

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 13 (1957)
Heft: 3

Artikel: Die Sünde wider den Heiligen Geist
Autor: Fitzer, Gottfried
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878949>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die Sünde wider den Heiligen Geist.

Das bedrohliche und dunkle Wort von der «Sünde wider den Heiligen Geist» wird als ein Wort Jesu bei Markus, bzw. in der Redenquelle überliefert, Mark. 3, 28 f.; Matth. 12, 31 f.; Luk. 12, 10.¹

Es gilt in der Geschichte der Auslegung als eines der schwierigsten Worte. Augustin nennt es ein *grande secretum* und sagt von ihm «forte in omnibus scripturis nulla maior quaestio, nulla difficilior invenitur».²

I. Aus der Geschichte der Auslegung.

Luther hat sich in einer der Wochenpredigten des Sommers 1528 ausführlich mit dem Problem dieser Stelle beschäftigt. «Von diesen Worten ist nu eine große Frage, was doch die Sünde wider den Heiligen Geist sei, weil Christus unterschiedlich zweierlei Sünde meldet: eine, die da vergeblich (d. h. vergebbar) ist, die andere unvergeblich, und also diese Sünde von allen anderen scheidet. Es haben sich auch viel Lehrer damit bekümmert, was solche Lästerung wider den Heiligen Geist sein möge, weil doch viele Leute gewesen sind, die wider das Evangelium gestrebt und gelästert haben und dennoch bekehrt sind.»³ «... man hat mancherlei und weitläufig davon gepredigt; denn jedermann hat sich gescheut zu sagen, daß ein Mensch so sündigen könnte, daß ihm nicht könnte vergeben werden. Darum hat man solche Sünde gespart aufs Totenbette und denn eine Sünde in den Heiligen Geist geheißen, wenn sich der Mensch an seinem Letzten nicht hat erkennen noch reuen wollen.»⁴ Das ist Augustins Meinung. Es geht bei dieser Sünde

¹ Anspielungen auf dieses Wort werden vermutet in Joh. 7, 20; 8, 48; 10, 20. L. Lemme, *Die Sünde wider den hl. Geist* (1883), S. 69.

² August. *Sermo 71 de verb. ev. Mt c. 4*, zitiert bei Ph. Schaf, *Die Sünde wider den hl. Geist*, Halle (1841); s. H. Leisegang, *Pneuma hagion* (1922), S. 96.

³ W.A. 28, S. 11.

⁴ *Ibid.*, S. 16, Z. 33 ff.

um die Verstockung des Herzens (*duritia cordis*) usque ad finem huius vitae gegenüber der remissio peccatorum. «Wer sich diesem Gnadengeschenk Gottes» verschließt «usque in finem huius temporalis vitae empfängt keine Vergebung, weder in dieser noch in der künftigen Welt.»⁵

Luther versucht sich den Weg zum Verständnis zu bahnen durch ein genial herausgegriffenes Moment im Begriff der Sünde. Vergebbar seien offensichtlich die «moralischen» Sünden, man kann sie erkennen und bereuen. Also ist es ein Charakteristikum der Unvergebbarkeit, daß man die Sünde nicht erkennt. «Die Sünde wider den Heiligen Geist muß eine solche Sünde sein, die sich nicht will kennen lassen, auch nicht erkannt werden kann.»⁶ Aber daß man sie nicht als Sünde erkennt — nämlich «was in mir und allen meinen Kräften ist, außer der Gnade ist alles Sünde und verdammt» —, sondern daß man auf seine guten Werke pocht, bedeutet eine Leugnung des eigentlichen «Amtes Christi», die Vergebung der Sünden zu bringen.

Darum ist die Sünde wider den Heiligen Geist dreierlei: «Einmal unwissend wider die Wahrheit geredet und getan . . . ; die andere aber ist die, so nu offenbaret wird, daß jedermann die Gnade und angebotene Vergebung siehet, aber dennoch auf den Platz tritt, wider den Heiligen Geist trotzet und die Wahrheit, so niemand tadeln kann, schändet.» Sehr klar ist dann der Schluß: «Wider den Heiligen Geist sündigen, heißt nichts anderes, denn sein Werk und Amt lästern, welches nicht Gottes Gebot und Zorn bringet, sondern eitel Gnade und Vergebung aller Sünde. Wer solches nicht leiden will, der hat billig keine Vergebung.»⁷

Aber Luther spürt selbst, daß er mit seiner konkreten und farbigen Auslegung das Wort in einer ganz bestimmten Richtung versteht, nämlich in dem A und O seiner theologischen Lebenserkenntnis, im paulinischen Sinne. «Also verstehe ich nu diesen Spruch des Evangelii und meine auch, daß es der rechte Verstand sei, und ob es nicht gerade auf diesen Ort zutröffe, so ist es doch die Meinung S. Pauls, welcher mit diesem

⁵ Zitiert von H. W. Beyer in *Theol. Wörterb.* 1, S. 624 s. v.

⁶ *W.A.* 28, S. 12.

⁷ *Ibid.*, S. 19.

Text stimmt, also daß solche Sünde derart ist, daß sie der hellen Wahrheit wissentlich widerstrebt.»⁸

Der moderne Dogmatiker folgt im Grunde dieser Auslegung, nur daß alles blasser wirkt. An die Stelle des «Amtes und Werkes des Geistes», das in «eitel Gnade und Vergebung» besteht, tritt z. B. bei Werner Elert die Paraklese des Geistes, vermöge der das in Christo an den Hörer ergehende Wort als Wort Gottes vernommen wird. Die Sünde wider den Heiligen Geist besteht dann darin⁹, «daß sie der Paraklese des Geistes das Gehör verweigern. Es ist in der Sache selbst begründet, daß diese Sünde wider den Heiligen Geist keine Vergebung finden kann. Denn Vergebung gibt es nur im Vernehmen der Paraklese. Wer sich ihr verschließt, verweigert eben damit auch die Annahme der Vergebung». Die Sünde besteht also darin, daß man die Vergebung nicht annimmt. Die Folge dieser Sünde ist, daß man keine Vergebung empfängt. Die Argumentation dreht sich im Kreise. Hier wird deutlich, daß die dogmatisch dargebotene Auslegung der Stelle in Wirklichkeit keine Erklärung ist.

Noch leichter macht es sich Ludwig Lemme, der seine Monographie über «die Sünde wider den Heiligen Geist» vom Jahre 1883 dem evangelisch gewordenen Fürstbischof von Breslau, dem Grafen Leopold Sedlnitzky, widmet. Er stellt fest, daß die Heilige Schrift den Ausdruck «Sünde wider den Heiligen Geist» nicht kenne.¹⁰ Mit beachtlichem dogmatischem Scharfsinn weist er nach, daß es sie trotzdem gibt. Ja er kann sogar drei Stufen unterscheiden — und sie ist in allen Stufen vergebbar.¹¹ Hingegen ist die Lästerung des Heiligen Geistes unvergebbar. Sie fällt im wesentlichen den Pharisäern aller Zeiten zur Last, denen die Wahrheit angeboten wird; aber sie erkennen sie nicht als Wahrheit, sondern deklarieren die Wahrheit als Lüge, sie erklären das Heilige für profan. «So ist die Geisteslästerung also überhaupt ein abschätziges wegwerfendes Urteil über die göttliche Geisteskraft und Geistesmacht

⁸ Ibid., S. 16, Z. 29 ff.

