

3. Verwerfung in Nazareth (6,1–6a)

¹ Und er ging weg von dort in seine Vaterstadt und seine Jünger folgten ihm. ² Und am nächsten Sabbat begann er zu lehren in der Synagoge, und die Zuhörer staunten und sagten: „Woher hat er das? Welche Weisheit ist ihm verliehen! Und so große Wunder geschehen durch ihn! ³ Ist er nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria und der Bruder von Jakobus und Joses und Judas und Simon? Sind nicht auch seine Schwestern hier bei uns?“ Und sie stießen sich an ihm. ⁴ Und Jesus sprach zu ihnen: „Ein Prophet wird geehrt, nur nicht in seinem Hause.“ ⁵ Und er konnte daselbst nicht eine einzige Tat tun [nur wenigen Leidenden legte er die Hand auf und heilte sie]. ^{6a} Und er wunderte sich wegen ihres Unglaubens.

v. 1 Damit sind wir bei der letzten Perikope unseres Unterabschnitts, die ich mit „Verwerfung in Nazareth“ überschrieben habe. Wir verlassen hier den Schauplatz des bisherigen Geschehens, das »Meer«, und kommen ins galiläische Bergland, nach Nazareth.¹ (Zur Lage von Nazareth im Westen des Sees Genezareth vgl. die Karte oben Seite 27.) Interessant ist, daß »Nazareth« hier namentlich gar nicht genannt wird. Der Leser muß sich an 1,9 erinnern, wo – es ist dies die einzige Stelle im gesamten Evangelium – der Name der πατρίς (*patris*) Jesu ausdrücklich genannt wird.

v. 2 In v. 2 wird die Situation geschildert: Jesus lehrt in der Synagoge von Nazareth am Sabbat. Die καινή διδαχή κατ' ἐξουσίαν (*kainē didachē kat' exousian*) ist jeder Leserin/jedem Leser seit 1,27 bekannt und braucht daher an dieser Stelle von Markus inhaltlich nicht spezifiziert zu werden. Viele (πολλοί [*polloi*]) hören diese διδαχή καινή (*didachē kainē*) und staunen: „... sie wollen Jesus, den sie von Kindesbeinen gekannt und bisher als ihres gleichen angesehen haben, nicht plötzlich als den großen Mann empfangen, der er anderswo geworden ist. Seine großen Taten sind nicht bei ihnen geschehen, sondern in Kapernaum.“²

v. 3 Die Perikope ist für uns von unschätzbarem Wert, weil sie eine Fülle von biographischen Angaben über Jesus bietet. Zunächst wird in v. 3 sein Beruf mit τέκτων (*tektōn*) angegeben. Dies hat zu mancherlei Spekulationen geführt, weil es in Galiläa an Holz mangelte und Holz kein gewöhnlicher Baustoff war. Joachim Gnilka schreibt dazu in seinem epochalen Werk

¹ Schön die Formulierung bei *Julius Wellhausen*: „Jesus gibt seinen Aufenthalt in Kapernaum auf und kehrt in seine Heimat zurück, nicht auf Familienbesuch, sondern um zu wirken, begleitet von seinen Jüngern“ (S. 42 = 362). Die Analyse *Rudolf Bultmanns* (GST 30f.) halte ich nicht für überzeugend.

² *Julius Wellhausen*, S. 43 = 363.

»Jesus von Nazareth« – in dem vor S. 63 auch der „traditionelle Ort der Taufe Jesu im Jordan (Foto: J. Gnilka)“ abgebildet ist – folgendes: „Über die lange Zeit in Nazaret wissen wir nichts Näheres. Die Evangelien schweigen sich aus. Als Kleinkind wird er von Maria erzogen worden sein, dann von Josef, der ihn in die Thora einzuweisen hatte. In der Synagoge hörte er die Schriftlesungen und ihre Auslegung in der Predigt. Im Alltag übte er einen Beruf aus [wer hätte das gedacht!]. Für seinen Beruf und den Beruf Josefs wird dasselbe Wort verwendet: τέκτων [*tektōn*], das wir mit Zimmermann zu übersetzen pflegen. Beides hören wir im Evangelium an der gleichen Stelle, beim Auftritt Jesu in seiner Heimatsynagoge in Nazaret. Die Landsleute nehmen Ärgernis und sagen nach Mk 6,3: »Ist dieser nicht der Zimmermann?«, nach Mt 13,55: »Ist dieser nicht der Sohn des Zimmermanns?« Lk 4,22 vermeidet eine Berufsbezeichnung. Markus bietet hier die älteste Fassung. Denn die Tendenz geht offenkundig dahin, die Berufsbezeichnung von Jesus zu entfernen. Doch können wir davon ausgehen, daß beide den Beruf eines τέκτων [*tektōn*] ausübten, daß Jesus diesen Beruf von Josef erlernt hatte, wie es im späteren rabbinischen Judentum nachgewiesen werden kann, daß der Vater die Pflicht hatte, den Sohn ein Handwerk zu lehren.“³

Nach diesen verquasteten Ausführungen kommt Gnilka zur uns interessierenden Frage: „Allerdings ist die Beschreibung der Tätigkeit eines τέκτων [*tektōn*] als Zimmermann zu eng gefaßt. Er verstand sich nicht nur auf die Bearbeitung von Holz, sondern auch auf die von Steinen, war demnach auch Steinmetz [so ein bodenloser Unsinn!] Im Griechisch der Papyrus-Urkunden werden den τέκτονες [*tektōnes*] folgende Tätigkeiten zugeschrieben: sie sind beim Schleusenbau tätig, halten das Schöpfrad instand, bauen Türen, Häuser, bessern einen Sattel aus, usw. Ihr Tätigkeitsfeld ist mithin ein vielseitiges [!]. Dies bestätigt im übrigen schon Homers Ilias [– *sancta simplicitas* –], in der von einem τέκτων [*tektōn*] die Rede ist, »dessen Hände allerlei Kunstwerk bildeten« (5,60f). Trotz seiner Vielseitigkeit darf die Frage erlaubt sein [ja, klar, man wird ja doch mal fragen dürfen!], ob ein τέκτων [*tektōn*] in Nazaret genug Arbeit hatte. Schon A. Schlatter hat mit der Möglichkeit gerechnet, daß Josef beim Wiederaufbau von Sepphoris, das von Varus im Jahr 4 v. Chr. zerstört worden war, beteiligt gewesen sei. Weil sich der Wiederaufbau über Jahre hinzog – sollte auch

³ Joachim Gnilka: Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte, HThK.S II, Freiburg/Basel/Wien 1990, S. 77.

Jesus an diesen Arbeiten beteiligt gewesen sein? [Welch elegante Syntax!] Über Vermutungen kommen wir nicht hinaus.“⁴

Haben wir diese Frage mithin zufriedenstellend gelöst, so kommen wir sogleich zu einer noch sehr viel peinlicheren, jedenfalls für Joachim Gnilka. Jesus wird als υἱὸς τῆς Μαρίας (*hijos tēs Marias*) bezeichnet – dagegen hat auch Gnilka nichts –, und danach werden seine Brüder namentlich aufgezählt: Jakobus, Joses, Juda, Simon. Nach der katholischen Dogmatik nämlich darf Jesus keine Brüder haben. So sieht Joachim Gnilka sich in seinem Kommentar zur Stelle zu den folgenden Rettungsversuchen genötigt⁵: „In der Beschäftigung mit der Nazaret-Perikope wurde immer wieder die Frage nach den Brüdern Jesu gestellt, die freilich im Zusammenhang steht mit den anderen Stellen, wo seine Brüder ebenfalls erwähnt werden (Mk 3,31–35 par; Joh 2,12; 7,3ff.9f; Apg 1,14; 1Kor 9,5; Gal 1,19). Eusebios von Kaisareia weiß zu berichten, daß der Herrenbruder Simon ein »Sohn des Klopas, eines Onkels des Herrn« gewesen, in der Nachfolge des Herrenbruders Jakobus Bischof von Jerusalem geworden und in hohem Alter den Martertod gestorben sei. Von den Enkeln des Herrenbruders Judas wird überliefert, daß sie vor Kaiser Domitian geführt worden seien, dieser sie aber wegen ihrer Harmlosigkeit verachtet und wieder freigelassen habe. Für die katholische Auslegung war es wichtig zu erhärten, daß es sich nicht um leibliche Brüder, sondern um Vettern oder entferntere Verwandte Jesu handeln würde wegen des Glaubenssatzes von der Jungfrauschaft Marias. Bei vielen, besonders griechischen Vätern und in der griechisch-orthodoxen Kirche, gelten die Herrenbrüder als Kinder Josefs aus einer ersten Ehe. Die Auffassung geht auf das pseudepigraphische Protevangelium Jacobi (8,3; 9,2) zurück. Während Tertullian noch an nachgeborene Kinder aus der Ehe Josefs mit Maria dachte, ist die herrschende Meinung die geworden, die den Begriff Bruder im weiteren Sinn faßte. Sie ist auch noch bei Calvin vorhanden: »Als Brüder werden nach jüdischer Sitte jegliche Blutsverwandten bezeichnet . . . Das weiß ein Mann wie Helvidius wohl nicht, wenn er mehrere Söhne der Maria erfindet, weil Brüder Christi hin und wieder erwähnt werden«. In der gegenwärtigen protestantischen Exegese hat sich die Ansicht, die schon Tertullian vertrat, weitgehend durchgesetzt. M. Goguel drückt es so aus: »Es gibt kein Herrenbrüderproblem für die Geschichte, es gibt ein solches nur für die katholische Dogmatik«. Trotz dieser entschiedenen Stellungnahme hat es katholischerseits in der Gegenwart J. Blinzler

⁴ Joachim Gnilka, ebd.

⁵ Joachim Gnilka I 234–235. Am Rand meines Exemplars des Gnilkaschen Kommentars steht hier »Fasler«.

wiederholt unternommen, die traditionelle Auffassung zu rechtfertigen.⁶ Aus seiner komplizierten Argumentation sind insbesondere die alten Argumente erwägungswert, daß es zahlreiche (durch Blinzler noch vermehrte) Belege für die Verwendung des Brudernamens im weiterreichenden verwandtschaftlichen Sinn gibt und das Aramäische keine Kurzbezeichnung für die etwas weiterreichenden Verwandtschaftsverhältnisse kennt. Historisch stringent läßt sich weder die eine noch die andere Annahme beweisen. Für den Glauben wäre ein solcher Beweis auch nicht besonders erheblich.“

Wir kommen wieder zu ernstern Themen, und so möchte ich Sie abschließend auf v. 5 hinweisen: In v. 5a wird gesagt, Jesus konnte kein Wunder tun in Nazareth (καὶ οὐκ ἐδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν [*kai ouk edynato ekei poiēsai oudemian dynamin*]), wohingegen es in v. 5b einschränkend heißt εἰ μὴ ὀλίγοις ἀρρώστοις ἐπιθεῖς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν (*ei mē oligois arrōstois epitheis tas cheiras etherapeusen*). Hier wird eine literarkritische Naht sichtbar. Mit der Bemerkung über die ἀπιστία (*apistia*) endet die Perikope in v. 6a. Wir haben hier so etwas wie einen umgekehrten Chorschluss vor uns. Ist es normalerweise die Menge, die staunt über Jesus, verhält es sich hier umgekehrt: Jesus staunt über die Leute, genauerhin über ihre ἀπιστία (*apistia*).⁷

Wir stehen am Ende des Abschnitts, der von 3,7 bis 6,6a reicht.⁸ Wir

⁶ Hier ist vor allem *Josef Blinzler: Die Brüder und Schwestern Jesu*, SBS 21, Stuttgart 1967 einschlägig.

