

3. Wunder am »Meer« (4,35–5,43)

Die Seeszenarie aus 4,1–34 bleibt auch im folgenden erhalten. Wir haben zunächst in 4,35–41 die Stillung des Seesturms, die naturgemäß mit dem See verbunden ist. Es folgt in 5,1–20 die Heilung des besessenen Geraseners. In 5,21–43 haben wir schließlich zwei ineinander geschachtelte Wundergeschichten, nämlich die Auferweckung der Tochter des Jäirus und die Heilung der blutflüssigen Frau. Auch diese doppelte Wundergeschichte nimmt ihren Ausgang am See (v. 21). Erst in 6,1 wird der See Genezareth endgültig verlassen, und der Schauplatz wechselt nach Nazareth (6,1–6a).

a) Die Stillung des Seesturms (4,35–41)

35 Und er sagte zu ihnen jenes Tages, als es Abend geworden war: „Laßt uns auf das andere Ufer fahren.“ 36 Und sie ließen die Menge stehn und nahmen ihn zu sich, wie er war, im Boot; es waren aber auch andere Boote dabei. 37 Und ein großer Windsturm entstand, und die Wogen schlugen an das Boot, so daß sich das Boot schon füllte. 38 Und er selber war im Hinterteil und schlief auf einem Kopfkissen. Und sie weckten ihn und sagten: „Meister, kümmerst es dich nicht, daß wir zugrunde gehn?“ 39 Da wachte er auf und schalt den Wind und sagte: „Schweig, halt den Mund!“ Und der Wind legte sich, und es ward große Stille. 40 Und er sprach zu ihnen: „Was seid ihr bange! so wenig Glauben habt ihr?“ 41 Und sie fürchteten sich sehr und sagten zueinander: „Wer ist denn dieser, daß auch Wind und See ihm gehorchen?“

Im ersten Vers unsrer Geschichte greift Markus deutlich auf die Situationsangabe in 4,1 zurück. Bultmann hebt hervor, daß dies ein besonderer Fall im Rahmen unsres Evangeliums ist: „Besonders eng ist die zeitliche Verknüpfung 4,35f., wo die Redaktion zur Verbindung der Einzelstücke nicht nur das ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ [*en ekeinē tē hēmera*], sondern auch das ὡς ἦν (ἐν τῷ πλοίῳ) [*hōs ēn (en tō ploīō)*] eingefügt hat, um den Zusammenhang mit 4,1ff. herzustellen“¹ Mehr aber läßt sich Bultmann zufolge nicht mehr feststellen.²

Sieht man von der Exposition ab, so ist vor allem die Frage der Jünger in v. 38 seltsam: διδάσκαλε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα; (*didaskale, ou meleī soi hoti apollymetha?*) „Sie ist ja nicht als Hilferuf an den Wundertäter formuliert, sondern als Vorwurf und Anklage, die das Moment der Bitte – und

¹ Rudolf Bultmann, GST 365.

² Überhaupt ist die Analyse dieser Perikope bei Bultmann (GST 230) ziemlich schwach!

der Hoffnung – gar nicht mehr enthält. Dagegen ist eine echte Bitte um Hilfe stilgemäßer Bestandteil in Wundererzählungen Deshalb ist anzunehmen, daß in der Formulierung von v. 38c eine sekundäre Umformung und Zuspitzung eines vorgegebenen Erzählmomentes vorliegt.“³

Außerdem fällt v. 40 auf. Dieser Vers „unterbricht den Ablauf der Wundererzählung, die nach der Wundertat (v. 39) auf den Eindruck des Wunders und die Akklamation (v. 41) zielt. Auch inhaltlich fällt v. 40 völlig aus der Erzählung heraus.“⁴

Damit ergibt sich: Die Vorlage des Markus umfaßte die folgenden Verse:

| | |
|----------------------------|----------------|
| v. 35–36 (im Grundbestand) | Exposition |
| v. 37–38b | Die Notlage |
| v. 39 | Das Wunder |
| v. 41 | Der Chorschluß |

Markus hat folgendes hinzugefügt:

| | |
|------------------------|----------------------|
| v. 35–36 (Ergänzungen) | Anbindung an v. 1–34 |
| v. 38c | Vorwurfsvolle Frage |
| v. 40 | Antwort Jesu |

„Da v. 38c und v. 40 deutlich aufeinander bezogen sind, dürfte v. 38c von der gleichen Hand wie v. 40 stammen; d.h. die gesamte, der Einzelerzählung fremde Konfrontation zwischen Jesus und den Jüngern kann als Resultat der markinischen Redaktion gelten.“⁵

Damit ergibt sich: War es der Sinn der ursprünglich tradierten Geschichte, die Macht des Wundertäters herauszustreichen, so benutzt Markus dieses Wunder, um das Jüngerunverständnis zu betonen. Die Jünger sind borniert: Nicht nur die Gleichnisse verstehen sie nicht – das haben wir gesehen –, sondern auch die Wunder sind ihnen verschlossen.⁶

³ *Dietrich-Alex Koch*: Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markus-evangeliums, BZNW 42, Berlin/New York 1975, S. 96.

⁴ *Dietrich-Alex Koch*, a.a.O., S. 97.

⁵ *Dietrich-Alex Koch*, ebd.

⁶ Kurz und treffend bemerkt *Julius Wellhausen* zu v. 38: „Das Schlafen im Sturm hat Jesus mit Jonas gemein. Sonst aber nichts; unsere Geschichte ist nicht der Widerhall der Geschichte von Jonas“ (S. 37 = 357). Haben die, die das dennoch behaupten, ihren Wellhausen alle nicht gelesen?

b) Die Heilung des besessenen Geraseners (5,1–20)⁷

¹ Und sie kamen an das andere Ufer des Sees in das Gebiet der Gerasener. ² Und als sie aus dem Boot stiegen, kam ihm alsbald ein Mensch mit einem unreinen Geist entgegen; ³ der hauste in den Grabstätten⁸ und niemand hatte ihn bis dahin binden können, auch nicht mit Fesseln; ⁴ denn oft, wenn er an Händen und Füßen gefesselt war, zerriß er die Handfesseln und zerrieb die Fußfesseln, und niemand vermochte ihn zu bändigen; ⁵ und zu aller Zeit, Nacht und Tag, war er in den Grabstätten und auf den Bergen und schrie und schlug sich mit Steinen.

⁶ Und da er Jesus von ferne sah, lief er und fiel vor ihm nieder ⁷ und rief laut: „Was habe ich mit dir zu schaffen, Jesus, du Sohn des höchsten Gottes! Ich beschwöre dich bei Gott, quäl mich nicht!“ ⁸ Er hatte ihm nämlich gesagt: „Fahr aus von dem Menschen, du unreiner Geist!“ ⁹ Und er fragte ihn: „Wie heißt du?“ Und er sagte: „Ich heiße Legion⁹, denn unser sind viele.“ ¹⁰ Und er bat ihn sehr, daß er sie nicht aus dem Lande triebe. ¹¹ Es war aber dort am Berge eine Herde von Schweinen auf der Weide, ¹² und sie baten ihn: „Laß uns in die Schweine, daß wir in sie einziehen.“ ¹³ Und er gestattete es ihnen, und die unreinen Geister fuhren aus und zogen in die Schweine; und die Herde stürmte den steilen Abhang hinab in den See, wohl zweitausend Stück, und sie ertranken im See.