⁹ W. Elert, *Der christliche Glaube* (1940), S. 601 f.

¹⁰ Lemme (Anm. 1), S. 2. Dies hätten schon Bengel im *Gnomon zu Matth. 12, 31* und Knapp in seiner *Glaubenslehre* (2. Aufl. 1836) festgestellt.

¹¹ Lemme (Anm. 1), 102 f.

Jesu Christi oder des Christentums, welches den in ihm wirkenden Geist für den Geist der Welt ausgibt, also in das Gebiet des Profanen und Gemeinen, Ungöttlichen und Widergöttlichen herunterzieht.»¹² «Es ist keine Rede davon, daß sie (sc. die Pharisäer) mit deutlicher Erkenntnis des Guten und Bösen mit klarem Bewußtsein gegen Gott angekämpft hätten . . . Im Gegenteil ist für den Zustand dieser Geisteslästerer gerade charakteristisch, nicht bloß daß sie sich selbst belügen, sondern auch ihre eigene Lüge glauben.» Es gehört dazu die «endgültige Verblendung religiösen Dünkels».¹³ Aber ist diese Unterscheidung von vergebbarer Sünde wider den Heiligen Geist und unvergebbarer Lästerung des Heiligen Geistes haltbar? Am Ende kommt es bei Lemme trotz aller langen Unterscheidungen auf die Verblendung, die Augustinische und Lutherische Verstockung hinaus.

Die Dogmatiker haben nicht nur versucht, sich mit einem verzwickten Problem abzufinden, sondern noch so viel wie möglich daraus zu machen. Jede Lösung aber endet im Grunde mit Fragen: Kann es einen Unterschied zwischen vergebbaren und unvergebbaren Sünden geben? Macht es wirklich so viel aus, ob man «den Menschensohn lästert» oder den Heiligen Geist? Ist letztlich ein Unterschied zwischen der Sünde wider den Heiligen Geist und der Lästerung des Heiligen Geistes? Geht es um die offenbare Wahrheit oder ist sie nicht gerade den Pharisäern und anderen Lästerern verborgen?

Das *πρῶτον ψεύδος* der dogmatischen Fragestellung ist die Frage nach der Vergebbbarkeit der Sünden. Es geht nicht um eine Möglichkeit, sondern um die Wirklichkeit. Es gibt keine Sünde, die nicht vergeben werden könnte, es gibt aber viele Sünden, die tatsächlich nicht vergeben werden.

Fragt man den Fachmann der neutestamentlichen Exegese theologischer, historischer oder religionsgeschichtlicher Provenienz, so werden die Linien des Problems deutlicher, die Logik wird schärfer und das Rätsel größer. Das Bild bleibt bunt.

Auch hier bestimmen zwei sachliche Fragen das Feld: die

¹² Ibid., S. 56.

¹³ Ibid., S. 73.

Frage der Unvergebarkeit, und die andere: was ist «Lästerung des Heiligen Geistes»?

«Alle Lästerungen» — sagt Ernst Lohmeyer — «sind nicht nur vergebbar, sondern werden auch vergeben werden — ein ungeheures Wort, das in seiner Konsequenz jede Unterscheidung der Sünde und jedes Endgericht aufhebt. Die einzige Ausnahme ist wie in der Sprache eines Rechtsparagrafen formuliert, aber sie bleibt trotzdem ungenau.»¹⁴

Wäre diese Sicht Lohmeyers in ihrer Vertiefung ins Grundsätzliche richtig, dann ist in der Tat die Anschauung vom Endgericht Mark. 13 und Matth. 24 und 25 übrig. Beide Vorstellungen stehen in dieser Form in einem sich ausschließenden Gegensatz. Was aber «die einzige Ausnahme» eigentlich ist, sagt Lohmeyer nicht.

Darauf geben andere Auskunft: Lästerung des Heiligen Geistes ist «allein die bewußte frevelhafte Zurückstoßung der auf den Menschen zukommenden heilenden und rettenden Kraft und Gnade Gottes». ¹⁵ Es ist «die absichtliche Verhärtung gegen die offenkundige Wirksamkeit des Gottesgeistes»¹⁶, «die Grundsünde gegen Gottes Heilsoffenbarung».¹⁷

Aber wird nicht damit diese spezielle und gewichtige Äußerung zu etwas sehr Allgemeinem; denn das ist ja gerade der Fehler seiner Hörer überhaupt gewesen, daß sie die Offenbarung Gottes in Ihm, die Gegenwart des Heils in Seiner Person nicht wahrnahmen, daß sie Ohren hatten zu hören und nicht hörten.

Legt man aber auf das Absichtliche und das Bewußte bei dieser Zurückstoßung Wert, dann gerät man in eine neue und erst recht unlösbare Schwierigkeit. Was ist denn dies «absichtliche Zurückstoßen» der «Heilsoffenbarung» anders als das Beschäftigtsein mit der Welt, einer Heirat, einem Geschäft, dem Beruf, kurz dem Unglauben; es ist andererseits dasselbe

¹⁴ E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (1937), S. 80. Die Hoffnung, daß im Matth.-Kommentar Lohmeyer nähere Überlegungen geben würde, hat sich nicht erfüllt: *Das Evangelium des Matthäus*, hrsg. von W. Schmauch (1956), S. 187 ff.

¹⁵ Beyer (Anm. 5), S. 623.

¹⁶ A. Titius, *Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit*, 1 (1895), S. 125.

¹⁷ F. Hauck, *Das Evangelium des Markus* (1931), S. 49.

wie das Gehaltensein von einem anderen Glauben, etwa dem, daß Gott sich in der Geschichte des Volkes offenbart hat und sein Gesetz Inbegriff und Gestalt aller Erkenntnis und Wahrheit ist.

Glaube steht hier gegen Glauben, Offenbarung gegen Offenbarung, Haltung gegen Haltung, heilige Überzeugung gegen Glaubensgewißheit und die, die mit heißem Herzen Gottes Befehlen gehorsam sein wollen, gegen den Gottgesandten. Wo kann man in diesem furchtbaren Konflikt noch von Absicht sprechen, oder was wäre hier ohne Absicht?

So führen auch diese Erklärungen nicht im mindesten weiter. Eine Frage bleibt übrig, auf die wenige eingehen: was bedeutet der Unterschied zwischen dem Menschensohn und dem Heiligen Geist?