⁷ Das Wort fehlt im lukanischen Doppelwerk völlig, bei Mt nur in der Parallele zu unserer Stelle (13,58). Mk verwendet es ein zweites Mal in 9,24 πιστεῦω, βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ (letzter Evangelien-Beleg im sekundären Markusschluss, 16,14: ὠνειδισεν τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν καὶ σκληροκαρδίαν).

θαυμάζω ist bei Markus eher selten: sonst nur im Chorschluss 5,20 und bei Pilatus in der Passionsgeschichte (15,5,44).

⁸ Koch möchte diesen zweiten Abschnitt in gleicher Weise wie den ersten in zwei Unterabschnitte zerlegen (was ich hier nicht getan habe): „Auch dieser Abschnitt 3,7–6,6a ist in sich bewußt komponiert und unter ein gemeinsames Thema gestellt. Zunächst weist 3,7–6,6a (genauso wie 1,14–3,6) eine innere Zweiteilung in Lehre und Wundertaten auf. Nach dem Auftakt von 3,7–12,13–19 folgt ein Streitgespräch, also eine Lehrüberlieferung, deren Thema jedoch Jesu Wundertaten, nämlich seine Exorzismen sind (3,20ff.). In 4,1–34 folgt ein Block von Gleichnissen und Bildworten, also ausschließlich Lehre, danach ein zweiter Teil [gemeint ist: Unterabschnitt], der rein aus Wundererzählungen besteht (4,35–5,43). Wiederum ist der Übergang zwischen beiden Teilen – in der Redaktion von 4,35f. – besonders eng gestaltet. Die anschließende Szene 6,1–6a greift bewußt auf beide Teile zurück: Mit der gemeinsamen Nennung der σοφία und der δυνάμεις Jesu (6,2) werden Wunder und Lehre hier zusammengeordnet und analog interpretiert. Damit zeigt sich auch inhaltlich ein 3,7–6,6a insgesamt umfassender Gesichtspunkt, der sich vom Thema in 1,14–3,6 deutlich abhebt. Waren es zuvor ausschließlich Pharisäer bzw. Schriftgelehrte, die Jesus ablehnten, so kommt jetzt die Ablehnung Jesu durch die ihm viel näher stehenden Gruppen hinzu: durch seine Verwandtschaft (3,20f., 30ff.), durch seine Heimatstadt (6,1–6a) und vor allem durch seine eigenen Jünger. Deren Unverständnis und Unglaube (4,13 in Bezug auf die Lehre; 4,40 angesichts des Wunders) ist das hervorstechende Merkmal dieses Abschnitts.“ (*Dietrich-Alex Koch: Inhaltliche Gliederung und geographischer Aufriß im Markusevangelium*, NTS 29 (1983), S. 145–166; Zitat S. 155–156.)

hatten ihn überschrieben mit „Unverständnis und Unglaube angesichts Jesu Wunder und Lehre“. Es folgt nun der letzte Abschnitt des ersten Teils unseres Evangeliums, 6,6b–8,26 unter der einigermaßen blassen Überschrift „Weitere Taten und Worte Jesu“.

III Weitere Taten und Worte Jesu (6,6b–8,26)

Die Untergliederung dieses dritten und letzten Abschnitts des ersten Teils unseres Evangeliums gestaltet sich schwierig. Denn die Zweiteilung in Wunder und Lehre, die die beiden ersten Abschnitte kennzeichnet, läßt sich hier nicht erkennen. Sie erinnern sich: Der Teil A, Jesu Wirken in Galiläa, zerfällt in *drei* Abschnitte:

I	Die ἐξουσία Jesu in Wunder und Lehre	1,14–3,6
II	Unverständnis und Unglaube	3,7–6,6a
III	Weitere Taten und Worte Jesu	6,6b–8,26

Der Abschnitt I zerfiel in zwei Unterabschnitte, einen über die Wunder (1,14–45) und einen über die Lehre (2,1–3,6), wobei 2,1ff. das Scharnier bildete. Analog dazu kann man auch den Abschnitt II in zwei solche Unterabschnitte zerlegen. Hier ist aber die Reihenfolge umgekehrt: Erst kommt die Lehre (3,7–4,34), dann kommen die Wunder (4,35–5,43), die abschließende Perikope 6,1–6a blickt auf beides zurück; sie nennt in v. 2 sowohl die σοφία (*sophia*) – sie steht für die Lehre – als auch die δυνάμεις (*dynameis*) Jesu. Abschnitt III dagegen, dem wir uns jetzt zuwenden, weist keine solche Zweiteilung auf.⁹ Vielmehr haben wir in 6,6b–8,26 ein deutliches Ungleichgewicht zu konstatieren: Hier dominieren eindeutig die Wundererzählungen, die Lehre nimmt nur einen recht bescheidenen Raum ein: Lediglich das sehr breite Streitgespräch 7,1–23 hebt sich aus den zahlreichen Wundergeschichten heraus.¹⁰

⁹ Das räumt selbst Koch ein: „Den Neueinsatz nach 6.6a versucht M[ark][us] offenbar analog zu 1.14ff. und 3.7ff. zu gestalten. Auf eine (allerdings extrem kurze) summarische Einleitungsbemerkung (6.6b) folgt wiederum eine Jüngerszene (6.7–13). Im weiteren Verlauf von 6.14–8.26 ist *kein vergleichbarer Gliederungseinschnitt erkennbar*“ (Dietrich-Alex Koch, a. a. O., S. 156; die Hervorhebung ist von mir).

¹⁰ Koch meint: „Beides, das fehlende Gleichgewicht zwischen Wunder und Lehrüberlieferung und das Fehlen eines neuen Gesamtthemas dieses Abschnitts, ist aus den Zwängen der Komposition erklärbar, die für M[ark][us] angesichts seiner Gesamtkonzeption und des zu verarbeitenden Materials bestanden. Aufgrund des von M[ark][us] eindeutig beabsichtigten Gleichgewichts von Wunder- und Lehrtraditionen in 1.14–3.6 und 3.7–6.6a war es unmöglich, dort zusätzliche Wundererzählungen zu integrieren. Erst recht konnte M[ark][us] weitere, noch nicht verarbeitete Wundererzählungen nicht nach 8.27 unterbringen. In 8.27–10.52 läßt M[ark][us] die Wunderthematik auslaufen, und die beiden

So kann ich hier keine Gliederung vorschlagen, die versucht, die Intention des Autors nachzuzeichnen, sondern muß mich darauf beschränken, die folgende – rein pragmatische – Einteilung vorzunehmen:

1.	Aussendung und Rückkehr	6,6b–56
2.	Streitgespräch über die Frage nach der Reinheit	7,1–23
3.	Wunder im »Ausland«	7,24–37
4.	Wunder am »Meer«	8,1–26

I. Aussendung und Rückkehr (6,6b–56)

Der erste Unterabschnitt beginnt mit einem kurzen Summar in 6,6b, und es folgt eine Jüngerszene wie in Kapitel 1 und in Kapitel 3 jeweils zu Beginn des Abschnitts I und II. Spezifisch für diese Jüngerszene (6,7–13) ist die Aussendung der Jünger. Es folgt ein langer Einschub über den Tod Johannes des Täufer (6,14–29), bevor die Jünger in v. 30f. zurückkehren können. Daran schließt sich die wunderbare Speisung der 5000 (6,32–44) und der Seewandel (6,45–52) und ein Summarium (6,53–56) an. Wir beginnen mit der Aussendung.

a) Die Aussendung der Jünger (6,6b–13)

6b Und er zog in den Dörfern herum und lehrte. 7 Und er rief die Zwölf zu sich heran und begann sie paarweise auszusenden, und gab ihnen Macht über die unreinen Geister, 8 und befahl ihnen, sie sollten nichts mit auf den Weg nehmen außer einem Stab, kein Brot, keine Reisetasche, kein Kupfer im Gürtel, 9 nur Sandalen an den Füßen und keine zwei Röcke tragen. 10 Und er sprach zu ihnen: „Wo ihr Einlaß findet, da bleibt, bis ihr von da weiter wandert; 11 und wo man euch nicht aufnimmt und euch nicht hören will, da geht weg und schüttelt den Staub ab von euren Füßen, ihnen zum Zeugnis.“ 12 Und

Wundertraditionen, die dort noch folgen, sind eng mit den neuen thematischen Schwerpunkten dieses Abschnitts verknüpft. D.h. die in 1.14–6.6a noch nicht verarbeiteten Wunderüberlieferungen waren auch nicht nach 8.27 verwendbar, so daß M[ar]k[us] sie in 6.6b–8.26 zusammengefaßt hat. Dieser Sammlungscharakter macht auch verständlich, warum dieser Abschnitt des M[ar]k[us]Ev[angeliums] keine eigenständige und übergreifende redaktionelle Gesamtinterpretation aufweist“ (Dietrich-Alex Koch, a. a. O., S. 157).

Hier wird zu viel erklärt. All das ist mehr als spekulativ. Mindestens zwei Fragen sind zu stellen: Warum muß die Wunderthematik in 8,27–10,52 auslaufen? Und: Gab es denn einen Zwang für Markus, alle Wundererzählungen, die er kannte, seinem Evangelium einzuverleiben, auch auf die Gefahr hin, daß 6,6b–8,26 – gegen seine eigentliche Intention! – mit Wundern „überladen“ wird?

sie zogen aus und predigten, man solle Buße tun¹³ und trieben viele Teufel aus und salbten viele Kranke mit Öl und heilten sie.

