattdessen wird die Erwartung Elias mit dem Kommen Johannes' des Täufers verbunden.<sup>12</sup>

Im folgenden soll stärker auf den *gegebenen literarischen Ort* der Szene im Mkevangium geachtet werden. Nur auf diesem Wege läßt sich die Besonderheit der sog. Verklärungsgeschichte deutlich machen. Ihr Schlüssel dürfte jedenfalls kaum in der Osterthematik zu finden sein.

## II.

Der inhaltlichen Sonderstellung der Perikope entspricht ihre literarische. Denn sie fällt – buchstäblich – aus dem Rahmen. Schon Rudolf BULTMANN hat beobachtet, daß sie den Zusammenhang von 9,1 und 9,11–13 unterbreche.<sup>13</sup> Einige Gründe seien genannt:

1. Die Frage der Jünger in 9,11 läßt sich als direkte Reaktion auf 9,1 lesen: 9,1 sichert den Umstehenden zu, daß die Heilszeit von einigen noch erlebt werde, und 9,11 nimmt diesen Faden durch eine „exegetische“ Gegenfrage auf: „Sagen nicht die Schriftgelehrten, daß Elia *zuerst* kommen muß?“ Jesus antwortet (9,12–13): Gewiß, Elia kommt zuerst, und dann kommt der Menschensohn, der leiden muß.<sup>14</sup> Für den Leser des Evangeliums ist deutlich, daß mit Elia nur Johannes der Täufer und mit dem Menschensohn Jesus selbst gemeint sein kann. Dementsprechend hebt v.13 hervor, daß der Elia der Heilszeit bereits gekommen

<sup>11</sup>Vgl. den klassischen Versuch von F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, UTB 1873, Göttingen (1963) <sup>5</sup>1995, 334–340. Er unterscheidet zwischen einer Grunderzählung palästinisch-jüdischer Prägung in v.2ab.3–5.7–8 (ohne κατ' ἴδιον μόνους), einem Bearbeiterzusatz hellenischer Prägung in v.2c („und er wurde vor ihnen verwandelt“) sowie den markinischen Zusätzen v.6 sowie κατ' ἴδιον μόνους in v.2.

<sup>12</sup>Vgl. zu den konzeptionellen Differenzen zwischen Verklärungsgeschichte und literarischer Umgebung im Blick auf die Elia-Gestalt die folgenden neueren Arbeiten: J. TAYLOR, *The Coming of Elijah*, Mt 17,10–13 and Mk 9,11–13: *The Development of the Texts*, RB 98, 1991, 107–119; G. DAUTZENBERG, *Elija im Markusevangelium*, in: *The Four Gospels 1992*. FS F. Neirynck, Bd. II, hg.v. F. van Segbroeck u.a., BEThL 100, Leuven 1992, 1077–1094; M. ÖHLER, *Elia im Neuen Testament. Untersuchungen zur Bedeutung des alttestamentlichen Propheten im frühen Christentum*, BZNW 88, Berlin–New York 1997; H. STEGEMANN, *Erwägungen zur Bedeutung des Täufers Johannes im Markusevangelium*, in: *Das Ende der Tage und die Gegenwart des Heils. Begegnungen mit dem Neuen Testament und seiner Umwelt*. FS Heinz-Wolfgang Kuhn, hg. v. M. Becker und W. Fenske, AGJU 44, Leiden 1999, 101–116.

<sup>13</sup>R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, FRLANT 29, <sup>9</sup>1979, 131f.279; vgl. etwa auch J.M. NÜTZEL, *Die Verklärungsgeschichte im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, FzB 6, Würzburg 1973, 257.

<sup>14</sup>Gelegentlich wird v.12b als sekundär betrachtet. Einige textkritische Varianten zu v.12f. zeigen im übrigen, daß der Zusammenhang mit 9,1 nicht mehr gesehen wurde.

ist – nämlich in Johannes dem Täufer (vgl. auch den Verweis auf dessen Leiden Mk 6,17–29).