Der klug beobachtende H. J. Holtzmann bemerkt, daß bei Mark. die unvergebbare Sünde im Gegensatz zu Matth. und Luk. gerade in der Lästerung Jesu bestehe. Dann wären Jesus und der Heilige Geist in einer solchen Verbindung vorgestellt, daß die Lästerung des einen zugleich die des anderen ist. Es bleibt die Frage: haben Matth. und Luk. dann einen Unterschied zwischen «Jesus» und dem «Menschensohne» gemacht, oder haben sie das, was bei Mark. vorlag, umgebildet? ¹⁸

Hans Leisegang hat in einer interessanten und eindringenden Untersuchung sich ausführlich mit der Frage beschäftigt. Er will die *πνεῦμα*-Lehre auf eine Namenslehre zurückführen. Bei Mark., der die älteste Form des Wortes überliefere, habe ursprünglich gestanden «wer den Namen Gottes lästert» — eine nach alttestamentlicher und jüdischer Auffassung unvergebbare Sünde, da in Lev. 24 die Todesstrafe auf dieses Vergehen stehe. Das Wort von der Lästerung des ἁγίου ὄνομα sei im Raume der hellenistischen Gemeinden umkorrigiert worden in die Lästerung des ἁγίου πνεῦμα. ¹⁹

Dieser reizvolle Versuch einer Erklärung ist jedoch letztlich auch unbefriedigend. Er beachtet nicht, daß der Zusammenhang der Stelle die Frage nach dem Geist stellt. Auf die «Voreingenommenheit» Leisengangs, die Geistvorstellung der

¹⁸ H. J. Holtzmann, Handcommentar zum N.T. Die Synoptiker, 3. Aufl. (1901), S. 128.

¹⁹ Leisegang (Anm. 2), S. 107 ff.

Evangelien aus dem Hellenismus abzuleiten, hat Friedrich Büchsel nachdrücklich hingewiesen, der im übrigen in seinem 516 Seiten umfassenden Buche «Der Geist Gottes im Neuen Testament» der Exegese von Mark. 3, 31 nur ein paar Sätze in einer polemischen Fußnote zu Leisegangs Auslegung widmet.²⁰

Ausführlich beschäftigt sich Heinrich von Baer mit dem Logion von der Sünde wider den Heiligen Geist. Aus der Verknüpfung, in der dieses Wort bei Mark. vorliege, ergebe sich «ein unzweideutiger Sinn». Die Schriftgelehrten hätten die wesentlich falsche Aussage verbreitet, Jesus bediene sich satanischer Mächte, Jesus hingegen zeige dem Volke die Sinnlosigkeit dieser Behauptung und begegne seinen Angreifern mit dem harten Wort von der Unvergebarkeit der Lästerung des Heiligen Geistes.²¹

Aber von Baer gewinnt nur deshalb einen «unzweideutigen Sinn», weil er unversehens ein Motiv in seine Argumentation einschmuggelt, das sich nicht halten läßt, von dem im Text gar keine Rede ist. Wer sagt denn, daß die Schriftgelehrten oder — mit Matth. — die Pharisäer eine wesentlich falsche Behauptung aufstellen? Es ist schon richtig, in diesem Falle würde das harte Wort von der unvergebbaren Sünde wider den Heiligen Geist sie treffen, nämlich wenn sie im tiefsten Grund davon überzeugt waren, daß Jesus den Heiligen Geist habe. Aber die Pharisäer waren allen Ernstes vom Gegenteil überzeugt. Die Volksmeinung, daß Heilkräfte und Heiltaten auf Gott zurückweisen (Joh. 9, 30 ff.), teilen sie nicht. Es gibt ja auch im Munde Jesu und der Apostel die gegenteilige Anschauung, nämlich daß die falschen Christi große Zeichen und Wunder tun werden (Mark. 13, 22; 2. Thess. 2, 9; Apk. 13, 13 f.). Von ihrem Standpunkt aus begehen sie gar keine Sünde wider den Heiligen Geist, sondern eher — wenn sie schon davon reden wollten — Jesus selbst; darum ist es sinnlos, ihnen die Unvergebarkeit der Sünde wider den Heiligen Geist vorzuhalten.

Also auch diese scheinbar so einfache Erklärung löst im Grunde nicht das Problem der Stelle.

²⁰ F. Büchsel, *Der Geist Gottes im N.T.* (1926), S. 179 f., A. 6.

²¹ H. von Baer, *Der Heilige Geist in den Lukasschriften* (1926), S. 136 bis 146.

Nach kurzer Erörterung der Bedenken und Lösungsversuche von Schleiermacher bis Wellhausen und von Zahn bis Bultmann gibt auch von Baer angesichts des Schwankens der Tradition dieses Logions zu: «Es ist natürlich möglich, daß letzten Endes beide Herrenworte doch auf einen Ausspruch Jesu zurückgehen, dann muß aber die eine Textgestalt eine so erhebliche Veränderung durchgemacht haben, daß eine Zurückführung auf ihre ursprüngliche Form nicht mehr möglich ist. Sollte das der Fall sein, so hätten wir uns freilich in dem Sinne von Wellhausen zu entscheiden, der sich ebenso wie Bultmann für die Priorität der Markustradition ausspricht.»²²

Im folgenden soll doch der Versuch gemacht werden, den Ausspruch Jesu in der ursprünglichen Textgestalt zu erarbeiten und die Motive der Veränderung aufzuzeigen.

II. Literarische Analyse.

Die Übersicht über den Stand der Exegese zu dem Problem der «Sünde wider den Hl. Geist» zeigt eine gewisse Ratlosigkeit. In der Tat, der Text ist so, wie wir ihn jetzt haben, nicht erklärbar. Alle Versuche, ihn aus dogmatischen Gründen zu retten oder durch religionsgeschichtliche Hinweise verständlich zu machen, sind zum Scheitern verurteilt. Es hat unter den jetzigen Umständen keinen Sinn, sich exegetisch weiter zu bemühen.

Bei solcher Situation darf wohl als ultima ratio eine Textkonjektur versucht werden, die gerechtfertigt wäre, wenn sie bei geringer Textänderung der Stelle einen präzisen Sinn gibt.

Um einen sinnvollen Text zu gewinnen, muß erst eine literarkritische Überlegung angestellt werden.

Die Entscheidung Bultmanns zu Mark. 3, 28 f. bzw. Matth. 12, 31 f.; Luk. 12, 10 dürfen wir als Ausgangspunkt nehmen. «Mk hat die relativ ursprünglichste Form.» Über die Q-Form, die Matth. mit Mark. verbunden habe, urteilt er wie Wellhausen, sie sei aus einem Mißverständnis entstanden: alles gegen den Menschensohn (d. h. gegen Jesus) Gesagte kann vergeben werden, aber nicht die Lästerung des Geistes. Die Meinung A.

²² Ibid., S. 140.

Fridrichsens, der die Q-Form für ursprünglich halte und aus der Judenmission der ältesten Gemeinde erkläre, wird referiert und zurückgewiesen.²³

Offenbar hat Mark. in 3, 25—35 drei Stücke ähnlichen Inhalts miteinander verbunden. Denn 3, 20 beginnt mit der für ihn üblichen lokalen Bestimmung «er kommt in ein Haus». In 4, 1 ist die nächste weiterführende Ortsangabe «er begann zu lehren am Meer».