Wellhausen charakterisiert unsere Perikope folgendermaßen: Sie „enthält keine historische Tradition Der Apostolat wird hier schon durch Jesus gegründet, ohne jedoch nun auch wirklich in Erscheinung zu treten; die Zwölf machen nur ein Experiment und sind hinterher genau so unselbstständig und passiv wie zuvor, obwohl das Experiment gelingt. *In Wahrheit hat Jesus keine Übungsreisen mit seinem Seminar veranstaltet.* Als Zeugnis für die Art der ältesten christlichen Mission in Palästina ist aber diese Reiseinstruktion von Wert.“¹¹

Gerd Theißen hat aufgrund dieser und verwandter Stellen sein Bild von den Wanderradikalen entworfen, einer Gruppe von Menschen aus der Jesusbewegung, die diese Anweisungen in ihrem Leben in die Tat umgesetzt haben. Wenn Sie sich dafür interessieren, empfehle ich Ihnen diesen Aufsatz von Theißen nachdrücklich zur Lektüre.¹² Auf Einzelheiten dieser Perikope gehe ich nicht ein, da sie für Markus nicht sonderlich wichtig ist.

b) Der Tod Johannes des Täufers (6,14–29)

¹⁴ Und der König Herodes bekam Kunde, denn sein Name wurde bekannt, und einige sagten: „Johannes der Täufer ist von den Toten erstanden, darum wirken die Kräfte in ihm.“¹⁵ Andere sagten: „Er ist Elias.“ Andere: „Ein Prophet wie ein anderer Prophet.“¹⁶ Herodes aber auf die Kunde sagte: „Den ich habe enthaupten lassen, Johannes, der ist auferstanden.“

¹⁷ Herodes ließ nämlich Johannes festnehmen und hielt ihn gefesselt im Gefängnis, wegen Herodias, der Frau seines Bruders Philippus, die er geheiratet hatte.¹⁸ Denn Johannes sagte zu Herodes: „Du darfst die Frau deines Bruders nicht haben.“¹⁹ Und Herodias trug ihm das nach und hätte ihn gern getötet, konnte aber nicht;²⁰ denn Herodes hatte Scheu vor Johannes, weil er wußte, daß er ein gerechter und heiliger Mann war, und er schützte ihn, und wenn er ihn hörte, geriet er sehr in Bedenken, doch hörte er ihn gern.

²¹ An einem gelegenen Tage aber, als Herodes an seinem Geburtstesttage seinen hohen Beamten und Würdenträgern und den Vornehmen von Galiläa ein Mahl gab,²² trat die Tochter der Herodias ein

¹¹ Julius Wellhausen, S. 44 = 364.

¹² Gerd Theißen: Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum, in: *ders.*: Studien zur Soziologie des Urchristentums, WUNT 19, Tübingen 1979, S. 79–105. Es handelt sich um Theißens Bonner Habilitationsvortrag vom 25. II. 1972.

und tanzte, und sie gefiel dem Herodes und seinen Gästen. ²³ Und der König sprach zu dem Mädchen: „Verlang von mir was du willst, ich will es dir geben!“ Und er schwur ihr: „Was du auch von mir verlangst, will ich dir geben und sei es die Hälfte meines Königreichs!“ ²⁴ Sie aber ging hinaus und fragte ihre Mutter: „Was soll ich verlangen?“ Sie sagte: „Den Kopf Johannes’ des Täufers.“ ²⁵ Und alsbald ging sie mit Eile zum König hinein und verlangte: „Ich wünsche, daß du mir auf der Stelle das Haupt Johannes, des Täufers gebest auf einer Schüssel.“ ²⁶ Und der König ward sehr betrübt, doch wegen der Schwüre und wegen der Gäste mochte er sie nicht abweisen, ²⁷ sondern sandte alsbald einen Henker mit dem Auftrage, sein Haupt zu bringen, ²⁸ und der ging hin und enthauptete ihn im Gefängnis und brachte sein Haupt auf einer Schüssel. Und er gab es dem Mädchen und das Mädchen gab es der Mutter. ²⁹ Als aber seine Jünger es hörten, kamen sie und holten seinen Leichnam und bestatteten ihn in einem Grab.

Merkwürdig ist die Stellung dieser Perikope. Denn daß der Täufer im Gefängnis sitzt, wurde schon in 1,14 gesagt: „*Nachdem* Johannes gefangen genommen war, kam Jesus nach Galiläa und verkündigte das Evangelium.“ Den Grund für die Gefangennahme des Täufers sowie sein weiteres Schicksal liefert Markus erst an dieser Stelle nach. Für ihn eignet sie sich gut dazu, die Zeit zwischen der Aussendung der Zwölf in 6,12f. und ihrer Rückkehr in v. 30 zu überbrücken. Auf diese Weise wird beim Leser der Eindruck hervorgerufen, daß die Zwölf eine ganze Zeit lang selbständig wirkend unterwegs waren.¹³

Bultmann hält unser Stück für eine „Legende, die keinen christlichen Charakter zeigt; aus welcher Tradition M[ar]k[us] sie übernommen hat, ist nicht zu erkennen. Da sie schwerlich von Anfang an in der christlichen Tradition einen Platz hatte, dürfte wahrscheinlich sein, daß M[ar]k[us] sie aus hellenistisch-jüdischer Tradition übernahm. . . . Die Geschichte bildet dann vielleicht eine Spur des Täuferiums auf hellenistischem Boden.“¹⁴ Bultmann hat seine Probleme mit dieser Perikope, da sie so gar nicht in seinen theoretischen Rahmen paßt. Sie zeigt, daß sich in den Synoptikern –

¹³ „Das Stück 6,17–39 [Druckfehler; muß 29 heißen] ist ein parenthetischer Nachtrag zu 6,14 bis 16. Lukas hat es ausgelassen und nur zum Teil in 3,18 vorweg genommen; Matthäus hat die Parenthese am Schluß glatt in den Zusammenhang übergehen lassen, den sie in Wahrheit unterbricht“ (*Julius Wellhausen*, S. 47 = 367).

¹⁴ *Rudolf Bultmann*, GST 328f. Er behandelt diese Perikope ausdrücklich als „Anhang“ (S. 328) und in Petit-Satz. Sie paßt ersichtlich nicht so recht ins Bultmannsche Konzept. Schmithals I 315 schreibt das Stück seinem „meisterhaft[en]“ Erzähler zu!

schon bei Markus! – durchaus auch *nicht kerygmatisches* Gut findet; anders ausgedrückt: Die Aufnahme dieser völlig unkerygmatischen Perikope zeigt ein historisches Interesse des Markus – welches Bultmann den Evangelisten nicht zuzugestehen bereit ist.

Unser Stück zerfällt in v. 14–16 einerseits und v. 17–29 andererseits. Die Reihenfolge ist nicht ohne Probleme: „Die Erzählung vom Tode des Täufers [also v. 17–29] geht dem, was in 6₁₆ erzählt ist, zeitlich voraus. Aber trotzdem finden sich nur Imperfeka und Aoriste; M[ar]k[us] hat also den Bericht nicht sprachlich der Stellung angepaßt, die er in der Folge der Erzählungen hat. Schon das läßt den Schluß auf eine schriftliche Vorlage zu.“¹⁵ (In Klammern sei hinzugefügt: Dies ist nach Kapitel 4 nun die zweite Stelle, wo wir auf eine *schriftliche* Quelle des Markus stoßen!)

Historisch ist die Geschichte allerdings von keinem (oder allenfalls von geringem) Wert. Eine in vielem abweichende Version bietet Josephus in den *Antiquitates* (XVIII 116–119). Beide Quellen stimmen freilich darin überein, daß Antipas es war, der den Täufer hinrichten ließ. Antipas ist der sinnvolle Name (Markus spricht von Herodes) des Mannes. Es handelt sich um einen Sohn des großen Herodes, der seit dessen Tod im Jahr 4 v. Chr. Herrscher über Galiläa und Peräa war. Sein offizieller Titel ist auch nicht βασιλεύς (*basileus* – so aber Mk 6,14.22.25.26.27), sondern Tetrarch. Als solcher regierte er bis 39 n. Chr. Er taucht auch in der lukanischen Passionsgeschichte und sonst bei Lukas des öfteren auf. Lukas hat ein ausgesprochenes Interesse für Antipas.¹⁶ Der Titel Tetrarch ist durchweg bezeugt.¹⁷ Aus politischen Gründen hatte er die Tochter des Nabatäer-Königs Aretas geheiratet. Herodias, seine zweite Frau, war zuvor nicht mit Philipp verheiratet, wie es Mk 6,17 heißt, sondern mit einem andern Herodes, einem Bruder des Antipas (ihre Tochter Salome war mit Philipp verheiratet, Herodias also dessen Schwiegermutter).¹⁸ Pech für Antipas: Sowohl der Täufer (in Peräa) als auch Jesus (in Galiläa) wirkten in seinem Herrschaftsbereich. Furcht vor einem Aufstand (στάσις [*stasis*], Josephus: Ant XVIII 118) war es, die Antipas zur Festsetzung des Täufers veranlaßte.

¹⁵ Ernst Lohmeyer, S. 117. Dafür sprechen auch zahlreiche sprachliche Beobachtungen (vgl. S. 118).

¹⁶ Knappe Informationen zum Einstieg bietet *Schürer* I 340–353. Ausführlicher kann man die Dinge nachlesen in der Monographie von Harold W. Hoehner: *Herod Antipas*, MSSNTS 17, Cambridge 1972; unsere Perikope wird im Kapitel 7 „Antipas and John the Baptist“ ausgiebig diskutiert (S. 110–171).

¹⁷ Sogar epigraphisch, wie man *Schürer* I 341 Anm. 1 entnehmen kann, wo eine Inschrift aus Kos (OGIS 416) zitiert wird: Ἡρώδην Ἡρώδου τοῦ βασιλέως υἱόν, τετράρχην . . . und eine aus Delos (OGIS 417): ὁ δῆμος ὁ Ἀθηναίων καὶ οἱ κατοικοῦντες τὴν νῆσον Ἡρώδην βασιλέως Ἡρώδου υἱόν τετράρχην ἀρετῆς ἔνεκεν . . .

¹⁸ Vgl. dazu im einzelnen *Schürer* I 344.

c) Die Speisung der Fünftausend (Mk 6,30–44)¹⁹

Ich möchte meine Überlegungen in vier Abschnitte gliedern: Nach einigen kurzen Vorbemerkungen möchte ich Ihnen im *ersten Abschnitt* in aller Kürze die Besonderheit unsrer Speisungsgeschichte darstellen. Im *zweiten Abschnitt* führen wir uns die Einbettung unsrer Geschichte in den Zusammenhang des Markusevangeliums vor Augen. Im *dritten Abschnitt* möchte ich die Geschichte Schritt für Schritt am Text entlang auslegen. Im abschließenden *vierten Abschnitt* frage ich dann zusammenfassend nach dem Sinn unsrer Geschichte auf der Ebene des Markusevangeliums.

Unsere Geschichte von der wunderbaren Speisung begegnet im Neuen Testament an nicht weniger als sechs Stellen: Unsere Fassung aus Mk 6 hat Parallelen bei Mt (14,14–21) und bei Lukas (9,11b–17) – das sind die ersten drei Versionen; daneben bietet Markus selbst diese Geschichte auch noch einmal in Kapitel 8 in leicht variiertes Form. Diese Fassung hat eine Parallele in Mt 15,32–38 (aber nicht bei Lukas). Damit haben wir schon fünf verschiedene Versionen der Speisungsgeschichte, zu der sich dann als sechste und letzte die des Johannesevangeliums gesellt (Joh 6,1–15).