- Umgekehrt läßt sich die Jüngerfrage 9,11 kaum als direkte Erwiderung auf 9,9f. verstehen: Nach 9,10 diskutieren die Jünger ganz allgemein darüber, was es bedeute „von den Toten auferstehen“; 9,11 aber stellt eine sehr konkrete Frage nach der Rolle Elias in der Heilsgeschichte.
- V.10 ist keineswegs, wie man gewöhnlich annimmt, ein Beleg für das Motiv des Jüngerunverständnisses. Hier wird ja nicht über die Messianität Jesu „diskutiert“, sondern über ein eben zitiertes Wort. Erzählerisch gesehen hält dieser Vers vielmehr die Handlung auf, bis sie in v.11 weitergeführt werden kann. Mit anderen Worten: 9,9–10 sind einerseits szenischer Abschluß der Verklärung, andererseits aber literarische Rückleitung zum vorgegebenen Erzählzusammenhang. Sie stellen erzähltechnisch eine *Wiederaufnahme* dar.

Daraus ergibt sich eine wichtige Konsequenz: Man wird den Skopos der Verklärungsgeschichte nicht allein (und vielleicht am wenigsten) aufgrund der beiden abschließenden Verse 9,9–10 bestimmen dürfen. Sie werden immerhin als Schlüssel für die markinische Geheimnistheorie betrachtet. Die Besonderheit der Erzählung erschließt sich vielmehr, wenn man 1. die Bedeutung der beiden Gestalten Elia und Mose näher in den Blick faßt und wenn man 2. fragt, warum die himmlische Offenbarung nur den drei Jüngern Petrus, Jakobus und Johannes zuteil wird. Zunächst zu Elia und Mose.

### III.

Wofür stehen die beiden Gestalten? Gut belegt ist die Tradition, nach der Elia als Vorbote der messianischen Heilszeit auftritt. Nicht zuletzt in der literarischen Umgebung unserer Perikope begegnet eben diese Vorstellung (Mk 9,11f.; vgl. 8,28). Sie wird hier auf Johannes den Täufer bezogen. Von Mose ist dergleichen freilich so nicht überliefert. Gewiß: Es gab (aufgrund von Dtn 34,5, wonach niemand das Grab Moses kenne) Traditionen über die Entrückung Moses;<sup>15</sup> es gab die Überlieferung von einem *Mose redivivus* (Dtn 18,15); und es gab offenbar auch den Gedanken einer Wiederkehr Moses als Gestalt der Endzeit.<sup>16</sup> Doch die Belege sind spärlich. An die Bedeutung Elias reicht Mose in dieser Hinsicht nicht heran.

Moses „Stärke“ liegt auf einem anderen Gebiet. Kaum zufällig erinnert manches in der Verklärungsgeschichte an die *Sinaiperikope*. Besonders markant sind die Bezüge zu Ex 24, die über das rein Motivische weit hinausgehen:<sup>17</sup> Mose hat *drei* Begleiter, die auf den *Berg* steigen und dort den Gott Israels schauen. Der Inhalt der Offenbarung besteht – kurz gesagt – in der Gesetzespromulgation, in der Kundgabe des

<sup>15</sup>Vgl. K. HAACKER / P. SCHÄFER, Nachbiblische Traditionen vom Tod des Mose, in: Josephus-Studien. FS Otto Michel, Göttingen 1974, 147–174 (172f.).

<sup>16</sup>Vgl. K. HAACKER / P. SCHÄFER, Nachbiblische Traditionen, 173f.

<sup>17</sup>Die Bezüge zu Ex 24 werden neuerdings gelegentlich bzw. stark heruntergespielt von M. ÖHLER, Elia, 120.

autoritativen Gotteswillens. Wie Mose einst „mit“ Jahwe „geredet“ hat (συλλαλοῦν), spricht nun Jesus – in ebenso herausgehobener Gottesgemeinschaft – mit Elia und Mose.<sup>18</sup> Mose ist in Mk 9 also Repräsentant der *Tora*.