Die Bemerkung von 3, 20 f., daß soviel Volk da war, daß sie nicht die Mahlzeit halten konnten, wird nicht fortgeführt. Sehr unvermittelt wird berichtet, daß seine Angehörigen sich seiner bemächtigen wollten, weil sie meinen, er sei von Sinnen, er sei besessen. Diese Notiz haben Matth. und Luk. nicht aufgenommen. Anschließend an 3, 30 tauchen wieder seine Angehörigen auf, jetzt genauer genannt: seine Mutter und seine Brüder. Es ist noch die gleiche Ortsvorstellung wie in 3, 20, er ist im Haus, viel Volk um ihn, die Verwandten stehen draußen. In diesen Zusammenhang sind der Angriff der «Schriftgelehrten, die von Jerusalem herabgekommen waren», er habe den Teufel, und seine Verteidigungsrede hineingestellt. Durch das abschließende Wort in v. 30: «weil sie sagten, er habe ‚unreinen Geist‘», ist deutlich ein geschlossener Zusammenhang hergestellt. Der Berichterstatter verklammert damit die Worte Jesu von der «Sünde wider den Hl. Geist» mit der Polemik Jesu gegen den Angriff. Wir haben also im Markustext als kleinste Einheit den Abschnitt 3, 22—30, der sich stichwortartig an die «Besessenheit» von v. 21 anschließt und der dann in einer Art sachlicher Verknüpfung fortgeführt wird.

Die Verse 22—30 bieten einen geschlossenen Zusammenhang. Auf den Angriff der Gegner antwortet Jesus in drei Gleichnissen in direkter Rede.

In der Komposition des Mark. gibt es für den ganzen Abschnitt 3, 20—35 keine Verklammerung, keinen «Anschluß» nach vorwärts oder rückwärts. Denn die Abschnitte in Kap. 3, die vorausgehen — die Heilung am Sabbat v. 1—6, das Heilungssummarion v. 7—12 und die Berufung der Zwölf v. 13 bis

²³ R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 2. Aufl. (1931), S. 138.

19 — haben keine unmittelbare Beziehung zu den letzten drei Abschnitten. Stichwortartige bzw. sachliche Anknüpfungspunkte mögen für den Evangelisten das Austreiben der unreinen Geister und Dämonen (3, 11 und 15) und die Akkumulierung der Feindschaft (3, 6 und 22), vielleicht auch die Gegenüberstellung von Jüngern und Verwandten (3, 13—19 und 21 bzw. 32 ff.) gewesen sein. Mit Kap. 4 beginnt ein neuer Abschnitt, eine der wenigen Redenkompositionen des Mark., das Gleichniskapitel.

Matth. folgt in der Hauptsache der Komposition des Mark. Auch hier geht unserer Perikope die Heilung «der verdorrten Hand» voraus. Statt des Summarions, in dem bei Mark. das Wort von der Davidsohnschaft im Munde der Dämonen erscheint, berichtet Matth. eine konkrete Heilung und legt das Wort von der Davidsohnschaft dem Volk in den Mund. Den Schluß des Kap. bildet die Perikope von «den wahren Verwandten»; dann folgt das Gleichniskapitel.

In den Markustext (3, 22—30) fügt nun aber Matth. einiges ein. Zunächst den Hinweis auf andere Gründe des Wirkens gegen Dämonen in der indirekten Form der Frage nach «ihren Söhnen», die auch Dämonen austreiben, und dann direkt: er treibe mit dem Geist Gottes die Dämonen aus und statuiere dadurch das Reich Gottes. Das Wort gehört zur Logienquelle, wie Luk. 11, 20 und die Wendung βασιλεία τοῦ θεοῦ zeigen. Matth. fügt weiter mit 12, 30 den «Mit mir—wider mich»-Spruch ein — Mark. hat ihn an anderer Stelle (9, 40), aber in ähnlichem Zusammenhang in der Umkehrung. Diese Einfügung bei Matth. gibt aber dem folgenden Wort von der «Sünde wider den Hl. Geist» einen ganz anderen Sinn. Denn es richtet die Spitze des Wortes mit dem «Deshalb» auf den Menschen, ob er Freund oder Feind, Gegner oder Mitwirkender sei. Eine wichtige und folgenschwere Einfügung bringt Matth. mit dem Wort «Wer ein Wort sagt wider den Menschensohn». Darauf folgen, unsere Perikope abschließend, verschiedentlich aufgefüllte Sprüche aus der Logienquelle über das Gutes-Tun und das Böses-Tun und die Erörterung der Wunderfrage, die Mark. an das zweite Speisungswunder anschließt (8, 11).

Im Markustext geht alles um ein einziges Motiv: Jesus und Beelzebub oder Satan. Matth. kompliziert den Sachverhalt,

indem er von Jesus und seinen Anhängern oder Gegnern spricht. Dabei rückt das Verhältnis von Mensch und Menschensohn ins Blickfeld, und zwar so, daß die Menschensohnfrage verhältnismäßig belanglos wird.

Luk. vollends stellt das Wort von der Unvergebarkeit der Lästerung des Hl. Geistes in einen ganz anderen Zusammenhang. In Verbindung mit Sprüchen über Verkündigung und Bekenntnis zu Ihm erscheint es plötzlich im Anschluß an das Wort aus Q: «Wer mich bekennt vor den Menschen, den wird auch der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes; wer mich verleugnet vor den Menschen, der wird auch verleugnet werden vor den Engeln Gottes» (12, 9). Luk. fährt fort: «Jeder, der ein Wort sagen wird wider den Menschensohn, dem wird vergeben werden . . .» Das klingt wie ein Widerspruch. Sicher hat es Luk. nicht so empfunden. Die Gründe, die Luk. zu seiner Zusammenstellung bewegten, kann man nur noch vermuten. Es könnte sein, daß mit ὁ ἀρνησάμενός με Christen gemeint sind und mit πᾶς ὃς ἐρεῖ λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου Heiden oder Juden. Vielleicht erscheint ihm auch das «Reden wider . . .» nicht so gewichtig wie das «Verleugnen», oder die Entschuldbarkeit liegt in der Unverständlichkeit des Titels υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Luk. hat aber unser Wort ganz aus dem Zusammenhang, in dem es ursprünglich stand, gelöst. In 11, 14 beginnt er — ziemlich unvermittelt nach Worten über das Gebet und das Bitten — mit der Heilung des Stummen und bringt dann die Beelzebub-Kontroverse wie Matth.; er folgt hier der Logienquelle. In ihrem Fortgang bringen beide das «Wort vom Rückfall». Während dann Matth., wieder der Geschichtsquelle folgend, die Perikope von den «wahren Verwandten» Jesu bringt, hat Luk. jene eigentümliche Seligpreisung der Mutter Jesu, die aber im Effekt in den gleichen Gedanken ausmündet wie die Perikope der Geschichtsquelle: «Selig, die das Wort Gottes hören und bewahren.» Indes fügt Luk. diese selbst merkwürdigerweise zwischen Parabelrede und Seesturm ein (8, 19—21).