**Sechs wunderbare
Speisungen im Neuen
Testament**

Ich möchte Sie gleich zu Anfang auf diesen bemerkenswerten Sachverhalt wenigstens aufmerksam machen, denn im folgenden befassen wir uns ausschließlich mit Mk 6,30–44. Hat man sich dafür entschieden, so hat das dann ganz bestimmte Konsequenzen für die Auslegung. D.h., wenn wir es an unserer heutigen Geschichte verdeutlichen: Wir fragen heute nicht danach, was vor 2000 Jahren in Palästina wirklich passiert ist. Wir fragen auch nicht danach, welchen Stellenwert dieses Ereignis im Leben Jesu gehabt hat. Das sind gewiß interessante und auch wichtige Fragen. Aber darum geht es uns heute nicht. Wir fragen vielmehr: Was will Markus seinen Leserinnen und Lesern mit dieser Geschichte eigentlich sagen?

Wir wollen zunächst die Geschichte selbst hören. Ich lese Ihnen die Übersetzung – wie immer nach Julius Wellhausen – vor:

¹⁹ Das folgende geht im wesentlichen zurück auf eine Bibelarbeit, gehalten am Donnerstag, 20. Februar 1997 in Ranzin (Pfr. Arndt Noack) sowie am Donnerstag, 27. Februar 1997 in Gützkow (Pfr. Hans-Joachim Jeromin).

An Literatur wird neben den Kommentaren zum Markusevangelium und der im SS 1997 in der Vorlesung ständig zitierten noch verwendet:

Bibelwoche Markus. Mit Jesus auf dem Weg, Ökumenisches Arbeitsheft 32, Stuttgart 1996.

Gerd Theißen: Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien, StNT 8, Gütersloh 1974.

Jürgen Roloff: Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien, Göttingen 1970.

³⁰ Und die Ausgesandten²⁰ sammelten sich wieder bei Jesus und berichteten ihm alles, was sie getan und gelehrt hatten. ³¹ Und er sagte ihnen: „Kommt ihr allein für euch an einen einsamen Ort und ruht ein wenig aus!“ Denn es waren deren viele, die ab und zu gingen, und sie fanden nicht einmal Zeit zu essen. ³² Und sie fuhren mit dem Boot weg an einen einsamen Ort, um allein zu sein. ³³ Aber man sah sie abfahren, und viele erfuhren es und liefen zu Fuß von allen Städten dorthin zusammen und kamen ihnen zuvor.

³⁴ Und als er ausstieg, sah er eine große Menge. Und ihn jammerte ihrer, denn sie waren wie Schafe ohne Hirten und er begann sie viel zu lehren. ³⁵ Und bei schon vorgerückter Stunde traten seine Jünger zu ihm und sagten: „Der Ort ist öde und die Stunde schon spät, ³⁶ entlaß sie, damit sie in die Höfe und Dörfer ringsum gehn und sich was zu essen kaufen.“ ³⁷ Er aber antwortete ihnen: „Gebt ihr ihnen zu essen.“ Und sie sagten: „Sollen wir hingehn und für zweihundert Denare Brot kaufen und ihnen zu essen geben?“ ³⁸ Und er sagte: „Wieviel Laibe Brot habt ihr? Geht hin und seht nach!“ Und als sie zugesehen hatten, sagten sie: „Fünf Laibe und zwei Fische.“ ³⁹ Und er hieß sie sich alle lagern, tischweise, auf das grüne Gras. ⁴⁰ Und sie legten sich beetweise nieder, zu hundert und zu fünfzig. ⁴¹ Und er nahm die fünf Laibe und die zwei Fische und sah auf gen Himmel und segnete und brach das Brot und gab es den Jüngern, daß sie es ihnen vorsetzten, und die zwei Fische teilte er unter alle. ⁴² Und sie aßen alle und wurden satt. ⁴³ Und man hub Brocken auf, zwölf Körbe voll, und etwas Fisch. ⁴⁴ Und deren die aßen waren fünftausend Mann.

I

Ich beginne mit drei Beobachtungen, die sich dem Leser des Markusevangeliums aufdrängen, wenn er das ganze Evangelium gelesen hat und *dann* sich unsrer Geschichte 6,30–44 zuwendet.

Ergebnis

²⁰ Im griechischen Original haben wir hier οἱ ἀπόστολοι, den zweiten Beleg für das Wort ἀπόστολος im Evangelium des Markus. Wir haben uns damit im Zusammenhang mit der Auslegung von 3,14 auch textkritisch beschäftigt und sind zu dem Ergebnis gekommen, daß in 3,14 das Wort ἀπόστολος nicht in den Text gehört (vgl. dazu oben S. 39f.). Hier nun sehen wir, daß das Wort gar nicht im terminologischen Sinn (das heißt im Sinn von »Apostel«) gebraucht wird, sondern im harmlosen Sinn von »Abgesandter« oder »Ausgesandter«. Somit kommen wir zu dem Ergebnis, daß Markus an keiner Stelle von »Aposteln« im terminologischen Sinn spricht.

1. *Beobachtung:* Im Unterschied zu andern Wundererzählungen – ich denke etwa an Heilungen oder an Dämonenaustreibungen – ist dieses Wunder einmalig.²¹

Wir haben vorhin schon gesehen, daß Markus dieselbe Geschichte in Kapitel 8 noch einmal bringt – man nennt so etwas im Fachjargon eine Dublette. Aber diese Dublette ist eben nur eine andere Fassung ein und derselben Speisungsgeschichte, die also einmalig in der christlichen Überlieferung ist. Es gibt eine ganze Reihe von Heilungsgeschichten und auch ganz verschiedene Dämonenaustreibungen – aber es gibt nur diese eine Speisungsgeschichte.

Die 2. Beobachtung: Unsere Geschichte unterscheidet sich in einem Punkt ganz entscheidend von all den andern Wundern, die Markus in seinem Evangelium erzählt: Dieses Wunder geschieht nicht in einer Notlage, kein Kranker wird geheilt, kein Besessener von seinem Dämon befreit: Jesus speist die 5000 Menschen, ohne daß es überhaupt erforderlich ist. In v. 36 sagen die Jünger, Jesus möge doch die Menge entlassen, damit sich die Leute auf den Weg machen können, um Essen zu kaufen. „Jesus wird [hier also] nicht in eine Situation hineingestellt, für die seine Tat Lösung oder Hilfe bringt, sondern Er schafft die Situation . . .“, ohne daß eine Notlage vorläge.²²

Die 3. Beobachtung: Besonders überraschend ist der Schluß unserer Speisungsgeschichte. Jeder Leser des Evangeliums, der die ersten 6 Kapitel als ganze gelesen hat, erwartet nämlich am Schluß eine begeisterte Reaktion der Menge, einen Chorschluß. „Die Leute erschraßen alle und fragten einander: »Was hat das zu bedeuten? Er hat eine ganz neue Art zu lehren – wie einer, dem Gott Vollmacht gegeben hat! Er befiehlt sogar den bösen Geistern, und sie gehorchen ihm«“²³ (1,28). Ganz anders hier bei unserer Speisungsgeschichte! Zwar heißt es in v. 42ff.: „Alle aßen und wurden satt. Sie füllten sogar noch zwölf Körbe mit dem, was von den Broten und Fischen übrig blieb. Fünftausend Menschen – nicht Männer – hatten an der Mahlzeit teilgenommen“²⁴. Aber von der Reaktion der satt Gewordenen verlautet nichts: „Es fällt kein Wort, daß hier ein Wunder geschieht. Erst am Ende wird es offenbar, doch wie es scheint, nur für die Jünger; denn sie

²¹ „Das Wunder der Speisung begegnet, wenn man von der Dublette 8₁₋₉ absieht, nicht wieder; es ist nicht einer Not erwachsen, sondern dem freien Entschluß Jesu entsprungen“ (*Ernst Lohmeyer*, S. 125).

²² *Ernst Lohmeyer*, S. 128. Interessant auch der Vergleich, den Lohmeyer zu Joh 2 zieht: „Es gibt nur noch eine evangelische Geschichte, die gleiche Anlage und Richtung zeigt, die Hochzeit zu Kana“ (S. 129).

²³ Übersetzung nach: Bibelwoche Markus. Mit Jesus auf dem Weg, a. (Anm. 19)a. O., S. 2.

²⁴ Übersetzung a. a. O., S. 16.

können allein feststellen, daß »alle gegessen haben« und was mehr ist, »satt geworden sind«; sie sammeln die Reste in zwölf Körbe; sie allein können auch die Zahl der Essenden, nach den Gruppen, in denen sie lagern, roh überzählen.“²⁵

II

In einem zweiten Schritt möchte ich Sie nun auf die Einbettung unserer Speisungsgeschichte im Zusammenhang des Markusevangeliums aufmerksam machen. In der ersten Perikope unseres Abschnitts (6,6b–13) erfolgt die Aussendung der Jünger, die zu je zweien ausschwärmen sollen, um die Buße zu predigen. „Und er rief die Zwölf zu sich heran und begann sie paarweise auszusenden, und gab ihnen Macht über die unreinen Geister, und befahl ihnen, sie sollten nichts mit auf den Weg nehmen außer einem Stab, kein Brot, keine Reisetasche, kein Kupfer im Gürtel, nur Sandalen an den Füßen und keine zwei Röcke tragen. Und er sprach zu ihnen: wo ihr Einlaß findet, da bleibt, bis ihr von da weiter wandert; und wo man euch nicht aufnimmt und euch nicht hören will, da geht weg und schüttelt den Staub ab von euren Füßen, ihnen zum Zeugnis. Und sie zogen aus und predigten, man solle Buße tun, und trieben viele Teufel aus und salbten viele Kranke mit Öl und heilten sie.“²⁶

Als nächstes haben wir die sehr ausführlich gehaltene Erzählung zum Tod Johannes des Täuflers (6,14–29), die den eigentlichen Zusammenhang unterbricht. Denn in dem ersten Vers unsrer Speisungsgeschichte knüpft Markus ja wieder bei der Aussendung der Jünger an: „Die Ausgesandten – nicht die Apostel – kehrten zu Jesus zurück und berichteten ihm, was sie in seinem Auftrag getan und den Menschen verkündet hatten.“²⁷

Überraschenderweise wird dieses Thema jedoch sogleich wieder fallengelassen.

Noch spannender als die Verknüpfung mit dem Vorigen ist, was dann folgt. In 6,45–52, d.h. im direkten Anschluß an die Speisungserzählung, folgt die Geschichte, wo Jesus auf dem See wandelt. Wie reagieren die Jünger auf dieses doch wirklich spektakuläre Wunder? – Sie verstehen ganz und gar nichts! In v. 51b. sagt Markus: „Sie entsetzten sich über die Maßen; denn sie waren auch durch die Speisung mit den Broten nicht verständiger geworden, sondern ihr Herz war verhärtet.“

²⁵ Ernst Lohmeyer, S. 128.