¹⁴ Ihre Hirten aber flohen und berichteten es in der Stadt und den Weilern. Und (die Leute) kamen, zu sehen was geschehen war. ¹⁵ Und sie kamen zu Jesus und sahen den Besessenen, wie er bekleidet und vernünftig dasaß, und sie fürchteten sich. ¹⁶ Und die Augenzeugen erzählten ihnen, wie dem Besessenen geschehen war, und die Sache mit den Schweinen. ¹⁷ Und sie begannen ihn zu bitten, er möge aus

⁷ Eine ausführlichere Interpretation dieser Wundererzählung habe ich in meiner Jesusvorlesung vorgelegt; wer sich näher dafür interessiert, sei auf

<http://www.neutestamentliches-repetitorium.de/inhalt/Jesus/Jesus.html>

verwiesen. Hier findet sich die Gerasener-Geschichte in Paragraph 11, Seite 110–118.

⁸ Im griechischen Original heißt es: ὃς τὴν κατοίκησιν εἶχεν ἐν τοῖς μνήμασιν, wörtlich übersetzt: „der seine Behausung in den Grabanlagen hatte“. Das ist deswegen bemerkenswert, weil es sich bei dem hier von Markus benutzten Nomen κατοίκησις um ein Hapaxlegomenon im Neuen Testament handelt. Die Seitenreferenten Lukas und Matthäus haben die markinische Formulierung hier also nicht übernommen.

⁹ Die bemerkenswerte »Legion« ist die Einfallsforte für neuere Deutungen unserer Geschichte auf dem Hintergrund des römischen Militärapparats; abwegig ist *Markus Lau*: Die *Legio X Fretensis* und der Besessene von Gerasa. Anmerkungen zur Zahlenangabe »ungefähr Zweitausend« (Mk 5,13), *Biblica* 88 (2007), S. 351–364, sowie (weniger abwegig) *Matthias Klinghardt*: Legionsschweine in Gerasa. Lokalkolorit und historischer Hintergrund von Mk 5,1–20, *ZNW* 98 (2007), S. 28–48.

ihrem Gebiete weichen. ¹⁸ Und da er in das Boot stieg, bat ihn der ehemals Besessene, bei ihm bleiben zu dürfen. ¹⁹ Und er erlaubte es ihm nicht, sondern sagte ihm: „Geh nach Hause zu den Deinigen und melde ihnen, wie großes Gott an dir getan und sich deiner erbarmt hat.“ ²⁰ Und er ging und begann in den zehn Städten laut zu verkünden, wie großes Jesus an ihm getan, und Alle verwunderten sich.

Sie sehen es schon an der bloßen Übersetzung: Eine so ausführliche Wundergeschichte ist uns bisher im Markusevangelium nicht begegnet: Sie umfaßt mehr als 1 1/2 Seiten in unserem Nestletext (wenn ich richtig zähle, sind es fast 40 Zeilen). Es handelt sich hier um die ausführlichste Wundererzählung im gesamten Evangelium! Sie wirft vielfältige Fragen auf, die zum Teil sehr schwer zu beantworten sind. Die erste Frage ist die nach ihrer Herkunft. Schon Julius Wellhausen nahm an, daß „dieser Schwank . . . auf Jesus übertragen“ worden ist.¹⁰ Diesem Urteil hat sich dann Rudolf Bultmann angeschlossen: „. . . daß hier ein volkstümlicher Schwank auf Jesus übertragen ist, kann nicht zweifelhaft sein . . .“¹¹

Das hat andere freilich nicht daran gehindert, es *doch* zu bezweifeln: So hat Martin Dibelius konstatiert, „die Auffassung, die hier das Märchenmotiv vom geprellten Teufel findet“, sei fraglich. Jene Wellhausensche These, wonach die Dämonen „gern in der Gegend bleiben [wollen]“ und „sich die Schweineherde zur Wohnung“ wählen und „gerade dadurch »um das Logis geprellt [werden]«“ und sehen können, „»wo sie bleiben«, lehnt Dibelius ab: „Aber es ist doch fraglich, ob hier wirklich ein »Schwank« mit Behagen erzählt wird. Man spürt, daß der Erzähler kein Mitleid mit den Tieren oder mit ihren Besitzern hat; man spürt aber nicht, daß er den Abschluß mit Behagen erzählt.“¹² Allerdings hält auch Dibelius an der Anschauung fest, daß eine Geschichte auf Jesus übertragen wird. Seines Erachtens war

¹⁰ Julius Wellhausen, S. 39 = 359.

¹¹ Rudolf Bultmann, GST 225. Er nimmt an, daß „dem M[ar]k[us]“ „diese Geschichte“ „schon innerhalb eines überlieferten Komplexes (4,37–5,43) vorgelegen“ habe (S. 224). Gibt es dafür auch Gründe? Markinische Redaktion will er, von den Übergängen abgesehen, nur in v. 8 erkennen (ebd.); „in ihrem Grundbestand ist die Geschichte offenbar wesentlich intakt“ (ebd.).

In einem Punkt stimmt Lohmeyer Bultmann zu: „M[ar]k[us] folgt wohl schon einer schriftlichen Vorlage“, meint auch er (Ernst Lohmeyer, S. 94). Ansonsten folgt Lohmeyer Dibelius (vgl. die folgende Anmerkung) und bestreitet, daß ein Schwank auf Jesus übertragen wurde: „Die Erklärung hat nichts davon ergeben; die Ansicht isoliert auch ein Motiv der ganzen Erzählung, um es aus sich selbst zu begreifen und danach das Ganze zu erklären, sie nimmt auch dieses Ganze nur als ein Beispiel aus der Gattung . . .“ (S. 99).

¹² Martin Dibelius: Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen ⁶1971, S. 85.

ursprünglich „vom Auftreten eines jüdischen Exorzisten im heidnischen Land erzählt ...“.¹³

Gnilka lehnt in seinem Kommentar selbst eine solche Vorlage für unsere Geschichte ab. Ihm zufolge darf man kein vorchristliches Stadium postulieren: „Markus hat mit dieser Perikope eine Geschichte aufgegriffen, die vom judenchristlichen Standpunkt aus von einem Wunder Jesu im Heidenland zu berichten wußte. Die Vertrautheit mit der örtlichen Lage läßt Galiläa als Ursprungsort der Geschichte vermuten. ... Die Erzählung dürfte die Absicht verfolgt haben, mit Hinweis auf ein Beispiel Jesu für die missionarische Tätigkeit zu werben.“¹⁴ Diese Auffassung scheint mir der Geschichte am besten gerecht zu werden. Ich empfehle sie Ihnen daher nachdrücklich.