Der literarische Prozeß dürfte also in folgender Weise vorzustellen sein: Die Geschichtsquelle und die Logienquelle berichten über das gleiche Thema, den Angriff der Schriftgelehrten (Matth. sagt: Pharisäer, Luk.: einige aus dem Volk).

Q fügt bereits einiges «Erklärende» hinzu (den Hinweis auf das Wundertun der Pharisäerschüler, die Verbindung Jesu mit dem Geist Gottes und die Beziehung zur βασιλεία τοῦ θεοῦ, und schließlich den Für mich—wider mich-Spruch). So wenig eindeutig das Verhältnis von Redenquelle und Geschichtsquelle ist, an dieser Stelle scheint doch Q später zu liegen wegen der Weiterbildungen, die «erklärend» in den Text der Geschichtsquelle eingefügt sind, auch das Wort 12, 30; 11, 23 weist mit seinen Variationen (Mark. 9, 40; Luk. 9, 50) darauf hin.

Matth. folgt dann weiter der Geschichtsquelle, sie wieder erklärend. Diese «Erklärung» Matth. 12, 32 bringt Luk. an anderer Stelle. Wahrscheinlich hat Luk. damit den Text direkt benutzt, den uns heute Matth. 12, 32 bietet. Solche Vermutungen sind ja allgemein durch den Prolog (Luk. 1, 1—4) begründet.

Als Motiv der Ergänzungen seitens der Redenquelle und vor allem des Matth. kann man unschwer die Absicht, zu erklären, verständlich zu machen, vermuten. Dabei ergäbe sich also, daß schon die Logienquelle einen unverständlichen Zusammenhang vor sich hatte, und erst recht Matth. und Luk.

Es liegt nahe anzunehmen, daß es unser jetziger Markustext war, der bereits damals unverständlich wirkte — ebenso wie heute.

Lohmeyer zieht in dieser Situation den Schluß, daß der Matthäustext mit 12, 32 der ursprünglichere sei; denn hielte man ihn für den sekundären, so stünde man «vor der nicht zu hebenden Schwierigkeit, einen Grund zu suchen und zu finden, der die Sünde wider den Heiligen Geist durch die Kluft der Unvergebarkeit von der wider die heilige Gestalt des Menschensohnes getrennt hat».²⁴ Der synoptische Vergleich zeigt aber, daß der Matthäustext aufgefüllt ist gegenüber dem Markustext, so daß man ihn doch für später halten muß.

Mir scheint eher auf Grund der literarkritischen Analyse der Schluß notwendig, daß im Markustext eine Veränderung zu suchen ist, die ihn unverständlich gemacht hat. Natürlich wäre auch das Motiv für diese Veränderung anzugeben.

²⁴ E. Lohmeyer, *Gottesknecht und Davidsohn*, 2. Aufl. (1953), S. 132: «Der Spruch, der ähnlich auch Lk 12, 10 sich findet, ist merkwürdig genug. Man ist seinem Rätsel wohl dadurch ausgewichen, Menschensohn meine hier nichts anderes als den Menschen im Allgemeinen . . .»

Eine genaue Sinnanalyse des Markustextes soll weiterhelfen. Als Thema wird zu Mark. 3, 22 die Behauptung der Schriftgelehrten von Jerusalem angegeben, er habe den Teufel (Beelzebul) und durch den obersten der Dämonen treibe er die Dämonen aus. Darauf antwortet er «in Gleichnissen» mit dem Gedanken der Einheit. In v. 26 geht das Gleichnis zur unverhüllten These über, daß auch der Satan nicht bestehen kann, sondern «ein Ende hat», wenn er «gegen sich aufsteht». Dieser allgemeine Gedanke von der Einheit hat nur dann einen Sinn und ist im Zusammenhang beweiskräftig, wenn er konkret genommen wird und wenn die Herrschaft des Satans in einer gewissen Absolutheit verstanden wird. Das heißt also: die Anwendung des «Gleichnisses» ist nur in dem bestimmten konkreten Fall sinnvoll, wenn die Herrschaft des Teufels prinzipiell als eine einheitliche Größe verstanden wird, so mannigfaltig sie sich auch in den Phänomenen der Geschichte realisieren mag. Das Austreiben der Dämonen ist hier angesehen als ein radikaler Angriff auf die Herrschaft des Teufels. Es ist kein Scheinangriff, der etwa in hintergründiger Weise die Geschäfte des Teufels besorgt, sondern es ist ein «existentieller» Angriff, zum mindesten ein Kampf, in dem es dem Teufel «ans Leben» geht, wobei seine «Macht» und seine «Existenz» identisch sind. Der Teufel kann seiner Geräte und Gefäße nur beraubt werden, wenn er «gebunden» wird, seine «Macht» gefesselt ist. Würde er gegen sich selber aufstehen, würde seine Macht zerstört sein, eine theologische oder — wenn man lieber will — satanologische *Contradictio in adiecto*. Ihren eigentlichen Sinn bekommt diese Argumentation erst von dem her, der den Satan bekämpft. Schon die Redenquelle macht das deutlich: «Wenn ich mit dem Finger Gottes (Matth.: Geist Gottes) die Dämonen austreibe, siehe, so ist das Reich Gottes zu euch gekommen» (Matth. 12, 28; Luk. 11, 20). Es geht in der Tat um die Herrschaft, ob sie des Teufels ist oder ob sie Gottes ist. Im Schnittpunkt dieser Entscheidung steht Er. In Ihm kommt der Kampf zum Austrag. Aber welche Kraft befähigt Ihn, in diesem ungeheuerlichen, ebenso menschlichen wie übermenschlichen Kampf zu wirken und zu bestehen? Die Gegner machen ihm den Vorwurf, er habe «unreinen Geist», teuflischen Geist. Der Gegensatz dazu kann nur sein:

er habe den göttlichen Geist, den Heiligen Geist. Er muß sich also als einer ausweisen, der anstelle Gottes in dieser Welt steht, an der Stelle Gottes im Kampf gegen die widergöttlichen, teuflischen, satanischen Mächte. In Seinem Geist wirkt er. Sein Kampf würde sinnlos werden, ja er würde Verheißung ebenso wie die «Kraft von oben her» verwirken, wenn er diesen Geist, in dem er wirkt, verleugnen würde, er würde sich einer ewigen Verfehlung schuldig machen, einer radikalen, einer prinzipiellen, es wäre eine *contradictio principii*. Das bedeutet, daß v. 29 nicht einen allgemeinen Sinn hat, sondern nur auf den bezogen werden kann, der in diesem Kampf gegen den Teufel steht. Im Sinnzusammenhang der Rede ist Er es selber.