²⁶ Julius Wellhausen, S. 43 = 363.

²⁷ Übersetzung nach Bibelwoche, a. a. O., S. 16.

Wenn wir nun also nach der Absicht des Markus fragen, so ergibt sich daraus: Er „betont ... die Verborgenheit der Wundertat und verstärkt die deutliche Unterscheidung zwischen Jesus und den Jüngern. Die Wundertat ist nicht nur der Menge entzogen, sondern auch dem Verständnis der Jünger verschlossen.“²⁸ Gerade die spektakulärsten Wunder überhaupt stoßen Markus zufolge also auf das völlige Unverständnis der Jünger.

III

Einzelheiten zur Auslegung unsrer Geschichte:

a) Wir wenden uns hier zunächst dem Anfang der Geschichte zu, d.h. v. 30–33.

Zu Beginn wird von der Rückkehr der ausgesandten Jünger berichtet. Sie werden in unsrer Speisungsgeschichte dringend gebraucht, daher kann Markus hier nicht umhin: Er muß ihre Rückkunft erwähnen. Freilich führt das dann sogleich zu neuen Komplikationen, die Wellhausen so beschreibt: Wegen des Übergangs zur Speisungsgeschichte, so sagt Wellhausen, „müssen zunächst die Apostel²⁹ ... zurückkehren, denn sie haben ... [im folgenden] zu tun. Da aber ferner der Schauplatz ... jenseit [*sic*] des Sees sein soll, so müssen sie auch noch über den See geschafft werden. Es geschieht auf eigenartige Weise. Sie sollen sich von der anstrengenden Reise erholen, aber wegen des Volksandrangs nicht daheim, sondern durch eine abermalige Reise über das Wasser in die Einsamkeit. Dabei kommen sie jedoch vom Regen in die Traufe. Denn auch die Menge muß mit, weil sie für ... [die Speisungsgeschichte] unentbehrlich ist. Die Leute gehn um den See herum, als ob sie den τόπος κατ' ἰδίαν [*topos kat' idian*] wüßten, und kommen an dem Ziel, das sie nicht kennen, auf dem Umwege zu Fuß schneller an, als Jesus in grader Linie zu Schiff. Dies alles nimmt sich sehr künstlich aus, es ist eine redaktionelle Verknüpfungsarbeit ...“³⁰.

²⁸ *Dietrich-Alex Koch*: Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markus-evangeliums, BZNW 42, Berlin/New York 1975, S. 104.

²⁹ Wellhausen hat auch in seiner Übersetzung an dieser Stelle »Apostel«, was ich oben aber stillschweigend korrigiert habe, vgl. zur Begründung die Anm. 20.

³⁰ *Julius Wellhausen*, S. 47f. = 367f.

Hier ist von einem scharfsinnigen Einwand von Jean Dominique Lagies zu berichten, den dieser zu der Rostocker Fassung dieser Markusvorlesung am 7. Mai 1998 in Rostock erhoben hat: Seiner Beobachtung zufolge ist in v. 30–33 keine Fahrt nach dem jenseitigen Ufer vorausgesetzt (kein πέραν!). Das bedeutet: Die Formulierung bei Wellhausen – in dem soeben zitierten Abschnitt –, die „Leute gehn um den See herum“ ist durch den Markustext nicht gedeckt. Es kann einfach an ein Entlanggehn gedacht sein, wenn die Jünger und Jesus im Boot auch nur am Ufer entlangefahren sind.

Beispielsweise könnte man sich die Rückkunft der Jünger in v. 30 nach Kapernaum vorstellen. Man versucht, sich κατ' ἰδίαν zurückzuziehen und fährt Richtung Süden am Ufer des Sees entlang. (In

- v. 34–42 b) Damit sind wir beim Hauptteil unserer Speisungsgeschichte, den v. 34–42, angelangt.

Der geplante Rückzug Jesu und seiner Jünger entpuppt sich als Fehlschlag: Als sie aus dem Schiff aussteigen, finden sie schon wieder eine „große Menge“ vor – die also zu Fuß schneller vor Ort ist als Jesus mit dem Schiff. Für Markus typisch ist die Verknüpfung von Lehre und Wundertätigkeit, die wir auch hier in v. 34 finden: „er begann sie viel zu lehren“.

- v. 35 Erst mit v. 35 dann nimmt die eigentliche Speisungsgeschichte ihren Anfang. Wir haben vorhin schon gesehen, daß in v. 35f. zwar ein Problem vorliegt, aber keineswegs eine akute Notlage: Die vielen Menschen brauchen zwar etwas zu essen, aber sie sind keineswegs am Verhungern!³¹ Deshalb schlagen die Jünger vor, die Menschen zu entlassen, damit sie sich in der näheren Umgebung etwas zu Essen kaufen können. Der Vorschlag ist der späten Stunde angemessen und offenbar auch ohne weiteres durchführbar.
- v. 37 Da bringt v. 37 die überraschende Wende der Geschichte: „Er aber antwortete ihnen: gebt ihr ihnen zu essen.“ Unsere Geschichte ist im Sinne des Markus eine Geschichte über die Jünger. Wir kommen darauf am Schluß noch einmal zurück.

Immerhin ist es ja doch bemerkenswert, daß dieser Befehl Jesu aus v. 37 zunächst nicht ausgeführt wird. Obwohl die Jünger direkt angesprochen werden, verstehen sie nicht, was Jesus von ihnen will. Das zeigt ihre einigermaßen hilflose Antwort v. 37b: „Sollen wir hingehn und für 200 Denare Brot kaufen und ihnen zu essen geben?“ Das ist nun nicht so gemeint, als hätten die Jünger eine Überschlagsrechnung gemacht: So viele Tausend Leute sind da; ein jeder braucht Brot für so und so viel; also müßte man 200 Denare aufwenden, um alle Anwesenden mit Brot zu versorgen. So ist es gewiß nicht gemeint. Sondern die Zahl 200 Denare steht für eine sehr

bezug auf die topographischen Gegebenheiten kann man die Karte 6 auf Seite 101 heranziehen.) Dort findet dann die Speisung der 5000 statt. Anschließend bricht man Richtung Bethsaida auf (vgl. v. 45) und landet (wegen des in der Seewandelgeschichte genannten widrigen Windes) in Genezareth.

Die Beobachtung des Rostocker Kommilitonen ist insofern beachtenswert, als in unserer Passage, v. 30–33, in der Tat nicht von dem jenseitigen Ufer die Rede ist. Dies ist allerdings dann in v. 45 der Fall, wo es heißt: *προάγειν εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν*. Wer einen Blick auf die Passage wirft, sieht, daß die Zugehörigkeit des *εἰς τὸ πέραν* hier textkritisch umstritten ist. Schon einige antike Abschreiber finden es nicht einleuchtend, daß Bethsaida am jenseitigen Ufer des Sees situiert wird, denn es liegt an dessen Nordende, vgl. die genannte Karte 6 auf Seite 101. Daher kann man weder aus östlicher noch aus westlicher Perspektive in bezug auf Bethsaida *εἰς τὸ πέραν* sagen.

Ich lasse eine mögliche Lösung für diese Auflage der Vorlesung offen und vertage das Problem auf die nächste Runde . . .

³¹ „Hier bitten die Jünger keineswegs um eine helfende Wundertat, sondern um die rechtzeitige Entlassung des Volkes; d. h. in der Exposition der Erzählung wird keine Notsituation hergestellt, auf die nur die Wundertat Jesu antworten kann“ (*Dietrich-Alex Koch*, a. a. O., S. 102). Daraus schließt Koch, „daß das primäre Motiv der Erzählung der Erweis der Wundermacht als solcher ist“ (ebd.).

große Summe, die die Jünger gar nicht zur Verfügung haben.³² Die Frage soll Jesus also das Unmögliche seines Auftrags vor Augen führen.

Aus der Sicht des Erzählers macht diese Frage das Unverständnis der Jünger deutlich. Dies ist ein ganz bezeichnender Zug des Markusevangeliums, daß die Jünger einfach nichts kapieren. Man kann fast sagen: Je größer die Taten, die Jesus vollbringt, desto größer auch das Unverständnis der Jünger.

In v. 38 wird der vorhandene Vorrat untersucht³³ und festgestellt, daß die Jünger fünf Brote und zwei Fische haben, das sind insgesamt sieben Teile. Dies ist natürlich kein Zufall. Die Zahl 7 hat symbolischen Charakter und weist auf die Vollkommenheit hin. Ähnlich steht es mit der Zahl 12, die uns in v. 43 bei den zwölf Körben begegnet.

Sehr breit wird die „Tischordnung“ in v. 39–40 ausgemalt. Das am Ende von v. 39 genannte grüne Gras (*χλωρὸς χόρτος* [*chlōros chortos*]) hat zu vielen Spekulationen Anlaß gegeben. Tatsächlich fragt ja eine jede Leserin und ein jeder Leser, was dieses grüne Gras inmitten der kargen Landschaft Palästinas verloren hat. Soll es die messianische Zeit symbolisieren? Oder dient es nur dazu, die Buntheit und Fröhlichkeit des Mahles zu unterstreichen?³⁴

Nachdem die Tischordnung auf diese Weise hergestellt worden ist, wendet sich der Erzähler in v. 41 wieder Jesus zu. Jesus erscheint hier nicht als großer Wundertäter, sondern er schlüpft in die Rolle des jüdischen Hausvaters, der die Mahlzeit seiner Familie eröffnet mit dem Tischsegen und dem Brotbrechen. „In dem Segnen der Speise, dem Brechen des Brotes und der Verteilung durch die Jünger . . . will man Anzeichen finden, daß die Speisung der Fünftausend als Vorspiel des heiligen Abendmahls aufgefaßt werden müsse. Daß das Segnen, Brechen und Verteilen des Brotes bei den Juden übliche Sitte war [und ist], daß der Wein fehlt und die Fische überschießen, soll nichts ausmachen. In Wahrheit läßt Jesus hier nur das Volk teilnehmen an der Mahlzeit, die er sonst mit seinen Jüngern hielt und bei der er als der Wirt galt.“³⁵

³² Zum Wert eines Denars ist Mt 20,2 heranzuziehen: Ein Denar ist das Geld, das ein Tagelöhner pro Tag verdient, und wovon er offenbar seine Familie (vielleicht mehr schlecht als recht) ernähren kann. Nachdem ein solcher Tagelöhner – wie ebenfalls aus Mt 20,1–16 hervorgeht – nicht jeden Tag Arbeit findet, kann man vielleicht die 200 Denare als das Jahreseinkommen eines solchen bezeichnen. Daraus wird die Größe des Betrags in etwa deutlich.