Ist somit die Frage nach der vormarkinischen Tradition und ihre Absicht geklärt, so bleibt das Problem zu besprechen: Welches ist die Funktion unserer Geschichte auf der Stufe des Markusevangeliums? Hier ist zunächst an die geographische Lage zu erinnern. Das führt uns auf das textkritische Problem des v. 1.

LA I Γερασσηῶν (*Gerasēnōn*)

Diese LA findet sich bezeugt bei \aleph^* B D 2427^{vid} latt sa

LA II Γαδαρηῶν (*Gadarēnōn*)

Bezeugung: A C f³ \aleph sy^{p,h}

LA III Γεργυστήνων (*Gergystēnōn*)

Bezeugung: W

LA IV Γεργεσηῶν (*Gergesēnōn*)

Bezeugung: \aleph^2 L Δ Θ f¹ 28.33.565.579.700.892.1241.1424.2542 *al* sy^s bo

Metzgers¹⁵ Diagnose lautet: „Of the several variant readings, a majority of the Committee preferred Γερασσηῶν [*Gerasēnōn*] on the basis of (a) superior external evidence (early representatives of both the Alexandrian and Western types of text), and (b) the probability that Γαδαρηῶν [*Gadarēnōn*] is a

¹³ *Martin Dibelius*, a.a.O., S. 86f. Ihm folgt *Eduard Schweizer*, S. 57: „Unwahrscheinlich bleibt die Vermutung, hinter dieser seltsamen Geschichte stecke ein Märchenmotiv vom betrogenen Teufel, der mit seinem Prahlen seinen Namen verrät (V. 9), dann meint, die Schweineherde sei eine gute Aufenthaltsstätte für seine Geister, und schließlich mit ihnen ertrinkt.“

¹⁴ *Joachim Gnilka* I 207.

¹⁵ *Bruce M. Metzger*: *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart ²1994, S. 72. Vgl. die grundlegende Diskussion bei Metzger zur Parallele Mt 8,28 (S. 18f.).

scribal assimilation to the prevailing text of Matthew (8.28), and that Γεργεσηνῶν [*Gergesēnōn*] is a correction, perhaps originally proposed by Origen (see the comment on Mt 8.28). The reading of W (Γεργυστήνων [*Gergystēnōn*]) reflects a scribal idiosyncrasy.“

Wir haben also die Auswahl: LA I plädiert für Γέρασα (*Gerasa*), mehr als 60 km südöstlich des »Meers« gelegen.¹⁶ (Zur Lage von Gerasa vgl. unsere Karte von Palästina, die sich oben auf Seite 27 findet.) Diese Ortslage Γέρασα (*Gerasa*) ist schon von Origenes als unmöglich abgelehnt worden. Seine Argumentation ist kurz und prägnant: Γέρασα δὲ τῆς Ἀραβίας ἐστὶν πόλις, οὔτε θάλασσαν οὔτε λίμνην πλησίον ἔχουσα.¹⁷ „Gerasa ist eine Stadt der Arabia, welche weder ein Meer noch einen See in ihrer Nähe aufweist.“

¹⁶ Vgl. zu Gerasa: *Carl H. Kraeling/Theodor Klauser*: Art. Gerasa, RAC 10 (1978), Sp. 223–233 (hier heißt es zur Frage des *territorium*: „Die Stadt hatte damals [um die Zeitenwende] ihr eigenes Gebiet (χωρα), doch erstreckte sich dieses kaum bis an das galiläische Meer, weil ja Gadara dazwischen lag“ [Sp. 223]).

Schürer II 149–155: „The well-known ruins of Jersash are the most important of the region east of the Jordan and, together with those of Palmyra, Baalbek and Petra, of Syria in general“ (S. 149). Hier – wo Markus den Ausdruck nicht gebraucht – haben wir eine echte πόλις!

¹⁷ Origenes: Johanneskommentar VI 41 (24). In der Βιβλιοθήκη Ἑλληνῶν Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων ist das Band 12, Athen 1957, S. 49 (= Ὁριγένης Δ'), S. 49, Z. 2–3.

Wegen der Bedeutung des Zeugnisses des Origenes sei hier ergänzend der Zusammenhang des oben zitierten Stücks angeführt (eine deutsche Übersetzung dieser Passage finden Sie unten, S. 72–73):

Γέρασα δὲ τῆς Ἀραβίας ἐστὶν πόλις,
οὔτε θάλασσαν οὔτε λίμνην πλησίον ἔχουσα.
καὶ οὐκ ἂν οὕτως προφανῆς ψεῦδος καὶ εὐέλγικτον οἱ εὐαγγελισταὶ εἰρήκεισαν.
ἄνδρες ἐπιμελῶς γινώσκοντες τὰ περὶ τὴν Ἰουδαίαν.
ἐπεὶ δὲ ἐν ὀλίγοις εὐρομεν
»εἰς τὴν χώραν τῶν Γαδαρηνῶν«
καὶ πρὸς τοῦτο λεκτέον.
Γάδαρα γὰρ πόλις μὲν ἐστὶν τῆς Ἰουδαίας,
περὶ ἣν τὰ διαβόητα θερμὰ τυγχάνει,
λίμνη δὲ κρημνοῖς παρακειμένη οὐδαμῶς ἐστὶν ἐν αὐτῇ <ἧ> θάλασσα.
ἀλλὰ Γέργεσα, ἅψ' ἧς οἱ Γεργεσαῖοι,
πόλις ἀρχαία περὶ τὴν νῦν καλουμένην Τιβερίαδα λίμνην,
περὶ ἣν κρημνὸς παρακείμενος τῇ λίμνῃ,
ἅψ' οὐ δείκνυται τοῖς χοίρουσ ὑπὸ τῶν δαιμόνων καταβεβλήσθαι.
ἐρμηνεύεται δὲ ἡ Γέργεσα »παροιμία ἐκβεβληκότων«,
ἐπώνυμος οὔσα τάχα προφητικῶς οὐ περὶ τὸν σωτῆρα πεποιθήκασιν
παρακαλέσαντες αὐτὸν μεταβῆναι ἐκ τῶν ὀρίων αὐτῶν οἱ τῶν χοίρων πολῖται.

Diese für unser Problem nicht unwichtige Stelle wird von den meisten Kommentaren ganz unterschlagen. Wo sie zitiert wird, ist die Stelle falsch angegeben: Metzger (vgl. Anm. 15) schreibt auf S. 19: „*Commentary on John*, V, 41 (24)“, hat also Buch V statt Buch VI. Noch schlimmer *Joachim Gnllka* I 201, Anm. 9: „Die Angaben des Origenes (zu Joh 6,41) und Euseb . . . sind unzuverlässig“ – diese Behauptung disqualifiziert sich selbst. Hätte Gnllka sich nämlich die Mühe gemacht, den Origenes nachzuschlagen, so hätte er gesehen, daß er VI 41 nachsuchen muß, wo Joh 1,28 (und nicht Joh 6,41!) kommentiert wird. Hat er die Stelle aber *nicht* nachgeschlagen, sollte er die Angaben des Origenes auch nicht als unzuverlässig bezeichnen!