Es wird eine unmögliche Behauptung ausgesprochen und im logisch-theologischen Bereich geprüft, um die eigentliche Wirklichkeit — nicht eines allgemeinen Gesetzes — sondern eines konkreten Geschehens, einer entgegnetretenden, begegnenden Gestalt deutlich zu machen.

Dann müßte sich aber auch v. 28 auf den Redenden selbst beziehen, denn beide Verse stehen ja in einem engen, gegensätzlichen Zusammenhang.

Wir haben in v. 28 die merkwürdige Wendung: «Alles wird ‚den Söhnen der Menschen‘ vergeben werden, die Sünden und die Schmähungen, die immer sie schmähen werden.» Die Doppelung der Ausdrucksweise πάντα τὰ ἁμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι und noch einmal ὅσα ἐὰν βλασφημήσωσιν ist auf Konto des marcinischen Stiles zu setzen (vgl. 2, 4c τὸν κράβατον ὅπου ὁ παραλυτικὸς κατέκειτο, 16, 2 λίαν πρωῖ..., ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου u. ö.). Es genügt eigentlich: πάντα ἀφεθήσεται τὰ ἁμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι.

Die Wendung οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων ist im Mark. durchaus singular. Sie kommt in dieser pluralischen Form überhaupt nur noch einmal im Neuen Testament vor, Eph. 3, 5; hier als eine archaisierende Apposition zu ἐτέραις γενεαῖς und als Gegensatz zu den ἅγιοι ἀπόστολοι καὶ προφῆται. Wenn Mark. etwas allgemein über Menschen zum Ausdruck bringen will, benutzt er den verallgemeinernden Singular (s. 2, 27; 7, 15 u. ö.) oder den einfachen Plural (ἀλλεῖς ἀνθρώπων 1, 17; ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων 7, 21; εἰς χεῖρας ἀνθρώπων 9, 31 u. ö.). Wenn hier der ungewöhnliche doppelte Plural gebraucht wird, so wird ein besonderer Grund zu vermuten sein. Die Annahme ist erlaubt, daß der

Text verändert worden ist. Am nächsten liegt, es mit dem Singular zu versuchen. Dies nimmt auch Bultmann an, wohl einfach auf Grund seines Stilgefühls, mit dem er in der formkritischen Analyse zu erstaunlichen und bewährten Ergebnissen kommt. Nur wird dann das Verständnis der ganzen Stelle wieder durch das Vorurteil verschlossen, daß ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nichts anderes sei als eine Allgemeinbezeichnung für Mensch.²⁵ Bultmann referiert als Text: «Jede Sünde kann den Menschenöhnen (ursprünglich «dem Menschensohn», d. h. dem Menschen) vergeben werden, nur nicht die Lästerung des Geistes.»²⁶

Ist aber, wie oben gezeigt wurde, der ganze Zusammenhang auf den Redenden zu beziehen, so muß auch der erschlossene Singular «dem Menschensohn» auf den Redenden bezogen werden.

Aus dieser Sinnanalyse des Markustextes ergibt sich: es ist ein Text anzunehmen, in dem das ganze Wort von der Sünde wider den Heiligen Geist» auf den Menschensohn bezogen war, ein Text, den dann Mark. oder seine Vorlagen, die sogenannte Geschichtsquelle, schon verändert haben.

III. Der «ursprüngliche» Text.

Der vorauszusetzende Text müßte dann lauten: vv. 22—27 wie üblich; v. 28 ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πάντα ἀφεθήσεται τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου [τὰ ἁμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι]. v. 29 ἐὰν δὲ βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ ἔνοχος ἐστὶν αἰωνίου ἁμαρτήματος. v. 30 ὅτι ἔλεγον πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει.

Wiederhergestellt wären dann nur der Singular in v. 28 und der Eingang von v. 29, indem hier das ὅς δ' ἄν verändert wird in ἐὰν δέ.

Die Textkritik gibt mit den wenigen handschriftlichen Varianten nichts für die Entscheidung der eigentlichen Problematik der Stelle her.

Der «ursprüngliche» Text würde also folgenden Wortlaut haben: «Wahrlich ich sage euch: alles wird dem Menschensohn vergeben werden (die Verfehlungen und Lästerungen), wenn

²⁵ R. Bultmann, Theologie des N.T., 2. Aufl. (1954), S. 31. Gesch. der synopt. Trad., S. 13. 27 u. ö. ²⁶ Ders., Gesch. d. synopt. Trad., S. 138.

er aber wider den Heiligen Geist lästerte, so hat er keine Vergebung in Ewigkeit, sondern er ist einer ewigen Verfehlung schuldig. Weil sie sagten: er hat einen unreinen Geist.»

Dieser Text würde in einer unreflektierten, in einer argumentativen Weise die Möglichkeit voraussetzen, daß Jesus hätte Sünden tun können, die ihm hätten vergeben werden müssen.

Diese Anschauung war in dem Augenblick anstößig, von dem an Jesus als der Sündlose, der Reine, der Gottessohn von Geburt, von «Natur» angesehen wurde. Das muß sehr früh geschehen sein. Schon die Geschichtsquelle verändert das Wort Jesu. Indem sie den Singular in den Plural ändert, gibt sie dem Wort eine ganz andere Richtung. War es ursprünglich vom Menschensohn auf den Menschensohn bezogen, so wird es jetzt verallgemeinert. Derjenige, der diese Veränderung vorgenommen hat, zeigt damit, daß er den Titel Menschensohn auf Jesus bezog, gerade weil er eine Aussage abwehren wollte, die sein Bild von Jesus verdunkelte. Welche Bedeutung der Würdetitel Menschensohn hat, wird nicht mehr gesehen. Das ist noch deutlicher bei Matth. Denn Matth. fügt, wie wir gesehen haben, Worte in den Zusammenhang ein, die die Intention des ganzen Abschnittes umdrehen und ihr eine neue Richtung geben, die Richtung auf das Verhältnis der Menschen zu Jesus, während es zuerst geht um sein Verhältnis zu seinem Werk. Darum verändert Matth. auch mit leichter Hand das ungewöhnliche τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων in das einfache τοῖς ἀνθρώποις und fügt das Wort von der Rede wider den Menschensohn ein; auch Matth. zeigt damit, daß er keine rechte Vorstellung vom Menschensohn hat. Das ist nicht verwunderlich, wenn man sieht, wie einerseits die Menschensohnavorstellung ganz allgemein unverstanden blieb, wie etwa die Frage in Joh. 12, 34 «Wer ist dieser Menschensohn?» zeigt, und andererseits das Vorwiegen der Messias = Christus-Vorstellung bei Matth. deutlich ist, wie Stauffer jüngst zeigte.²⁷ Dieser Eindruck wird bei Luk.

²⁷ E. Stauffer, *Messias oder Menschensohn?* Nov. Test. 1 (1956), S. 81 ff.: «Jesus hat sich nicht als Messias bezeichnet . . . sondern als Menschensohn . . .» (S. 89); «Den höchsten und reinsten Ausdruck aber fand der metaphysische Geltungsanspruch Jesu in der geheimnisvollen Theophanieformel ani hu» (S. 102).

noch verstärkt durch die starken Eingriffe kompositioneller Art.