³³ „Die dramatische Umständlichkeit entspricht der Art des M(ar)c(us), wie überhaupt die liebevolle Inszenierung“ (*Julius Wellhausen*, S. 50 = 370).

³⁴ Hier verstehe ich Wellhausen nicht: „Das grüne Gras zeigt zwar, daß die ἔρημος keine Sandwüste war, läßt aber nicht etwa auf die Jahreszeit schließen, wie die Saatfelder 2,23“ (S. 50 = 370 – gibt es denn in Palästina auch im Sommer grünes Gras?).

³⁵ *Julius Wellhausen*, ebd.

Exkurs: Zur Frage des Wunders

Charakteristisch ist die Auffassung Wellhausens: „Die Speisung des Volks für mythisch zu halten, hat man keinen Grund. *Das Wunder verschwindet mit den Zahlen*, die in der mündlichen Überlieferung regelmäßig entarten. Dann bleibt das freundliche Bild übrig von einem schönen Abend auf einsamer Stelle am See, die Menge liegt in Gruppen auf dem grünen Grase, die Jünger gehn dazwischen her und verteilen Brot und Fische. Die Pointe liegt darin, daß Jesus die Leute nicht bloß mit Lehren abspeist, sondern auch für des Leibes Notdurft sorgt, überzeugt, daß der für ihn und seine Jünger mitgebrachte Vorrat auch für die ungebetenen Gäste schon reichen werde.“³⁶

Eduard Schweizer betont den Charakter der *Wundergeschichte*. Dieser ist „so eindeutig, daß sie zweifellos von Anfang an als solche erzählt wurde. Es gibt so viele Parallelen dazu (1. Kön. 17,8ff.; 2. Kön. 4,1ff., 42ff., im Juden- und Griechentum und in aller Welt), daß es sich um eine auf Jesus übertragene Wunderlegende handeln wird. Die entscheidende Frage ist aber, was denn bei Jesus so Eindrückliches geschah, daß eine solche auf ihn übertragen und dabei auch typisch neu gestaltet wurde. Darauf ist bei der Auslegung zu achten.“³⁷

Eine weit verbreitete Deutung auf das Abendmahl referiert Roloff (der sich selbst jedoch im folgenden von dieser Interpretation distanziert!): „Aus der Vielzahl der von der nachösterlichen Situation ausgehenden Deutungsversuche verdient nur einer ernsthaft Beachtung: nämlich der eucharistische. Denn nicht nur, daß er bei dem auf den ersten Blick zentralen Zug einsetzt, daß hier eine Mahlzeit geschildert ist, bei der Jesus die Funktion des Gastgebers erfüllt und eine große Menschenmenge speist; er verbindet diesen Zug mit dem nachösterlichen Essen und Trinken, in dem die Gemeinde Tischgemeinschaft mit dem Erhöhten erfuhr. Und das scheint in der Tat bestechend. Geht man nämlich von der Voraussetzung aus, daß Jesus-Berichte nur als Gefäße für kerygmatische Bedeutungsgehalte gedient haben können, dann ist die Vermutung fast zwangsläufig, daß der Bedeutungsgehalt, dem die Speisungstraditionen diene, aus dem Bereich der Eucharistie stammte.“³⁸

* * *

³⁶ Übersetzung nach *Julius Wellhausen*, S. 60 = 380.

³⁷ *Eduard Schweizer*, S. 73.

³⁸ *Jürgen Roloff*, a. (Anm. 19) a. O., S. 239.

c) Damit kommen wir zu den v. 42–44, dem Schluß unsrer Speisungsgeschichte. Die 5000 Menschen (gemeint sind, wie gesagt, alle Anwesenden, nicht nur die männlichen Anwesenden) werden satt. Die übriggebliebenen Reste werden in zwölf Körben gesammelt; und diese Zahl – wir kamen darauf vorhin schon zu sprechen – ist sicher nicht nur als technische Mitteilung, sondern gewiß symbolisch gemeint.

v. 42–44

Sehr merkwürdig ist, daß von den vielen Menschen hier keinerlei Reaktion berichtet wird. Gerade bei einer solchen Wundergeschichte würde man eine Reaktion unbedingt erwarten. Aber, wie schon gesagt, der für Wundergeschichten typische Chorschluß fehlt völlig.

IV

Man hat unsere Speisungsgeschichte als ein „Geschenk Wunder“ bezeichnet.³⁹ Ein Charakteristikum dieser Geschenk Wunder – die nächste Parallele zu unserer Geschichte ist vielleicht das Weinwunder zu Kana in Joh 2 – besteht darin, daß unklar bleibt, wie das Wunder geschieht: „Vermehrung von Brot und Verwandlung von Wein müssen erschlossen werden. Die Ursache des Wunders bleibt verborgen.“⁴⁰

**Geschenk Wunder bzw.
Luxuswunder**

In den Augen des Markus sind für unsere Geschichte die Jünger am wichtigsten. Davon haben wir schon kurz gesprochen, und ich habe Sie auf 6,51bf. hingewiesen, wo Markus sagt: Die Jünger „waren auch durch die Speisung mit den Broten nicht verständiger geworden, sondern ihr Herz war verhärtet“. Dieses Unverständnis der Jünger steigert Markus in Kapitel 8 bis ins Unvorstellbare: Dort haben wir eine ganz ähnliche Situation wie bei unsrer Geschichte. Wieder gibt es eine Diskussion zwischen Jesus und den Jüngern. Da fragen diese: „Woher kann einer in dieser einsamen Gegend Brot besorgen?“ „Die Jünger haben nicht nur kein Verständnis, sie können sich nicht einmal erinnern.“⁴¹

³⁹ „Während in Rettungswundern drohende Gefahren abgewendet und der Mensch einer gefährlichen Situation entrissen wird, zeichnen sich Geschenk Wunder dadurch aus, daß sie materielle Güter überraschend bereitstellen, sie verleihen überdimensionale und außergewöhnliche Gaben, verwandeln, vermehren, gehäufte Lebensmittel“ (*Gerd Theißen*, a. [Anm. 19] a. O., S. 111).

⁴⁰ *Gerd Theißen*, a. a. O., S. 112. Die Erklärung Theißens für dieses Phänomen: „Uns ist nichts bekannt von magischen Techniken, solche Wunder herbeizuführen. Hätte es sie gegeben, so wären in den Geschenk Wundern gewiß Spuren davon erhalten. Hätte es Wundertäter gegeben, die solche Dinge versprechen, so hätte man gewiß erzählt, wie man sie um Hilfe bat. Exorzisten konnte man holen, Ärzte bitten, Wundertäter, die fähig waren, natürliche Gaben zu vermehren oder zu verwandeln, müssen dagegen spontan hervortreten. Den Geschenk Wundern fehlt als Hintergrund die Lebenspraxis, die anderen Wundern Anschaulichkeit verleiht. Keine Gattung der Wundergeschichten ist so sehr der Phantasie entsprungen wie diese, keine hat so sehr den Charakter der Schwerelosigkeit, des Wunsches, der unbefangenen Märchenhaftigkeit“ (S. 113).

⁴¹ *Bas van Iersel*, S. 145.

Nachdem in Kapitel 8 noch einmal eine Speisungsgeschichte erzählt worden ist, sagt Jesus zu den Jüngern: „Merkt und versteht ihr noch nichts? Ist euer Herz verstockt? Augen habt ihr und seht nicht, Ohren und hört nicht! . . . Seid ihr noch immer nicht zur Einsicht gekommen?“ (Mk 8,17b.18a.21b)⁴²

d) *Der Seewandel (6,45–52)*

45 Und alsbald trieb er seine Jünger in das Boot zu steigen und voranzufahren, hinüber nach Bethsaida, um inzwischen selber das Volk zu entlassen. 46 Und als er sie verabschiedet hatte, begab er sich auf einen Berg, um zu beten. 47 Und am Abend war das Boot mitten auf dem See und er allein am Land. 48 Und er sah sie sich plagen beim Rudern, denn der Wind war ihnen entgegen; und um die vierte Nachtwache kam er auf dem See wandelnd angegangen und wollte an ihnen vorbeigehn. 49 Als sie ihn nun auf dem See wandeln sahen, meinten sie, es wäre ein Gespenst, und schrien auf; denn sie sahen ihn alle und entsetzten sich. 50 Er aber redete sie alsbald an und sprach: „Seid getrost, ich bin es, fürchtet euch nicht!“ 51 Und er stieg zu ihnen ins Boot, da legte sich der Wind. Und sie gerieten ganz außer sich, 52 denn sie waren durch die Brote nicht zur Einsicht gekommen, denn ihr Herz war verstockt.

Was zunächst die redaktionelle Verknüpfung unsrer Geschichte angeht – sie wird im folgenden noch wichtig –, so handelt es sich um die beabsichtigte Fahrt der Jünger auf die andere Seite des Sees, näherhin nach Bethsaida.⁴³

⁴² Übersetzung nach *Julius Wellhausen*, S. 60 = 380.

⁴³ Βηθσαιδα nur an zwei Stellen bei Markus: 6,45 und 8,22 (außerdem Mt 11,21; Luk 9,10; 10,13; Joh 1,44; 5,2; 12,21). Grundlegende Daten bietet *Yoram Tsafrir/Leah Di Segni/Judith Green: Tabula Imperii Romani. Iudaea, Palaestina. Eretz Israel in the Hellenistic, Roman and Byzantine Periods. Maps and Gazetteer, Jerusalem 1994*, S. 85. (Im folgenden wird das Werk als „Gazetteer“ zitiert.)

In the *New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* sucht man *s. v.* Bethsaida und *s. v.* Iulias vergeblich nach einem einschlägigen Eintrag – Fehlanzeige!

Unglaublich Pixner: „Jesus drängt die Jünger nach der Speisung, sofort nach Bethsaida voranzufahren (Mk 6,45), also in ein Gebiet, wo der friedliebende Philippus herrschte (Ant XVIII 106f.). Doch ein starker Wind (Mk 6,48), wohl der im Frühjahr und Winter von Nordosten einbrechende, bertüchtigte Scharkije, verhinderte die Überfahrt. Jesus, der auf dem Berg die Nacht im Gebet verbracht, sieht das und will zu den Seinen (Mk 6,46–48). Der Bericht sagt, daß er dabei über die Wellen schritt. Als Jesus sich in das Boot setzt, läßt der Wind nach und ermöglicht es ihnen, an der naheliegenden Küste des Dorfes Genesareth (S. 390) zu landen (Mk 6,53)“ (*Bargil Pixner: Wege des Messias und Stätten der Urkirche. Jesus und das Judenchristentum im Licht neuer archäologischer Erkenntnisse*, hg. v. Rainer Riesner, Gießen 1994, S. 68f.). Vgl. in diesem Buch zu Bethsaida auch noch „Auf der Suche nach Bethsaida“ (S. 127–141) und „Neue Erkenntnisse in Bethsaida“ (S. 391–393).