- LA II** Geographisch näher liegt dann schon die LA II, die sich auf Γάδαρα (*Gadara*) bezieht, welches nur noch 7–8 km von dem Ufer des Sees entfernt liegt – das ist vergleichsweise doch wirklich nur ein Katzensprung. Doch im Ernst: „The location of Gadara on the site of the ruins of the Um el-Qeis, south-east of Lake Gennesaret, was determined by Seetzen as early as 1806 and has long been regarded as settled.“¹⁸ Was die uns hier allein interessierende Frage nach dem Territorium angeht, findet sich bei Schürer der Satz: „The territory of Gadara formed the eastern boundary of Galilee, *B.J.* iii 3,1 (37). On its extent, cf. *Vita* 9 (42) That it reached as far as Lake Gennesaret is not to be concluded from Mt. 8:28 alone (the reading is very uncertain), but also from the coins, which often portray a ship. One of them (a coin of Marcus Aurelius) even mentions a ναυμα(χία) [*nauma(chia)*].“¹⁹
- LA III** Wenn wir die sehr schwach bezeugte LA III mit den Γεργυστήνων (*Gergystēnōn*) – vielleicht ein Schreibfehler – beiseite lassen, so verbleibt
- LA IV** schließlich noch LA IV mit den Γεργεσηνῶν (*Gergesēnōn*): Den einschlägigen Ort finden Sie auf der 2. Karte des Nestle/Aland am östlichen Ufer des »Meers« – allerdings mit einem Fragezeichen versehen – eingezeichnet. Ein Geograph muß ja schließlich eine passende Ortslage anbieten können. Euseb weiß in seinem Onomastikon der biblischen Ortsnamen folgendes darüber zu sagen:²⁰ Γεργεσά. ἔνθα τοὺς δαιμονιῶντας ὁ κύριος ἰάσατο. καὶ νῦν δείκνυται ἐπὶ τοῦ ὄρους κώμη παρὰ τὴν λίμνην Τιβεριάδος, εἰς ἣν καὶ οἱ χοίροι κατεκρημίσθησαν. κεῖται καὶ ἀνωτέρω.
- Euseb folgt hier wie auch sonst dem Origenes. Dessen Kommentar hatten wir zu Γέρασα und Γάδαρα schon gehört (vgl. oben auf Seite 71 die Anm. 17). Ich bringe hier eine etwas holprige Übersetzung dieser Passage:

„Gerasa ist eine Stadt der Arabia, welche weder ein Meer noch einen See in ihrer Nähe aufweist. Und die Evangelisten hätten wohl nicht derart offenbar falsche und leicht zu widerlegende Thesen aufgestellt – Männer, die gründlich Bescheid wissen in bezug auf Judäa. Da wir aber in wenigen (Handschriften) finden: »in das Gebiet der Gadarener«, ist auch dagegen zu

¹⁸ Schürer II 132. Über Γάδαρα vgl. den gesamten Abschnitt II 132–136. Origenes sagt an der Anm. 17 angegebenen Stelle zu Γάδαρα: Γάδαρα γὰρ πόλις μὲν ἐστὶν τῆς Ἰουδαίας, περὶ ἣν τὰ διαβόητα θερμὰ τυγχάνει, λίμνη δὲ κρημοῖς παρακειμένη οὐδαμῶς ἐστὶν ἐν αὐτῇ (ἢ) θάλασσα (S. 49, Z. 7–9). Auf Deutsch: „Gadara ist zwar eine Stadt in Judaia [?], wo es die weit und breit bekannten warmen Quellen gibt, einen von Abhängen umgebenen See oder ein Meer aber gibt es nirgends.“

¹⁹ Schürer II 136.

²⁰ Euseb: Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen, hg.v. Erich Klostermann, GCS II,1, Leipzig 1904, Nachdr. Hildesheim 1966, S. 74, Z. 13–15, s. v. Γεργεσά.

argumentieren. Gadara ist zwar eine Stadt von Judäa²¹, wo es die weit und breit bekannten warmen Quellen gibt, einen von Abhängen umgebenen See oder ein Meer aber gibt es nirgends. Aber Gergesa, wovon die Bürger Gergesaioi heißen, ist eine alte Stadt an dem jetzt so genannten See von Tiberias, um welchen herum Abhänge den See umgeben, wo die Schweine von den Dämonen angewiesen worden waren, sich hinabzustürzen. Es wird aber Gergesa mit »Gemeinde der Hinauswerfer« übersetzt, eine prophetische Bezeichnung in bezug auf das, was sie mit dem Heiland machten, den die Schweinebürger baten, sich aus ihrem Territorium zu entfernen.“

Ich sagte, Euseb folge dem Origenes. Dies gilt im grundlegenden, aber nicht im einzelnen. Im grundlegenden: Denn er lokalisiert unsere Geschichte aus Mk 5 in Γέργεσα (*Gergesa*) (bei ihm Γεργεσά [*Gergesa*]). Unseres Wissens war Origenes der erste, der diese Lokalisierung vorgeschlagen hat. Aber in den Einzelheiten folgt er dem Origenes nicht: Bei ihm ist von einer πόλις ἀρχαία (*polis archaia*) die Rede, Euseb hat nurmehr eine κώμη (*kōmē*). Auch von den Klippen und der schönen Volksetymologie des Origenes weiß Euseb nichts.

Hinsichtlich der textkritischen Frage kommen wir also zu dem folgenden Ergebnis: Schon die Anm. 22 zitierten Gründe samt dem Zeugnis des Origenes weisen auf LA IV Γεργεσηνῶν (*Gergeseñōñ*). Hinzu kommt – als m.E. entscheidendes Argument – die Formulierung ὅς τὴν κατοίκησιν (*[hos tēn katoikēsīn]* – Hapaxlegomenon im Neuen Testament!) εἶχεν ἐν τοῖς μνήμασιν (*eichen en tois mnēmasin*) in v. 3. Der Friedhof der in Rede stehenden Stadt, in dem der Kranke haust, reicht also offenbar bis an den See. Das trifft weder für Gerasa noch für Gadara zu und spricht daher eindeutig für das nahe am See Genezareth zu postulierende Gergesa. Ist aber LA IV die ursprüngliche Lesart, so lassen sich die LAA I und II leicht erklären (Gerasa kennt man, Gergesa nicht!). Damit dürfte der Nachweis für Gergesa endgültig erbracht sein.

Ergebnis in bezug auf die Textkritik

Auch in bezug auf unsere Frage hinsichtlich der Intention des Markus kommen wir zu einem klaren Ergebnis: Ganz gleich, welche LA man in 5,1 bevorzugt, in einem Punkt führen sie alle zu demselben Schluß: Jesus befindet sich hier auf der anderen Seite des »Meeres«, und das bedeutet: im tiefsten Heidenland. Treffend wird diese Szenerie im Lohmeyerschen

Ergebnis in bezug auf die Intention des Markus

²¹ Das ist ein Problem, denn in Judäa liegt Gadara nun in keinem Fall; vielleicht liegt eine Textverderbnis bei Origenes vor – dem können wir in diesem Zusammenhang jedoch nicht im einzelnen nachgehen.