Stehen die beiden Gestalten Elia und Mose demnach – wie man seit der Alten Kirche immer wieder vermutete – für die beiden Kanonteile „Gesetz und Propheten“? Diese These ergibt sich aus einem weiteren Referenztext, aus Mal 3,22–24. Hier wird ja nicht nur Elia als der Vorbote der messianischen Zeit bezeichnet, sondern zugleich eine auch kanongeschichtlich bedeutsame Aussage gemacht. Elia steht für den Kanonteil der vorderen und hinteren Propheten, für die Geschichts- und eigentlichen Prophetenbücher, für die *Nebi'im* (vgl. die Inklusion mit dem Jos-Buch).<sup>19</sup> Dieses Verständnis legt sich übrigens auch aus redaktionsgeschichtlichen Gründen nahe, wie vor allem O.H. STECK in einer Studie über die sukzessive „Kanonisierung“ der Prophetenbücher aufgewiesen hat.<sup>20</sup> In diesem Sinne begegnet die Bezeichnung προφήται etwa im Sirachbuch (im Prolog 7ff. und im Vätherhymnus 44–50) oder im Mt-Evangelium (5,17; 7,12 u.a.). Aufschlußreich ist nun die Beobachtung, daß sich Mal 3,22–24 nicht nur auf Elia, sondern – und dieser Vers wird nur selten mitgelesen – auch auf Mose als den Exponenten der *Tora* bezieht. Man beachte schließlich die vom masoretischen Text abweichende Reihenfolge der Verse in der LXX; hier wird wie in Mk 9,4 zuerst Elia und dann Mose genannt.<sup>21</sup>

Für Mk 9,2–10 bedeutet dies: Elia und Mose stehen nicht nur für den Anbruch der Heilszeit, sondern betreten in erster Linie als Repräsentanten der „Schrift“ die Bühne, um mit der Autorität Jesu konfrontiert zu werden. In welchem Sinne? Auch das ergibt sich nicht zuletzt aus der Schrift selbst: Die göttliche Stimme aus der Wolke in Mk 9,7 – man vergleiche hier auch die *Wolke* (νεφέλη), die sich nach Ex 40,34f. auf die *Stiftshütte* (σκηνή) legt und nach dem priesterschriftlichen Konzept die Gegenwart Gottes selbst vorbereitet – erklang schon einmal in Dtn 18,15, und dort bezog sie sich auf den endzeitlichen Mose-Propheten: „auf den sollt ihr hören!“ Dieser Satz ist der hermeneutische Schlüssel der Perikope: Die Autorität Moses und Elias wird nun *abgelöst*, *erfüllt* durch Jesus. Jesus steht *vor* (vgl. v.5) und damit *über* Gesetz und Propheten und ist von nun an deren autoritativer Ausleger. Darin dürfte die Pointe der Verklärungsgeschichte liegen. In Mk 9 geht es also vorrangig um *Schrifthermeneutik* und nicht (nur) um die österliche δόξα. Es genügt, an dieser Stelle auf den Schriftgebrauch im Mt-Evangelium hinzuweisen (vgl. Mt 5,17 u.a.).

#### IV.

Die zweite Eigenart der Verklärungsgeschichte besteht in der eigentümlichen Aussonderung der drei Jünger Petrus, Jakobus und Johannes (vgl. das betonte „sie allein“

<sup>18</sup>Vgl. Ex 34,35; das Verb συλλαλοῦν ist nur sehr selten belegt (sonst nur noch 1 Kön 12,14; Jes 7,6; Jer 18,20; Prv 6,22).

<sup>19</sup>Die Bemerkung M. ÖHLERS, *Elia*, 122, es können nicht das Gesetz und die Propheten gemeint sein, weil Elia kein Schriftprophet war, ist merkwürdig.

<sup>20</sup>Vgl. O.H. STECK, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons*, BThSt 17, Neukirchen-Vluyn 1991, 127–136.167–177.

<sup>21</sup>In Mk 9,5 wird die Reihenfolge aus 9,4 umgekehrt; vielleicht liegt hier so etwas wie die *interpretatio christiana* vor: Jesus steht nun an der Spitze der Schriftrepräsentanten.