Ist die Rekonstruktion des Rostocker Kommilitonen angemessen, von der oben in Anm. 30 (S. 95–96) berichtet wurde – die Entscheidung ist auf bessere Zeiten vertagt! –, dann erscheint die hier



Abbildung 6: Galiläa im Altertum

(Zur topographischen Situation vgl. die Galiläa-Karte aus dem Barrington-Atlas auf der vorigen Seite.) Dort kommen sie jedoch nicht an, wie der erste Vers der folgenden Perikope zeigt (v. 53) – wir kommen darauf zurück.

Rudolf Bultmann rubriziert unsre Geschichte unter die „Naturwunder“ und fragt, ob wir hier nicht eine Variante der Sturmbeschwörung (4,37–41) vor uns haben: „Die Stillung des Sturms, die auch hier (V. 48.51) eine Rolle spielt, wäre dann das ursprüngliche Motiv, das dadurch verschoben wurde, daß das Seewandeln hinzukam und zum Hauptmotiv wurde.“⁴⁴ Diese Auffassung lehnt er dann jedoch ab mit dem Hinweis auf „das ursprüngliche Motiv dieser Geschichte“, nämlich „das Seewandeln, zu dem das Sturmmotiv (aus 4,37–41) sekundär hinzugekommen ist.“⁴⁵ Dieser Analyse schließt sich auch Koch an. Ihm zufolge haben wir hier zwei Motive zu unterscheiden:

- a) v. 48b–50 Seewandel
- b) v. 48a.51 Stillung des widrigen Windes

„Das Nebeneinander dieser Momente ist eindeutig sekundär, was sich insbesondere daran zeigt, daß die Erzählung einen doppelten Abschluß aufweist. Die Darstellung des Seewandels ist mit dem Erschrecken der Jünger und der Selbstvorstellung Jesu, die auf diesen Schrecken antwortet und ihn überwindet, abgeschlossen. v. 51 greift dagegen auf v. 48a zurück, bringt die Stillung des Windes und endet ebenfalls stilgemäß mit dem Eindruck der Wundertat, so daß sich eine Doppelung von *καὶ ἐταράχθησαν* [*kai etarachthēsan*] (v. 50) und *καὶ λίαν ἐν ἑαυτοῖς ἐξίσταντο* [*kai lian en heautois existanto*] (v. 51) ergibt.“⁴⁶

Wir haben es mithin mit zwei verschiedenen Gattungen von Wundern in *einer* Erzählung zu tun, einem Rettungswunder in v. 48a.51 (Stillung des Sturms) und einem Epiphaniewunder in v. 47.48b–50 (Seewandelerzählung). „Die Pointe dieser Epiphanieerzählung liegt darin, daß Jesus hier nicht aufgrund einer himmlischen Proklamation offenbar wird (so Mk 9^{2–8}), sondern daß seine Epiphanie in der Form einer Machtdemonstration erfolgt. Dabei ist deutlich, daß die Epiphanieerzählung die Grundlage der

zitierte These von Pixner nicht mehr als abwegig. Auch darüber ist dann in diesem Zusammenhang noch einmal nachzudenken!

Interessant Josephus: Ant XVIII 28, wonach Philippus das Dorf Bethsaïda (*κώμην δὲ Βηθσαιῖδά*) zur Stadt namens Julia (*πόλις*) machte, vgl. Pixner, a. a. O., S. 130.

⁴⁴ Rudolf Bultmann, GST 231.

⁴⁵ Ebd. „Infolgedessen nämlich ist das *ἤθελεν παρελθεῖν αὐτούς* V. 48 unverständlich geworden, in dem offenbar Ursprüngliches steckt“, fügt Bultmann (ebd.) hinzu. Das verstehe ich allerdings nicht so recht.

⁴⁶ Dietrich-Alex Koch, a. (Anm. 28) a. O., S. 105.

jetzigen Erzählungsform darstellt und sekundär um das Motiv der Hilfe für die Jünger ergänzt worden sind.⁴⁷

Die Erweiterung der ursprünglichen Epiphanieerzählung (Phase a) um das Rettungswunder ist schon in der Tradition *vor* Markus erfolgt. Dessen redaktionelle Hand kann am Anfang und vor allem am Schluß unserer Perikope festgestellt werden. Die markinische Herkunft insbesondere des v. 52 ist nicht strittig: „Die vormarkinische Erzählung – auch in ihrer um das Moment der Rettung erweiterten Form – hat ihren Abschluß bereits in v. 51 erreicht. v. 52 greift zudem auf Mk 6_{34–44} zurück und bringt den charakteristisch markinischen Gedanken des Jüngerunverständnisses zum Ausdruck.“⁴⁸

Wir waren darauf in 4,40 schon einmal gestoßen: Im Rahmen der Sturmstillungsgeschichte sagt Jesus zu den Jüngern: „Was seid ihr so furchtsam? Habt ihr noch keinen Glauben?“ Diese Aussage wird hier in v. 52 sogar noch verschärft: Nichts haben die Jünger verstanden, auch nicht bei der Speisung der 5000, „sondern ihr Herz war verhärtet (πεπωρωμένη [*pepōromēnē*]).“⁴⁹ Noch einmal Koch: „Die Härte, mit der Markus in v. 52 das Unverständnis der Jünger formuliert, weist auf das Gewicht hin, das er dieser Aussage beimißt: Gerade dort, wo die Epiphanie Jesu in der Wundererzählung besonders deutlich hervortritt, ist auch das Unverständnis besonders nachdrücklich betont. Damit wird die in der Tradition vorgegebene Epiphanie nicht zurückgenommen, aber sie wird für den Leser um ihre Eindeutigkeit gebracht, indem Markus klarstellt, daß auch das direkte Epiphaniewunder nicht ins »Verstehen« führt. Und aus dem Rückbezug von Mk 6₅₂ auf Mk 6_{30–44} geht hervor, daß Markus die Speisungserzählung, in der ebenfalls die Machtdemonstration ein wesentliches Moment ist, im gleichen Sinne verstanden wissen will; mit v. 52 bezieht Markus das Speisungswunder in die Korrespondenz von Epiphaniemanifestation und Unverständnis mit ein.“⁴⁹

e) Das abschließende Summarium (6,53–56)

53 Und hinübergefahren ans Land kamen sie nach Gennesaret und legten an. 54 Und als sie aus dem Boot gestiegen waren, erkannten ihn die Leute alsbald 55 und liefen umher in der ganzen Gegend und begannen rings die Kranken auf den Betten dahin zu bringen, wo sie hörten, daß er war. 56 Und wo er in Dörfer oder Städte oder Weiler

⁴⁷ Dietrich-Alex Koch, a.a.O., S. 105f.

⁴⁸ Dietrich-Alex Koch, a.a.O., S. 107.

⁴⁹ Dietrich-Alex Koch, a.a.O., S. 107f.

eintrat, setzten sie die Leidenden auf die Straße und baten ihn, daß sie nur einen Zipfel seines Kleides berühren dürften, und wer daran rührte, wurde gesund.

Ich bezeichne dieses Summarium als abschließendes, weil es den gesamten Unterabschnitt 6,6b–56 („Aussendung und Rückkehr“) abrundet. Dies gilt nicht nur im formalen Sinn, sondern auch in inhaltlicher Hinsicht: Denn die vorausgehende Perikope hatte zwar von dem Aufbruch der Jünger in Richtung Bethsäida (v. 45), noch nicht aber von ihrer Ankunft dort berichtet. Dies geschieht erst hier in v. 53, wo die Jünger zusammen mit Jesus aber *nicht* in Bethsäida ankommen! Wir werden uns dieser Frage sogleich im einzelnen zuwenden.

Zuvor ist noch kurz an das schon früher über die Summarien Gesagte zu erinnern: Wir haben solche markinische Summarien schon in 1,32–34 und 3,7–12 kennengelernt. Wie in diesen beiden vorausgegangenen Summarien wird auch hier das Gewicht auf die Heiltätigkeit Jesu gelegt. Es soll ein Bild von Jesus dem Heiler gezeichnet werden. Stammen diese Summarien allesamt aus der Hand des Markus, so erhebt sich in v. 53 sogleich die Frage: Warum läßt Markus die Jünger nicht in Bethsäida ankommen (wohin sie sich doch auf den Weg gemacht hatten!), sondern in Γεννησαρέτ (*Gennēsaret*)?⁵⁰

Julius Wellhausen bringt das Problem auf den Punkt, wenn er feststellt: „Aber εἰς Γεννησαρέτ [*eis Gennēsaret*] 6,53 stimmt nicht mit πρὸς Βηθσαι-

⁵⁰ Die Ortsbezeichnung begegnet im Markusevangelium nur an dieser einzigen Stelle. Matthäus hat sie in 14,34 zwar übernommen, doch auch bei ihm kommt sie kein zweites Mal vor. Lukas hat die Perikope überhaupt nicht; stattdessen begegnet das Wort bei ihm in 5,1 αὐτὸς ἦν ἐστὼς παρὰ τὴν λίμνην Γεννησαρέτ. Insgesamt gibt es im Neuen Testament nur diese drei Belege!

Weitere Belege nennt der Gazetteer (vgl. o. Anm. 43), insbesondere 1Makk 11,67 und Jos., Bell III 463,516–521 (S. 132): „Settlement on the northwestern coast of the Sea of Galilee, which was called »Lake of Gennesar« after it. Walls, remains of buildings.“ (ebd.)

In der NEAEHL muß man *s. v.* Chinnereth, Tel (d. i. Band I 299–301) nachsehen, einem von Volkmar Fritz verfaßten Beitrag. Er hat dort Anfang der 80er Jahre selbst gegraben. Für die uns interessierende neutestamentliche Phase haben die Ausgrabungen jedoch nichts ergeben.

Bargil Pixner (a. [Anm. 43] a. O., S. 390): „Vielleicht wird auf diese topographische Frage durch die Forschungen von M. Nun neues Licht geworfen. Bei einem sonst nie erlebten Tiefstand des Sees Genezareth im Jahr 1991 entdeckte er unter verschiedenen anderen Häfen aus römisch-byzantinischer Zeit auch am Ostfuß des Tell Kinneret . . . , gerade vor dem erneuerten Deutschen Hospiz (früher die israelische Jugendherberge Kare Desche), einen Ankerplatz. Dieser Hafen war stark verlandet, zeigte aber noch zwei Zugänge. M. Nun entdeckte auch eine gepflasterte Strandpromenade, die in Richtung des hellenistisch-römischen Ortes Genezareth am Südfuß des Tell Kinneret angelegt worden war. Die Entfernung des Hafens war wohl dadurch bedingt, daß die wasserreiche Quelle von et-Tine . . . das Seeufer beim Dorf Genezareth stark verlandete. Der Abstand zwischen Ort und Hafen könnte auch der Grund sein, warum Markus umständlich beschreibt, daß Jesus mit dem Boot erst am Ufer landete und dann nach Genezareth kam (Mk 6,53)“ – ein ausgezeichneter Kenner wäre der Redaktor Markus demzufolge.