Kommentar beschrieben: „Der Gang der Erzählung ist eng mit ihrem Ort und den übrigen geographischen Verhältnissen verknüpft: Es ist ein fremder Strand, das heidnische Ufer des galiläischen Meeres. Da ragt die Küste steil auf; am See gibt es kaum Dörfer, sie liegen auf dem Hochplateau weiter im Innern, das Ufer ist einsam, mehr eine Stätte für Tote als für Lebende. Seine Bewohner sind vor allem Nichtjuden, wie die Schweineherde zeigt; es gehört politisch zum Bezirk des hellenistischen »Zehn-Städte«-Bundes. Dem frommen Juden ist es ein unreines Land.“²²

Im Rahmen des Markusevangeliums geht es hier also um eine erneute Ausweitung der Wirksamkeit Jesu, diesmal ausdrücklich auch in heidnisches Land! Wir erinnern uns: Nach dem programmatischen Vers in 1,14 predigt Jesus in Galiläa. Die Perikopen 1,14–4,41 spielen alle in Galiläa, in Kapernaum und am galiläischen »Meer«. Deutete 1,28 erstmals eine Beeinflussung auch der benachbarten Gegenden an, so befinden wir uns in 5,1–20 erstmals ausdrücklich *außerhalb* Galiläas, auf heidnischem Boden. Dies ist für Markus der wichtigste Punkt unserer Geschichte, den er zum Schluß, in dem redaktionellen v. 20, noch einmal unterstreicht, wenn er den Geheilten in der Dekapolis (ἐν τῇ Δεκαπόλει [*en tē Dekapolei*]) das Geschehene verkünden läßt.

c) Die Tochter des Jäirus und die blutflüssige Frau (5,21–43)

²¹ Und als Jesus im Boot wieder an das andere Ufer kam, hatte sich eine große Menge gesammelt, um ihn zu erwarten, und war am See.

²² Und es kam ein Synagogenvorsteher, namens Jäirus, und da er ihn sah, fiel er ihm zu Füßen, bat ihn sehr und sagte: ²³ „Mein Töchterchen liegt in den letzten Zügen, komm doch und leg ihr die Hand auf, damit sie gerettet werde und lebe.“ ²⁴ Und er ging mit ihm, und ein großer Haufe folgte ihm, und sie drängten ihn.

²² Ernst Lohmeyer, S. 93f. Joachim Gnilka I 201 hält Gergesa auch für textkritisch ursprünglich (und folgt damit kurioserweise den »unzuverlässigen« Angaben des Origenes!): „Gergesa, am Südostufer des Sees, von Dalman mit Kurse am Wadi es-samak identifiziert, entspricht – Steilhang zum See – der Ortsbeschreibung. Für die Verdrängung des relativ unbekanntens Ortsnamens lassen sich Gründe anführen. Wurde die Geschichte als Illustration für ein Auftreten Jesu im Heidenland verwendet, war Gergesa Fremden gegenüber bedeutungslos, Gerasa aber eine der bedeutendsten Städte der Dekapolis, deren Kenntnis man sich auch durch die Landkarte aneignen konnte“ (Joachim Gnilka I 201). Das letztere ist nach unsern neuesten Erkenntnissen, die wir Herrn Hose und unserer gemeinsamen Übung über Eusebs Onomastikon in diesem SS 1997 verdanken, fraglich. Solche Karten hat es in der Antike wohl überhaupt nicht gegeben, sondern nur Stationsverzeichnisse wie die *Tabula Peutingeriana*, aus welchen zwar Entfernungsangaben in Meilen, nicht aber die relative Lage der Stadt Γέρασα zum galiläischen »Meer« zu entnehmen ist. Doch dafür kann nun ausnahmsweise Gnilka gar nichts.

Dem Hinweis auf Dalman: Orte und Wege Jesu 190–193 (so Joachim Gnilka, a. a. O., Anm. 9) muß man bei Gelegenheit nachgehen.

²⁵ Und eine Frau, die zwölf Jahre mit Blutfluß behaftet war ²⁶ und viel von vielen Ärzten erlitten und all ihr Gut zugesetzt hatte, es half aber nichts, sondern wurde mit ihr nur ärger – ²⁷ da die von Jesus hörte, kam sie unter der Menge und berührte von hinten sein Kleid; ²⁸ denn sie dachte, wenn ich nur seine Kleider berühre, werde ich gesund. ²⁹ Und der Quell ihres Blutes vertrocknete alsbald, und sie fühlte es am Leib, daß sie von der Plage geheilt sei. ³⁰ Und alsbald merkte auch Jesus, daß die Kraft von ihm ausgegangen war, und wendete sich um in der Menge und sagte: „Wer hat meine Kleider berührt?“ ³¹ Und seine Jünger sagten zu ihm: „Du siehst, wie die Leute sich drängen und sagst: »Wer hat mich berührt?«“ ³² Und er sah sich um nach der, die es getan hatte. ³³ Die Frau aber, voll Zittern und Zagen – denn sie wußte, was ihr geschehen war – kam an und fiel vor ihm nieder und sagte ihm die ganze Wahrheit. ³⁴ Er aber sprach zu ihr: „Meine Tochter, dein Glaube hat dich gerettet; geh hin in Frieden und sei genesen von deiner Plage!“

³⁵ Wie er noch redete, kamen Leute des Synagogenvorstehers und sagten: „Deine Tochter ist gestorben, was bemüht du noch den Meister!“ ³⁶ Jesus aber hörte von ungefähr, was da gesagt wurde, und sprach zu dem Synagogenvorsteher: „Fürchte dich nicht, hab nur Glauben!“ ³⁷ Und er ließ niemand mit sich hineingehn außer Petrus, Jakobus, und Johannes, dem Bruder des Jakobus. ³⁸ Und sie kamen an das Haus des Synagogenvorstehers, und er gewahrte ein Lärmen, wie sie weinten und laut jammerten. ³⁹ Und eintretend sagte er zu ihnen: „Was lärmt und weint ihr? Das Kind ist nicht gestorben, sondern es schläft.“ Und sie lachten ihn aus. ⁴⁰ Und er trieb alle hinaus, nahm nur den Vater und die Mutter des Kindes und seine Begleiter mit, und ging dorthin, wo das Kind war. ⁴¹ Und er ergriff die Hand des Kindes und sprach: „Rabitha²³ kumi“ – das ist verdolmetscht: „Mädchen, ich sage dir, steh auf!“ ⁴² Und alsbald stand das Mädchen auf und ging herum, sie war nämlich zwölf Jahre alt. Und sie gerieten alsbald ganz außer sich. ⁴³ Und er gebot ihnen ernstlich, daß es niemand erfahre, und sagte, man solle ihr zu essen geben.