κατ' ἰδίαν μόνους). Sie ist im Mk-Evangelium nicht singulär, sondern findet sich an zwei weiteren, theologisch sehr zentralen Positionen: So sind die Drei die bevorzugten Zeugen bei der Auferweckung der Tochter des Jairus (5,37) und bei der Todesangst in Getsemani (14,33a). Beide Verse freilich sind, wie gern und oft hervorgehoben wird, erkennbar nachgetragen. Man denkt hier gewöhnlich an die mk Redaktion.<sup>22</sup> Welche Absicht steht hinter dieser „Spezialbelehrung“<sup>23</sup> der Drei, und wie verhalten sich diese Drei zu den Zwölfen?

Die Hervorhebung der Drei ist ein deutliches Indiz dafür, daß die Verklärungsgeschichte die literarische Umgebung voraussetzt und neu akzentuiert. Denn genaugenommen werden nicht die Drei herausgehoben, sondern Jakobus und Johannes werden Petrus *hinzugesellt* – Petrus, der ohnehin (zumal vom Kontext her) eine Sonderstellung hat. Damit wird Petrus augenscheinlich aus seiner allein dominierenden Stellung verdrängt. Insofern ist die Verklärungsszene auch ein *Kommentar* zum unmittelbar vorausgehenden Petrusbekenntnis.

Dazu fügt sich die verhaltene, aber doch nicht zu überhörende Kritik an Petrus. Das seltsame „es ist gut, daß wir hier sind“ in v.5 könnte andeuten, daß er die Situation auf dem Berg gründlich mißverstehet. Er begreift die Ankunft der βασιλεία als endgültig<sup>24</sup> und sieht nicht, daß sie unter dem Signum des Kreuzes steht (vgl. 8,32f.). Dazu fügt sich die Anrede „Rabbi“, die nicht in die entrückte Welt paßt und möglicherweise andeutet, daß Petrus den wahren Sinn seines eigenen Messiasbekenntnisses nicht begriffen hat (vgl. 8,29). Deshalb ist die Bemerkung in 9,6, die man gelegentlich literarkritisch heraustrennt, durchaus sinntragend. Sie bereitet zudem v.7 vor, denn die Stimme aus der Wolke hat die Funktion, nun endlich Klarheit über die Identität Jesu zu bringen.

Es ist vielleicht nicht ganz abwegig, wenn auch im strengen Sinne nicht beweisbar, daß mit Jakobus und Johannes in Wahrheit gar nicht an die Zebedäus-Söhne (vgl. Mk 10,35–41) gedacht ist, sondern an die aus Gal 2,9 bekannten Jerusalemer στῦλοι „Säulen“, zu denen ja auch Petrus gehört.<sup>25</sup> Dann hätte die Heraushebung der Drei – gegenüber den Zwölfen – eine besondere ekklesiologische Funktion, die sich zum 12-Jünger-Konzept des Markus nicht gut fügte. Hier ist nur auf die Reihenfolge der Zeugen der Auferstehung nach 1 Kor 15,5–7 hinzuweisen: erst Petrus, dann die Zwölf, dann die 500 Brüder, erst dann der Herrenbruder Jakobus. Wird in Mk 9 die paulinische Reihenfolge bewußt verändert?

## V.

Die Überlegungen können in drei Punkten zusammengefaßt werden. (1) Die Verklärungserzählung ist auf ihren literarischen Kontext bezogen und kaum ohne diesen entstanden. (Daß vielfältiges traditionelles Material und Gedankengut verwendet

<sup>22</sup>Vgl. z.B. J. GNILKA, Das Evangelium nach Markus, 2 Bände, EKK II/1-2, Zürich; Neukirchen-Fluyn 1978/79 (Bd. I, 210; Bd. II, 257), oder D. LÜHRMANN, Das Markusevangelium, HNT 3, Tübingen 1987, 103.243.

<sup>23</sup>L. SCHENKE, Markusevangelium, 91.

<sup>24</sup>Vgl. M. ÖHLER, Elia, 128f.

<sup>25</sup>Vgl. W. SCHMITHALS, Das Evangelium nach Markus I, ÖTK 2/1, Gütersloh 1979, 55.

wurde, ist unbestritten.) Die Erzählung partizipiert an der Diskussion über die Gestalt Elias im engeren Kontext, bringt aber ein ganz anderes Verständnis *jenseits* der Alternative Johannes der Täufer oder Jesus ein. Mit der verhaltenen Kritik an Petrus wird, wie schon WELLHAUSEN beobachtete, sein Messiasbekenntnis aufgenommen.