δόν [*pros Bēthsaidan*] 6,45; Bethsaïda gehört nicht zu Gennesar, also wie kommt das Schiff nach Gennesar, wenn es nach Bethsaïda fährt? Daß es vom Winde verschlagen wäre, hätte doch gesagt werden müssen und darf nicht stillschweigend ergänzt werden.⁵¹

In v. 53 benutzt Markus das Verbum διαπεράω (*diaperaō*), das uns schon von 5,21 her bekannt ist.⁵² Dort wie hier bezeichnet es das Übersetzen an das andere, jenseitige Ufer des Sees Genezareth. Nachdem das Ziel, an dem das Boot ankommt, auf der westlichen Seite des Sees situiert ist, handelt es sich in unserm Fall mithin um eine Bootsfahrt vom Ostufer hinüber zum Westufer. Daran ist vernünftigerweise kein Zweifel möglich.⁵³

Das προσωρμίσθησαν (*proshōrmīsthēsan*) bedeutet, daß sie ihr Boot in einem Hafen anlegten (das Wort ist Hapaxlegomenon im Neuen Testament). Daraus ergibt sich, daß Markus Γεννησαρέτ (*Gennēsaret*) nicht als einen Landschaftsnamen, sondern vielmehr als einen Ortsnamen betrachtet. Das Boot legt also im Hafen des Ortes Γεννησαρέτ (*Gennēsaret*) an – so stellt Markus sich das vor, ganz gleich, welches die topographischen und archäologischen Befunde sein mögen.

Im folgenden v. 54 wird berichtet, daß die Besatzung das im Hafen angekommene Boot verläßt und er – Jesus – von den Leuten erkannt wird (*καὶ ἐπιγνόντες αὐτόν [καὶ ἐπιγνόντες αὐτόν]*). Welche Leute sind hier gemeint? Matthäus hat die Unklarheit in diesem Vers empfunden und das markinische ἐπιγνόντες αὐτόν (*epignōntes auton*) um οἱ ἄνδρες τοῦ τόπου ἐκείνου (*hoi andres tou topou ekeinou*) erweitert (Mt 14,35). Damit haben wir ein klares Subjekt: Die Männer jenes Ortes, d.h. des Ortes Γεννησαρέτ (*Gennēsaret*). Freilich geht damit bei Matthäus auch eine Änderung des folgenden Stücks einher: ἀπέστειλαν εἰς ὅλην τὴν περίχωρον ἐκείνην καὶ προσήνεγκαν αὐτῷ πάντα τοὺς κακῶς ἔχοντας. Hier haben wir einen klaren Ablauf: Jesus kommt in Genezareth an (Mt 14,34) und wird sogleich

⁵¹ Julius Wellhausen, S. 52 = 372.

Dieses Problem wäre mit der Hypothese des Rostocker Kommilitonen, über die oben in der Anm. 30 (S. 95–96) berichtet wurde, glänzend gelöst!

Das Problem wird gelegnet im Lührmannschen Kommentar, S. 123: „Das Boot, jenes in 3,9 bereitgestellte und seitdem die einzelnen Geschichten verbindende Boot, landet offenbar in Bethsaïda, dem in 45 genannten Reiseziel: Jesus und die Jünger gehen aber sogleich nach Genezareth.“

Das liegt, mit Verlaub, nicht nahe. Es war in 3,9 nämlich nicht von einer Charterung des Bootes für das ganze Jahr die Rede; mittlerweile war die gesamte »Besatzung« des Bootes tage- oder wochenlang anderwärts unterwegs – und da soll nun das Boot noch immer auf sie warten?

⁵² Es begegnet bei Markus nur an diesen beiden Stellen. Im Neuen Testament sonst noch bei Matthäus (9,1; 14,34) und Lukas (16,26; Apg 21,2).

⁵³ Anders jedoch *Bargil Pixner*, a. (Anm. 43) a. O., S. 72: „Das Boot mit Richtung auf Bethsaïda (Mk 6,45) muß deshalb vom Westufer des Sees losgefahren sein.“ Wenn es am Westufer losfährt und am Westufer ankommt (6,53!), ist das Wort διαπεράω absolut fehl am Platze. Das wiederum spricht gegen die Hypothese des Rostocker Kommilitonen . . .

von den Männern dieses Ortes erkannt, die senden in die ganze Umgebung, um die Kranken zusammenzubringen (v. 35). Aber wie ist es bei Markus? Wenn wir das matthäische Verständnis in den markinischen Vers 54 eintragen, wird der folgende v. 55 vollends zum Rätsel: Die Subjekte aus v. 54

v. 55 περιέδρομον ὅλην τὴν χώραν ἐκείνην (*periedramon holēn tēn chōran ekeinēn*). Jede Leserin/jeder Leser fragt sich doch: Wozu in aller Welt sollen sie in der ganzen Gegend umherlaufen? In welchem Verhältnis steht das Partizip ἐπιγινόντες (*epignontes*) zu dem Vollverb περιέδρομον (*periedramon*)? Als sie ihn erkannt haben, rennen sie los? Nachdem sie ihn erkannt haben, rennen sie los? Weil sie ihn erkannt haben, rennen sie los? Obwohl sie ihn erkannt haben, rennen sie los? All das ergibt keinen plausiblen Sinn. Die Kommentare helfen überhaupt nicht weiter. Lührmann übersetzt: „Und als sie aus dem Boot stiegen, erkannten sie ihn sofort, liefen in jenem ganzen Gebiet umher“ – das läßt alle Möglichkeiten offen, erklärt aber nichts.⁵⁴ Ähnlich unentschieden ist auch die Gnilkasche Übersetzung unsrer Stelle: „Und als sie aus dem Boot ausstiegen, erkannten sie ihn sogleich, . . . liefen in jener Gegend umher . . .“⁵⁵.

Geradezu abwegig ist die Gnilkasche Auslegung der Stelle: „54 und 55a greifen mit dem Gedanken, daß viele ihn erkennen und zusammenlaufen, 6,33 wieder auf.“⁵⁶ An diesem Satz ist so ziemlich alles verkehrt, was nur verkehrt sein kann: Wie viele es sind, sagt unser Text überhaupt nicht. Die »vielen« sind also Gnilkasche Phantasie. Vom »Zusammenlaufen« ist zwar in 6,33 die Rede – wo sich auch das passende Verbum συνέδρομον (*synedramon*) findet –, aber hier eben nun gerade nicht! Unser Verbum ist περιέδρομον (*periedramon*), und das heißt alles, nur nicht »zusammenlaufen«! Gnilka kann man also völlig vergessen, was unser Problem betrifft.

So bleibt es also wohl bei einem *non liquet* – was schade ist, denn für die Frage »Johannes und die Synoptiker« – die wir in diesem Semester⁵⁷ im Hauptseminar als Thema haben –, näherhin für die Frage, ob Johannes das Markusevangelium gekannt und benutzt hat, käme diesem Summarium

⁵⁴ Dieter Lührmann, S. 123. Die Erklärung ist überaus schwach: „M[ar]k[us] liegt offenbar nur daran, daß sofort, nachdem sie das Boot verlassen haben 54, wieder Leute da sind, die ihn erkennen; 55 wie ein Lauffeuer verbreitet sich die Nachricht von seiner Ankunft . . .“ (ebd.).

⁵⁵ Joachim Gnilka I 271.

⁵⁶ Joachim Gnilka I 272. Einigermaßen verworren ist auch die Gnilkasche Einzelauslegung: „Der Ausstieg der Gruppe aus dem Boot wird beobachtet. Viele Menschen bringen ihre Kranken auf Tragbahnen [aber wo ist das περιέδρομον ὅλην τὴν χώραν ἐκείνην geblieben?]. Die Schilderung vermittelt den Eindruck, daß Jesus stets unterwegs war und die Leute ihn verfolgten, wo er sich gerade befand“ (S. 272).

⁵⁷ Der Satz stammt aus der 1. Auflage dieser Vorlesung, die ich einst in Greifswald vorgetragen habe, vgl. oben das Vorwort 1997.

eine Schlüsselstellung zu. Hier hätten wir in *beiden* Perikopen – bei Markus wie bei der entsprechenden johanneischen – redaktionelle Passagen vor uns. Hier könnte man den Nachweis führen, daß der Evangelist Johannes von markinischer Redaktion abhängig ist, d.h. daß der Evangelist Johannes selbst (und nicht nur eine seiner Quellen wie etwa die Semeiaquelle) von Markus *literarisch* abhängig ist. Dies würde voraussetzen, daß wir in den drei aufeinanderfolgenden Perikopen immer ein und dieselbe Menge vor uns haben: Bei der Speisung, bei dem Seewandel und bei der Rückkunft am andern Ufer. Bei Johannes ist dies eindeutig der Fall (er muß dieselbe Menge wieder heranschaffen, da er sie für die Brotrede – in der auf die Speisung Bezug genommen wird – braucht). Bei Markus läßt sich die Angelegenheit wegen dieser unklaren Ausdrucksweise nicht definitiv klären. Ich neige freilich dazu, auch für Markus ein und dieselbe Menge anzunehmen.

* * *

Wir betrachten zum Schluß noch ein Phänomen aus **v. 56** etwas genauer. Bernd Kollmann spricht von unserm Phänomen unter dem Stichwort „Kontaktheilung ohne Wissen des Wundertäters“ und verweist ausdrücklich auf die Stelle Mk 5,28f., deren Widerspiel in der Form des Summariums wir hier in v. 56 finden.⁵⁸ „Jesus erscheint in Übereinstimmung mit antiken Herrscherkulttraditionen als θεῖος ἄνθρωπος [*theios anēr*], der magisch mit einer heilenden Kraft (δύναμις [*dynamis*]) geladen ist, die ohne sein Zutun durch einfache Berührung wirksam gemacht werden kann.“⁵⁹ Kollmann weist hin auf Alexander und Sulla, von denen Plutarch ähnliche Phänomene berichtet. Es handelt sich also um eine der Antike gemeinsame und das heißt also von der Herkunft her profane Vorstellung. Wir haben es nicht mit etwas spezifisch Christlichem zu tun. Dies gilt sowohl für Kapitel 5, der Heilung der blutflüssigen Frau, als auch für unseren hier vorliegenden v. 56.

In der neutestamentlichen Überlieferung kann man noch den Schatten des Petrus (Apg 5,15) und die Taschentücher des Paulus (Apg 19,11–12) vergleichen; hier kehrt dieses Phänomen in gesteigerter Form wieder.

⁵⁸ Bernd Kollmann: Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zur Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum, FRLANT 170, Göttingen 1996, S. 230.

⁵⁹ Bernd Kollmann, a.a.O., S. 230.