²³ Die Textüberlieferung hat das Aramäische uneinheitlich überliefert: Neben *ταλιθα κουμι* haben wir *ταβιθα* mit und ohne das folgende *κουμι*, oder *ραββι ταβιθα κουμι* und – in einer lateinischen Handschrift – *tabea acultha cumi* sowie das bei Nestle/Aland bevorzugte *ταλιθα κουμι*.

Das von Wellhausens Übersetzung vorausgesetzte *ραβιθα κουμι* ist hingegen so in keiner Handschrift zu finden. Man spricht von einer »Konjektur«; diese Wellhausensche Konjektur ist in unserem Apparat zur Stelle verzeichnet.

„Râbithâ ist das Femininum zu râbiâ und heißt das Mädchen“ (*Julius Wellhausen*, S. 41–42 bzw. S. 361–362).

5,21–43 bietet zwei ineinander verschachtelte Wundererzählungen, zum einen die Geschichte von der Auferweckung der Jäirus-Tochter, zum andern die von der blutflüssigen Frau. Zur ersten Geschichte gehören die v. 21–24 als Exposition sowie v. 35–43. Zwischen der Exposition und dem Rest der Geschichte ist in v. 25–34 die Geschichte von der blutflüssigen Frau eingeschoben. Damit wird die Spannung erhöht, wie es nun wohl mit dem Synagogenvorsteher Jäirus weiter gehen wird.

Bultmann ist der Auffassung, daß „die[se] Verflechtung zweier Wundergeschichten . . . dem M[ar]k[us] schon vorgelegen zu haben scheint.“²⁴ Diese Ansicht läßt sich nicht halten. Koch hat in seinem schon mehrfach zitierten Buch den Nachweis geführt, daß die Verschachtelung auf die Redaktionsarbeit des Markus zurückgeht (vgl. S. 95, Anm. 28), ja noch mehr: Diese Technik, der „Verschachtelung von Einzeltraditionen ist als Redaktionsmittel für das Markusevangelium typisch und begegnet in allen Abschnitten des Evangeliums.“²⁵ Eine solche Verschachtelung ist uns in Kapitel 3 schon begegnet: Dort hatten wir in 3,20–21 die Exposition für den Dissens mit der Familie, gipfelnd in der Diagnose: „Er ist verrückt.“ Die zugehörige Geschichte folgte jedoch erst in 3,31–35. Dazwischen eingeschoben war der Streit mit den Schriftgelehrten aus Jerusalem v. 22–30. Ich werde Sie im weiteren Verlauf der Vorlesung auf analoge Fälle hinweisen. Unser erstes Ergebnis lautet also: Die Verschachtelung der beiden Erzählungen geht auf Markus zurück und hat diesem nicht schon vorgelegen.

Erstes Ergebnis

Bultmann hält sodann v. 37 für redaktionell, wenngleich es sich hier seines Erachtens nicht um markinische Redaktion handelt. Bultmann sagt: „Redaktionsarbeit ist wohl auch V. 37, durch den V. 40 unpassend antizipiert und die Geschichte in engerer Verbindung mit dem »Leben Jesu«

²⁴ Rudolf Bultmann, GST 228. Er geht sogar noch weiter und meint, daß „auch die redaktionelle Verknüpfung mit dem vorigen V. 21 nicht erst von ihm stammen wird“ (ebd.). Demnach hätten dem Markus diese drei Erzählungen schon als Sammlung vorgelegen.

Anders Koch, der schon die Verschachtelung von 5,21–24,35–43 mit 5,25–34 eindeutig dem Markus zuschreiben will: Die beiden Erzählungen „stellen selbständige, voneinander unabhängige Traditionen dar. Eine gegenseitige Beeinflussung der Erzählungen, die auf eine vormarkinische Verbindung hinweisen könnte, liegt nicht vor“ (Dietrich-Alex Koch [vgl. S. 95, Anm. 28], S. 138). Er weist zur Begründung des weiteren auf die sprachliche Differenz der beiden Erzählungen hin (vgl. ebd., Anm. 11). „Daraus ergibt sich, daß die jetzige Verbindung beider Erzählungen nur als Ergebnis einer schriftlichen Redaktion erklärbar ist. Will man nicht einen schriftlich arbeitenden vormarkinischen Redaktor postulieren, bleibt nur die Annahme markinischer Herkunft.“ (ebd.)

Absurd wie je Schmithals, der Bultmanns Analyse unter das Verdikt stellt: „So muß man von den formgeschichtlichen Prämissen aus auch urteilen. Der Text selbst begründet dies traditionsgeschichtliche Urteil indessen keineswegs“ und dem hinzufügt: – man höre und staune! – „Die Verbindung beider Erzählungen ist vielmehr ursprünglich und unlösbar“ (Walter Schmithals I 284) – *sapienti sat*.

²⁵ Dietrich-Alex Koch, a. (Anm. 28) a. O., S. 138–139. Er nennt die folgenden Stellen: 5^{21–24/25–34/35–43}; 3^{20f./22–30/31–35}; 11^{12–14/15–19/20–25}; 14^{1f./3–9/10f.}. Zudem könne man noch 6^{7–13/14–29/30} vergleichen (S. 139).

gesetzt wird. Von M[ar]k[us] scheint mir V. 37 freilich nicht zu stammen, da ich die meisten Stellen, an denen einzelne mit Namen genannte Jünger als Begleiter Jesu auftreten, einer früheren Traditionsstufe zuschreibe²⁶. Markinische Redaktion liegt dagegen nach Bultmann in der Zufügung des „den Zusammenhang unterbrechenden Schweigegebots V. 43a“ vor.²⁷ Ansonsten haben wir zwei ursprünglich einzeln tradierte Wundergeschichten vor uns.

Ich habe vorhin darauf hingewiesen, daß ein Motiv der Verschachtelung die Erhöhung der Spannung gewesen ist. Ein zweites Motiv beschreibt Bultmann dahingehend, daß „der zwischen die Mitteilung des Vaters V. 23 ἐσχάτως ἔχει [*eschatōs echei*] und die Botschaft der Leute V. 35 ἀπέθανεν [*apethanen*] fallende Weg ... als ein einigermaßen beträchtlicher Zeitabstand zur Empfindung kommen“ sollte.²⁸ Ein drittes und theologisch bedeutsames Motiv nennt Koch: „Die Einfügung von Mk 5^{25–34} bedeutet ... auch eine inhaltliche Akzentuierung der Erzählung Mk 5^{22f.35–43}. Innerhalb dieser Einzelüberlieferung ist das Motiv der πίστις [*pistis*] (v. 36) nicht besonders hervorgehoben. Durch die Einfügung von v. 25–34, einer Erzählung, die ihre Spitze in der Aussage vom rettenden Glauben hat (v. 34), werden diese Aussage und die Aufforderung an den Vater zum Glauben (v. 36) nahe aneinander gerückt. Auf dem Hintergrund von v. 25–34 erhält v. 36 ein wesentlich stärkeres Gewicht. Daß die Hervorhebung der πίστις [*pistis*] in der Intention des Markus liegt, zeigt die auf Mk 5^{21–43} folgende Nazarethszene Mk 6^{1–64}, die in deutlicher Entgegensetzung zu Mk 5^{21–43} die ἀπιστία [*apistia*] in Jesu πατρίς [*patris*] darstellt.“²⁹

Unser erstes Ergebnis hatte gelautet: Die Verschachtelung der beiden Wundergeschichten geht auf Markus zurück. Dem fügen wir nun als zweites Ergebnis hinzu: Die Absicht des Markus läßt sich sowohl auf der erzählerischen Ebene als auch in theologischer Hinsicht noch erkennen: Theologisch geht es dem Markus um die πίστις [*pistis*], die beide nun miteinander verbundenen Erzählungen in wirksamen Gegensatz zu der folgenden Perikope über die ἀπιστία [*apistia*] in Nazareth stellt.