Die Gründe, die zu diesen Veränderungen des ursprünglichen Textes geführt haben, sind komplex. Einerseits hat man nicht mehr verstanden, was eigentlich Jesus meinte, wenn er in bezug auf sich selber von dem Menschensohn sprach, ja man hat die ganze Argumentation Jesu gegenüber den «Schriftgelehrten» an dieser Stelle nicht mehr verstanden. Andererseits ist das Bemühen spürbar, Jesus herauszuheben, ihn auch vor dem Schatten der Möglichkeit, daß ihm etwas vergeben werden müßte, zu bewahren. Man könnte mit einer gewissen Vorsicht diese Gründe dogmatischer Art nennen.

Damit wäre auch das Motiv für die stufenweise Veränderung des Textes angegeben. Es fragt sich nun, ist das gefundene Ergebnis, der wiederhergestellte Text als ursprüngliches Wort Jesu haltbar?

IV. Der Sinn des ursprünglichen Textes.

Ist unsere Textherstellung richtig, dann ergibt sich bei Mark. folgender Zusammenhang.

In einer Situation, die ihn wieder vom Volk sehr umdrängt zeigt, wollen «die Seinen» sich seiner bemächtigen, weil sie meinen, er sei von Sinnen. In diesem Augenblick erfolgt der Angriff der «Schriftgelehrten, die von Jerusalem herabgekommen waren». Sie machen ihm den Vorwurf, er stünde bei seinen auffälligen und seltsamen Taten mit dem Teufel, dem Obersten der bösen Geister, im Bunde. Auf diesen Angriff antwortet er mit einem Doppelgleichnis vom Königreich und vom Haus, das unmittelbar angewandt wird: auch der Satan kann nicht bestehen, wenn er wider sich aufsteht und «geteilt» ist. Mit einem neuen Gleichnis über «das Haus des Starken» wendet sich die Argumentation zu etwas Neuem: man muß «den Starken» binden, wenn man sich seiner Geräte bemächtigen, sein Haus einnehmen will. Es geht in der Tat um einen Kampf gegen den Teufel, aber nicht des Teufels gegen den Teufel, wie der törichte Vorwurf der Schriftgelehrten annehmen möchte, sondern eines anderen gegen den Teufel. Wer das ist, wird nicht ausdrücklich gesagt. Es kann aber im Zusammenhang nur der

Redende selber, d. h. Jesus sein. Mit der «verhüllenden» Wendung vom Menschensohn kehrt die Argumentation an den Anfang zurück: das Wirken «des Menschensohnes» erfolgt im Geist Gottes, im Heiligen Geist. Hier ist der unüberbrückbare Gegensatz zu dem Teufel, den Dämonen und allen ihren Wirkungen und Wirksamkeiten. Würde der Menschensohn diesen seinen eigentlichen Ausgangspunkt, das Prinzip seines Wirkens, den Ursprung seiner Kraft und seiner Macht verleugnen, noch mehr: würde er diesen Heiligen Geist lästern, so würde er sich einer ewigen Verfehlung schuldig machen. Weil dieses im Ansatz unmöglich ist, darum ist bewiesen, daß der Vorwurf, er habe einen «unreinen Geist», unsinnig ist. Alles also könnte dem Menschensohn vergeben werden, nur eben dieses eine nicht, weil es die Grundlage seines Daseins, seine «Existenz als Menschensohn», angeht.

Daß in diesem Streitgespräch die Argumentation Mittel verwendet, die die Gegner nicht begreifen können, darf uns nicht verwundern. Sie konnten kaum den verborgenen Anspruch Jesu verstehen, der Menschensohn zu sein. Wenn man die ungeheure Fülle der exegetischen und dogmatischen Äußerungen zum Problem des Menschensohns übersieht, dann muß man sagen, daß man im Grunde auch heute noch nicht genau weiß, was Jesus mit der Annahme dieses Würdetitels meinte, trotz der Menge der Bezüge und Motive, die Lohmeyer in seinen Veröffentlichungen, vor allem im Markuskommentar, auf diesen Titel förmlich häuft, und trotz der distinkten Klarheit und apodiktischen Bestimmtheit, mit der Stauffer den Titel in das Gebiet der ureigensten Selbstaussagen Jesu rückt.²⁸

Gleichwohl, wenn man sich einmal von dem Vorurteil freimacht, daß Jesus mit dem Wort Menschensohn nur habe ein bescheidenes «Ich» umschreiben wollen, und von dem anderen Vorurteil, daß die Menschensohnavorstellung nur von Dan. 7 her zu bestimmen sei, wenn man sich zunächst dem offen hält, daß mit diesem Titel noch mancherlei andere Vorstellungen verbunden sein können, dann wird man nicht leugnen, daß der

²⁸ Ders., *Die Theologie des N.T.*, 4. Aufl. (1948), S. 88: «Der historische und theologische Primat unter allen Christusprädikationen steht dem Würdenamen zu, mit dem Jesus selbst seine geschichtstheologische Bedeutung gekennzeichnet hat, dem Menschensohnbegriff.»

mit dem vorgeschlagenen «Urtext» hergestellte Zusammenhang sehr geschlossen wirkt und eine durchaus zügige Argumentation bietet.

Zwei Vorstellungen freilich würden dann in dieser Beweiskette mit dem Menschensohntitel verbunden sein, die noch einer gewissen Fixierung und Aufhellung bedürfen. Das ist einmal die Anschauung, daß dem Menschensohn könnte, müßte, würde etwas vergeben werden; die andere ist die Verbindung des Menschensohntitels mit dem Heiligen Geist.

Selbst wenn man nur argumentativ mit der Möglichkeit rechnet, daß dem Menschensohn «alles würde vergeben werden», so unterscheidet sich doch diese Anschauung durchaus von der geläufigen dogmatischen Anschauung von der «Sündlosigkeit Jesu». Die Vertreter der katholischen und der protestantischen Orthodoxie rechnen seit Tertullian und Clemens Alexandrinus freilich mit der Sündlosigkeit Jesu: *non potuit peccare*. Die «wesentliche Unsündlichkeit» ist auch noch für Schleiermacher ein unaufgebbarer Grundsatz bei der Bestimmung der Gestalt des Erlösers. Aber selbst Systematiker haben erkannt, daß Schleiermacher die Sündlosigkeit Jesu über die Linie des N.T. hinaushebe.²⁹ «Die Sündlosigkeit ist auch nicht nur etwas Verneinendes», sie bestimmt ihn als einen durchaus Andersartigen.³⁰

Mir scheint, daß Heinrich Vogel³¹ in seiner abwägend ausgewogenen Art dem dogmatischen Problem Rechnung trägt, indem er zugleich auf die Aporie hinweist, die sich aus der Behauptung der Sündlosigkeit Jesu ergibt. Er löst die Schwierigkeit durch seinen dogmatisch-methodischen Grundsatz, «daß es keinen Christus an sich gibt, sondern nur diesen unserer Existenz inexistent gewordenen» — eben dies «allein eröffnet hier den Zugang zu dem Geheimnis seiner Sündlosigkeit». «Es geht nicht um eine metaphysische Eigenschaft in ihrer Statik, sondern um das Geheimnis seines für uns gelebten Lebens,

²⁹ H. Scholz, Schleiermachers Lehre von der Sündlosigkeit Jesu: *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* (1907), S. 301 ff.; s. S. 413.