(2) Die Erzählung unterscheidet sich in ihrem theologischen Horizont vom übrigen Evangelium; sie atmet in ihrem besonderen Interesse für die Schriftauslegung einen Hauch matthäischer Theologie. Dieser Befund muß nicht gegen eine Herkunft vom Evangelisten Markus sprechen, jedoch könnte man fragen, ob es sich bei ihr nicht vielleicht um ein nach-markinisches (aber natürlich vor-matthäisches) Stück handelt. Dasselbe würde dann auch für die – im Kontext ja sekundäre! – Erwähnung der „Drei“ in Mk 5,37 und 14,33a gelten. Immerhin: Die literarische Umgebung der Perikope (9,1 und 9,11–13) wird gewöhnlich dem Evangelisten zugeschrieben!

Gegen diese Vermutung scheint auf den ersten Blick die von Ph. VIELHAUER in die Diskussion gebrachte und bis heute gern rezipierte These zu sprechen, wonach das Mk-Evangelium durch eine christologische Trias von *Adoption* (1,11), *Proklamation* (9,7) und *Akklamation* (15,39) des Gottessohnes gegliedert sei.<sup>26</sup> In diesem Fall wäre die Verklärungsgeschichte integraler Bestandteil des redaktionellen Konzepts des Mk-Evangeliums. Indes hält diese These nicht Stich. Erstens ist die „Verklärung“ im Ablauf des Evangeliums gerade keine (öffentliche) Proklamation, sondern eher eine Verhüllung; die Öffentlichkeit wird nicht hergestellt, sondern (mit Ausnahme der Drei) ausgeschlossen. Zweitens ist, wie man immer deutlicher sieht, die Herleitung aus dem ägyptischen Thronbesteigungsritual mehr als fragwürdig; vor allem die von VIELHAUER herausgestellte Trias läßt sich in den ägyptischen Texten und Bilddokumenten (vgl. bes. den Bilderzyklus im Hatschepsut-Tempel von Deir el-Bahri)<sup>27</sup> nicht nachweisen.<sup>28</sup> Drittens sind für das Konzept des Evangeliums strenggenommen nur die *Adoption* in 1,11 und am Schluß – nach der Leidensgeschichte – das *Bekenntnis* in 15,39 sinntragend. Daß sich 9,2–10 terminologisch an die beiden übrigen Stellen anlehnt, ist dabei durchaus denkbar und wahrscheinlich.

(3) Die Erzählung vermittelt ein exegetisches Programm: Jesus steht nicht nur in Gemeinschaft mit dem göttlichen Willen der Schrift, sondern erfüllt ihn, löst ihn ab. Diese Ablösung wird vorerst nur den Dreien offenbar. Insofern arbeitet die Erzählung mit den Mitteln der Geheimnistheorie, und doch ist diese nur ein Nebenzug, der sich beinahe zwingend aus ihrer jetzigen literarischen Position ergibt. So geht es bei der wundersamen Erscheinung auf dem Berg gewiß *auch* um die – vorerst noch geheimzuhaltende – Offenbarung Jesu, mehr noch aber um die Kundgabe einer neuen *Schrifthermeneutik* auf dem alttestamentlichen Berg der Offenbarung.

<sup>26</sup>Ph. VIELHAUER, Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums [1964], in: ders., Aufsätze zum Neuen Testament, TB 31, München 1965, 199–214.

<sup>27</sup>Vgl. jetzt Heike Sternberg-el Hotabi, TUAT III/5, 1995, 991–1005.

<sup>28</sup>Vgl. zu dieser Frage den exzellenten religionsgeschichtlichen Beitrag von H. MERKLEIN, Ägyptische Einflüsse auf die messianische Sohn-Gottes-Aussage des Neuen Testaments, in: Geschichte – Tradition – Reflexion. FS Martin Hengel, Bd. III, hg.v. H. Lichtenberger, Tübingen 1996, 21–48 = Studien zu Jesus und Paulus II, WUNT 105, Tübingen 1998, 3–30.