Zweites Ergebnis

Ist dies so weit geklärt, so können wir uns nun der Interpretation der beiden Einzelgeschichten zuwenden. Wir beginnen mit der eingeschobenen Geschichte v. 25–34. Wir haben hier eine stilgemäße Wundergeschichte vor uns. „Typisch ist die Angabe der Krankheitsdauer V. 25 und die Betonung der vergeblichen Bemühungen der Ärzte V. 26, die die Schwere des Leidens

²⁶ Rudolf Bultmann, GST 228.

²⁷ Rudolf Bultmann, ebd.

²⁸ Rudolf Bultmann, GST 229.

²⁹ Dietrich-Alex Koch, a.a.O., S. 139.

und damit die Größe des Wunders hervorheben soll. Typisch ist das hier besonders ausgestaltete Motiv der Berührung, V. 27–32, typisch auch die Plötzlichkeit der Heilung V. 29.³⁰

Im Gegensatz zu dem Synagogenvorsteher in v. 22 bleibt die Frau dieser Geschichte namenlos.³¹ Erst in der späteren Tradition ist auch ihr ein Name gegeben worden: „Sie heißt in den Act. Pil. 7 Bernike, im Evang. Nikod. Veronika; mehr erzählt von ihr Euseb. VII 18.iff. . . .“³²

Die Bemerkung, daß die ärztliche Kunst versagt (v. 26b), findet sich in vielen Heilungserzählungen aus antiker und neuer Zeit. „Es muß berücksichtigt werden, daß sich nur reiche Leute Ärzte leisten konnten. Die Frau ist durch die Konsultation der Ärzte arm geworden und wendet sich (erst?) jetzt an Jesus.“³³

³⁰ Rudolf Bultmann, GST 229.

³¹ Doch ist die Bezeugung des Namens Jäirus in v. 22 nicht einhellig: Es fehlt bei D it. Bultmann meint, er sei sekundär aus der Lukafassung in das Markusevangelium eingedrungen (GST 230).

³² Ernst Lohmeyer, S. 102, Anm. 1. Euseb erzählt an der genannten Stelle H.E. VII 18,iff., daß die Frau aus Caesarea Philippi (Paneas) gestammt habe. Man habe ihr Haus gezeigt in dieser Stadt, und es gebe θαυμαστά τρόπαια des Wunders dort zu bestaunen: An der Haustür war nämlich auf einem Stein die Szene in Bronze nachgebildet; dargestellt werde eine knieende Frau und ein aufrecht stehender Mann. Am Fuß dieses Monuments aber wachse ein besonderes Kraut (ξέρον τι βοτάνης εἶδος φύειν), welches als Antidot (ἀλεξιφάρμακον) gegen alle Krankheiten (παντοίων νοσημάτων) wirksam sei. Euseb will dies mit eigenen Augen gesehen haben, als er die Stadt besuchte (§ 3)!

Vgl. dazu Othmar Keel: Antike Statuen als historische Monumente für biblische Gestalten, in: Peregrina Curiositas. Eine Reise durch den orbis antiquus. Zu Ehren von Dirk Van Damme, hg.v. Andreas Kessler, Thomas Ricklin, Gregor Wurst, NTOA 27, Freiburg/Göttingen 1994, S. 155–166; zu unserer Perikope S. 162–165: „Statuen Jesu und der blutflüssigen Frau“. „Allen theologischen Bedenken gegen pagane Bräuche zum Trotz schimmert durch den Text die Faszination, die die Vorstellung auf Eusebius ausübte, Jesus durch eine Bronzestatue geehrt zu sehen“ (S. 162). Keel meint, daß in Caesarea Philippi schon früh eine judenchristliche Gemeinde existierte (S. 163). Ursprünglich habe es sich vermutlich um eine Statue des Asklepios gehandelt (ebd.). „Wenn es sich um eine Asklepios-Statue gehandelt hat, muss das fremdartige Gewächs eine zur Heilpflanze verharmloste Schlange gewesen sein. Eine Schlange, wie sie bei einer bei Tivoli gefundenen Asklepios-Statue im Vatikan zu Füßen des Gottes zu sehen ist, konnte leicht als fremdartige Pflanze missdeutet werden . . .“ (ebd.).

³³ Joachim Gnilka I 215. Hier macht Gnilka in Anm. 28 auf Belege bei Weinreich und auf die Inschrift CIL VI 68 (= Dessau, ILS 3513) aus Rom aufmerksam, wo die Formulierung *derelictus a medicis* gebraucht wird:

Felix publicus

Asinianus pontific(um)

Bonae Deae agresti Felicu(lae?)

votum solvit iunicem alba(m)

libens animo ob luminibus

restitutis derelictus a medicis post

menses decem bineficio(!) dominaes(!) medicinis sanatus per

eam. restituta omnia ministerio Canniae Fortunatae.

Versuch einer Übersetzung (die Syntax ist an der einen oder andern Stelle schon im Lateinischen entgleist; unser Freund Felix Asinianus war im Lateinischen offenbar kein Held . . .):

„Felix Asinianus, öffentlicher Sklave der Priester, hat der ländlichen (Göttin) Bona Dea . . . gerne sein Gelübde erfüllt, (indem er ihr) eine junge weiße Kuh (geweiht hat), da seine Augen wiederherge-

Für die Ebene des Markusevangeliums ist der v. 34 von entscheidender Bedeutung hinsichtlich der Interpretation dieser Wundergeschichte: *ἡ πίστις σου σέσωκέν σε* (*hē pístis sou sēsōken se*). Diese Aussage verbindet die Geschichte von der blutflüssigen Frau zugleich mit derjenigen von der Tochter des Jäirus. Diesem sagt Jesus in v. 36: *μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευε* (*mē phobou, monon pisteue*). Doch wir müssen uns zunächst noch einmal der Exposition dieser zweiten Wundergeschichte in v. 21–24 zuwenden.

v. 34

v. 36

Jäirus wird in v. 22 als *εἷς τῶν ἀρχισυναγωγῶν* (*heis tōn archisynagōgōn*) bezeichnet. Die Frage, die sich daraus ergibt, ist: Rechnet man also demnach mit einem Gremium von mehreren Synagogenvorstehern? Oder sind die *ἀρχισυναγωγοί* (*archisynagōgoi*) hier als eine Klasse vorgestellt (ähnlich wie die *γραμματεῖς* [*grammateis*], die uns schon mehrfach begegnet sind), deren einer (*εἷς* [*heis*]) sich hier an Jesus wendet?