³⁰ *Ibid.*, S. 402: Jesus ist infolge seiner Sündlosigkeit das Wunder aller Wunder, «die einzige Gestalt der Weltgeschichte, die ganz unter den Begriff des Wunders fällt».

³¹ H. Vogel, *Gott in Christo* (1951), S. 665 f.

für uns gestorbenen Sterbens. So ist denn eigentlich auch *nicht* von *Sündlosigkeit* (die ja eine negative Bestimmung ist), sondern von *Heiligkeit* zu reden.» Hier ist jene Erkenntnis Käblers fortgeführt, daß der biblische Christus das Entscheidende ist für den Glauben, der historische Jesus ist für ihn uninteressant, da von der Wissenschaft nur ein höchst mangelhafter Torso nachgezeichnet werden kann, zumal die Quellen höchst fragmentarisch seien. Aber darin scheint mir Vogel nüchterner und dem eigentlichen historischen Problem näher, daß er in Rücksicht auf das Ärgernis, das mit der Glaubenserkenntnis notwendig verbunden ist, sagen kann: «Das pervertierende Mißverständnis jener Zeitgenossen, die im unmittelbaren Gegenüber zu ihm ihn der Gotteslästerung, Kirchenzerstörung und Staatsfeindschaft bezichtigten, dürfte in gewissem Sinn (nämlich des Ärgernisses) der Wahrheit fast noch näher sein als gewisse Superlative unserer moralisch-religiösen Wertungen, deren Klimax dann schließlich in der Aussage von seiner Sündlosigkeit endet.»³²

Unter solchen Umständen darf der, der sich schlicht historisch-kritisch um den ursprünglichen Text bemüht, der aus dogmatischen Gründen verändert worden ist, doch eine Reihe von Momenten aus den Quellen zusammentragen, die von der menschlichen Möglichkeit des Fehlens und Sündigens und von der göttlichen Wirklichkeit der Heiligkeit dessen reden, «der geboren ist von dem Samen Davids nach dem Fleisch und eingesetzt ist zum Sohne Gottes voll Macht nach dem Geiste der Heiligung kraft der Auferstehung von den Toten» (Röm. 1, 3 f.). Die Versuchungsgeschichten am Beginn seiner Tätigkeit und am Beginn des Leidens sind nicht sinnvoll, wenn sie nicht die Möglichkeit der Entscheidung voraussetzen. Gerade diese Geschichten aber hat man in der neueren Exegese mit der Menschensohnavorstellung in Verbindung gebracht.³³ Weiter: Jesus lehnt die Bezeichnung «gut» ab mit dem Hinweis darauf, daß allein Gott gut genannt werden könnte. Es ist bezeichnend, daß schon Matth. diese Wendung nicht mehr vertrug und aus der abweisenden Frage «Was nennst du mich gut?» die den Zusammenhang störende Frage macht: «Was fragst du mich über

³² Vogel, a. a. O.

³³ E. Lohmeyer, *Das Ev. des Mark.*, S. 27 f.; *Gottesknecht*, S. 115 f.

das Gute?» (Mark. 10, 17 ff. und Par.). Die Möglichkeit, daß die Seinen ihn für «von Sinnen» halten, daß die Gegner ihn nach ihrem Recht nicht mit Unrecht der Gotteslästerung beschuldigen können, die in unseren Quellen nicht getilgten kleinen Irrtümer Jesu in der Nahenderwartung (Matth. 10, 23; 16, 28): alles dieses sind Züge, die die Argumentation Jesu in dem Wort «Alles könnte dem Menschensohn vergeben werden...» durchaus möglich machen. Mehr kann man an dieser Stelle nicht sagen, da unsere Quellen *expressis verbis* über den Menschensohn wenig sagen. Eine umfassende Untersuchung zu diesem Begriff wird freilich noch manches aufhellen lassen.

Wichtiger aber scheint, daß dann positiv der Menschensohnbegriff mit dem Heiligen Geist verbunden wird. Gewiß, es gibt auch hier keine andere Stelle, die unmittelbar den Titel Menschensohn mit dem Hl. Geist verbindet. Man darf hinweisen auf die Bedeutung, die der Hl. Geist bei der Versuchungsgeschichte spielt, bei der Taufe, die Zitierung von Jes. 42 gerade bei Matth. 12 und schließlich auf das Wort aus der Logienquelle, das wir oben benutzten «Wenn ich mit dem Geist Gottes die Dämonen austreibe, so ist das Reich Gottes zu euch gekommen» (Matth. 12, 28).

Lohmeyer findet in der schon zitierten Stelle über Matth. 12, 32 f., «daß der heilige Geist die Kraft und das Prinzip ist, das Werk der eschatologischen Vollendung zu führen... Menschensohn sein heißt dann aber hier nichts anderes als Werkzeug dieser heiligen und unantastbaren Macht Gottes sein. Das Werkzeug ist nichts ohne den Meister, der es führt, der Meister aber kann auch nichts verrichten ohne dieses Werkzeug. So gehören Geist und Menschensohn zusammen und bleiben in dieser Zugehörigkeit von einander geschieden...»³⁴ Sicher sind diese Worte mehr ein Abtasten der in den uns überlieferten Formulierungen liegenden geschichtlichen Möglichkeiten auf ihre Bedingungen hin als stringente Beweise. Wir sind noch nicht so weit, daß wir unanfechtbare Schlußketten über die Menschensohnavorstellung vorlegen können. Man muß aber mit den angedeuteten Möglichkeiten rechnen, und damit ist das getan, was an dieser Stelle allein möglich ist, den Sinn des als

³⁴ Ders., *Gottesknecht*, S. 133.

ursprünglich erarbeiteten Textes historisch als möglich zu erweisen. Sicher weist das Vermutete auf größere Zusammenhänge hin. An dieser Stelle müssen wir uns bescheiden. Gern wird sich der Historiker von dem Systematiker mahnen lassen: «Die erste Tugend echter Geschichtsforschung ist die Bescheidenheit; Bescheidenheit kommt von Bescheid wissen; und wer Bescheid weiß mit geschichtlichen Tatsachen und Quellen, der lernt Bescheidenheit sowohl im Wissen als im Verstehen.»³⁵ Aber in solcher Bescheidenheit darf man doch nicht den Mut verlieren, die Aufhellung dunkler Stellen mit den Mitteln methodischer Arbeit zu suchen.

Wien.

Gottfried Fitzer.

³⁵ M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, neu hrsg. von E. Wolf (1953), S. 20.