Ich benutze diese Frage, um Sie vor lausigen Kommentaren zu warnen wie dem von Schmithals. Er sagt: „Jede Synagoge wurde von einem Vorstand geleitet, der aus drei angesehenen Gliedern der Gemeinde gebildet war. Einer von ihnen war der beamtete Synagogenleiter. Vermutlich sollen wir uns Jäirus in der Position des hauptamtlichen Synagogenvorstehers vorstellen.“³⁴ Ein solches Verfahren nenne ich skandalös. Es ist geeignet, die Neutestamentliche Wissenschaft als Ganze zu desavouieren. Ich kann dagegen nur aufs nachdrücklichste protestieren und betonen, daß ich solch blühenden Unsinn noch nicht einmal in einer Proseminararbeit passieren lassen würde, geschweige denn in einem vermeintlich »renommierten« Kommentar.

Schmithals als

Synagogenexperte

Die erste Frage, die sich stellt, lautet: Wo hat Schmithals diesen Blödsinn her? Er gibt auf S. 283 – eine Seite vor dem zitierten Satz – als Literaturangabe: „Marxsen, W.: Der Exeget als Theologe, Gütersloh 1968.“ Es geht hier nicht darum, die Skurrilität dieser Literaturangabe zu kommentieren. Daher nur so viel: Ich hatte die Ehre, Herrn Marxsen persönlich zu kennen und habe das besagte Buch einst gründlich gelesen: Es enthält keine Forschungen zum Amt des *ἀρχισυναγωγος* (*archisynagōgos*)! Es bleibt also dem geneigten Leser überlassen, herauszufinden, wie Schmithals zu seiner These gekommen sein könnte. Da er bisher weder als Judaist noch als

stellt worden sind, nachdem er von den Ärzten (bereits) aufgegeben worden war nach zehn Monaten, mittels einer Wohltat der Herrin (Bona Dea) durch Heilkünste durch ihr Eingreifen geheilt. Durch den Dienst der Cannia Fortunata ist alles wiederhergestellt worden.“

Frau Dr. Eva Ebel (Zürich) danke ich herzlich für ihre Hilfe bei diesem nicht ganz einfachen lateinischen Text. Ich habe einige ihrer Übersetzungsvorschläge hier übernommen, ohne das im einzelnen kenntlich zu machen.

³⁴ Walter Schmithals, I 284.

Epigraphiker hervorgetreten ist, denkt man zunächst an ein gebräuchliches Standardwerk wie Billerbeck, wo sich ein einschlägiger Exkurs in der Tat findet.³⁵ Hier gibt es einen Abschnitt zum Thema „Synagogenbeamte“, aus dem Schmithals seine Informationen allerdings offenbar nicht bezogen hat, lautet doch gleich der erste Satz: „In Ortschaften mit rein jüdischer Bevölkerung, in denen die bürgerliche u.[nd] die religiöse Gemeinde sich deckten, wird die Verwaltung der äußeren Synagogenangelegenheiten in der Hand des meist aus sieben Mitgliedern bestehenden Ortsvorstandes gelegen haben . . .“³⁶ Im nächsten Satz – hat Schmithals überhaupt so weit gelesen? – heißt es dann aber: „Dagegen scheint in Ortschaften mit gemischter Bevölkerung, in denen bürgerliche Gemeinde u.[nd] Kultusgemeinschaften auseinanderfielen, ferner in Ortschaften mit mehreren Synagogen, für jede Synagoge ein besonderer Vorstand vorhanden gewesen zu sein, der aus drei Mitgliedern bestand u.[nd] für eine geordnete Verwaltung der äußeren Synagogenangelegenheiten zu sorgen hatte. *Doch läßt sich bei der Dürftigkeit unserer Quellen hierüber kaum ein sicheres Urteil fällen.* Nur so viel dürfte feststehen, daß die Mitglieder des dreiköpfigen Synagogenvorstandes jedenfalls nicht zur Kategorie der Synagogenbeamten gehört haben. Als eigentliche Beamte kommen für jede Synagoge nur zwei Persönlichkeiten in Betracht: der Synagogenvorsteher u.[nd] der Synagogenwärter.“³⁷ Doch lassen wir Schmithals Schmithals sein und wenden uns wieder unserem Text zu. In v. 23 spricht Jäirus seine Bitte aus und in v. 24 machen sie sich auf den Weg zu seinem Haus.

Nach dem Einschub von v. 25–34 nimmt Markus den Faden in v. 35 mit der Bemerkung wieder auf: ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος ἔρχονται ἀπὸ τοῦ ἀρχισυναγωγῶου λέγοντες (*eti autou lalountos erchontai apo tou archisynagōgou legontes*). So entsteht der Eindruck, daß das Gespräch Jesu mit der Geheilten durch die jäh hereinplatzenden Boten aus dem Haus des Archisynagogen unterbrochen wird. Doch Jesus läßt sich nicht abhalten. „Beim Haus sind schon die Leute versammelt, die die Totenklage angestimmt haben. Klageweiber und Flötenspieler gehörten zum Requisit jedes jüdischen Begräbnisses. Wieder ist es Jesus, der die Initiative ergreift.“³⁸ In einer Weise,

³⁵ Hermann L. Strack/Paul Billerbeck: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch IV 1: Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments, München 1928 (⁶1975), S. 115–152: „Das altjüdische Synagogeninstitut“.

³⁶ Paul Billerbeck, a. a. O., IV 1, S. 145.

³⁷ Bill. IV 1, S. 145. Die kursive Hervorhebung ist von mir. Beachte schließlich auch noch die Bemerkung S. 146: „Jede Synagoge hatte nur einen Archisynagogen. Wenn trotzdem an einigen Stellen von »Synagogenvorstehern« in der Mehrheit geredet wird, so dient der Plural wohl nur zur Bezeichnung der Kategorie. Doch widerstrebt Apg 13,15 dieser Deutung.“

³⁸ Joachim Gnllka I 217.

die fast an die Tempelreinigung erinnert, scheucht er die Trauernden aus dem Haus. Pietätvoll ist die Handlungsweise nicht, aber das haben wir ja auch in andern Geschichten.

Das Wort Jesu in v. 41 wird in der aramäischen Fassung zitiert und für die des Aramäischen nicht mächtigen Leser ins Griechische übersetzt: τὸ κοράσιον, σοι λέγω, ἔγειρε (*tō korasion, soi legō, egeire*). v. 41

Daß im Sinn des Markus hier eine echte Totenauferweckung vorliegt, hätte man nie bezweifeln sollen. Trotzdem besteht auch aus seiner Sicht ein kategorialer Unterschied zwischen der Auferweckung der Tochter des Jäirus und der Auferweckung Jesu (vgl. *C.F.D. Moule* z. St.).