

4. Wunder am »Meer« (8,1–26)

Damit kommen wir zum letzten Unterabschnitt des ersten Teils des Markusevangeliums, der „Wunder am »Meer«“ überschrieben ist. Nach der ausgedehnten Auslandsreise aus 7,24–37 befinden wir uns nunmehr wieder auf vertrautem Terrain, am See Genezareth.¹ Ich unterteile folgendermaßen:

a)	8,1–21	Die zweite Speisung und ihre Folgen
b)	8,22–26	Heilung des Blinden in Bethsaida

a) Die zweite Speisung und ihre Folgen (8,1–21)

¹ In jenen Tagen, als wieder des Volkes viel war und sie nichts zu essen hatten, rief er die Jünger heran und sagte zu ihnen: ² „Mich dauern die Leute, denn es sind schon drei Tage, seitdem sie hier sind, und sie haben nichts zu essen. ³ Und sie hungrig nach Hause gehen lassen will ich nicht, damit sie nicht unterwegs von Kräften kommen; einige von ihnen sind ja auch weit her.“ ⁴ Und seine Jünger antworteten ihm: „Woher soll einer diese hier mit Brot sättigen in der Einöde?“ ⁵ Und er fragte sie: „Wieviel Laibe habt ihr?“ Sie sagten: „Sieben.“ ⁶ Und er ließ die Leute sich lagern auf dem Boden, und nahm die sieben Laibe, sprach den Dank und brach sie und gab sie seinen Jüngern, daß sie sie vorlegten, und sie legten sie den Leuten vor. ⁷ Und sie hatten ein paar Fische, und er sprach den Segen darüber, und ließ auch sie vorlegen. ⁸ Und sie aßen und wurden satt und huben die übrig gebliebenen Brocken auf, sieben Körbchen voll. ⁹ Es waren aber gegen viertausend. ¹⁰ Und er entließ sie und ging sogleich ins Boot mit seinen Jüngern und gelangte in die Gegend von Dalmanutha.

¹¹ Und die Pharisäer zogen aus und begannen mit ihm zu streiten und forderten von ihm ein Zeichen vom Himmel, um ihn zu versuchen. ¹² Und von Herzensgrund aufseufzend sprach er: „Was hat dies Geschlecht ein Zeichen zu fordern! Amen, ich sage euch, es wird diesem Geschlecht kein Zeichen gegeben werden.“ ¹³ Und er ließ sie stehn und ging wieder ins Boot, um auf das andere Ufer zu fahren.

¹⁴ Und sie hatten vergessen Brot mitzunehmen, nur ein einziges Laib hatten sie bei sich im Boot. ¹⁵ Und er gebot ihnen also: „Nehmt

¹ In v. 22 wird das uns aus 6,45 schon bekannte Bethsaida genannt. In v. 10 haben wir das nicht lokalisierbare Dalmanoutha (s. zu der Stelle). Doch ist auch die Speisung der 4000 in 8,1–9 am See

euch in Acht vor dem Sauerteig der Pharisäer und dem Sauerteig des Herodes.“¹⁶ Und sie machten sich Gedanken darüber, daß sie kein Brot hatten.¹⁷ Und da er es merkte, sprach er zu ihnen: „Was macht ihr euch darüber Gedanken, daß ihr kein Brot habt? Merkt und versteht ihr noch nichts? Ist euer Herz verstockt?¹⁸ Augen habt ihr und seht nicht, Ohren und hört nicht! Denkt ihr nicht daran:¹⁹ Als ich die fünf Laibe Brot den Fünftausend brach und austeilte, wieviel Körbe voll Brocken hubt ihr da auf?“ Sie sagten: „Zwölf.“²⁰ „Und als ich die sieben an die Viertausend verteilte, wieviel Körbchen voll Brocken hubt ihr da auf?“ Sie sagten: „Sieben.“²¹ Und er sagte zu ihnen: „Seid ihr noch immer nicht zur Einsicht gekommen?“

Wir haben es mit drei verschiedenen Perikopen zu tun, nämlich

α)	Speisung der 4000	8,1–10
β)	Zeichenforderung	8,11–13
γ)	Die unverständigen Jünger	8,14–21

Am Anfang, insbesondere bei α), können wir uns relativ kurz fassen, da wir die Geschichte im wesentlichen schon kennen.

α) Speisung der 4000 (8,1–10)

Wie wir schon bei der Erzählung von der Speisung der 5000 festgestellt haben, handelt es sich um ein und dieselbe Geschichte, die uns bei Markus in zwei verschiedenen Fassungen überliefert wird.² Unsere Speisung der 4000 ist dabei insofern ursprünglicher, als „sich am Eingang kaum eine wesentliche redaktionelle Erweiterung findet; wohl auch darin, daß in V. 3 eine Reflexion auf die κύκλω ἀγροῦς καὶ κώμας [*kyklō agroūs kai kōmas*] fehlt; vielleicht auch – wenn die nachträglich V. 7 erwähnten ἰχθύδια [*ichthydia*] nachträglich aus 6,34–44 in den Text geraten sind – darin, daß hier nicht von Fischen berichtet wird.“³

Umgekehrt lassen sich in unserer Version aber auch spätere Elemente feststellen: „Im übrigen aber ist die Variante sekundär; denn 1. beginnt hier die Handlung mit der eigenen Initiative Jesu ...; 2. ist aus dem Referat ἐσπλαγχνίσθη [*esplangchnīsthē*] 6,34 direkte Rede σπλαγχνίζομαι

zu denken – und zwar: direkt am See –, da man im folgenden Vers sogleich ein Boot besteigen kann: καὶ εὐθὺς ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἦλθεν εἰς τὰ μέρη Δαλμανουθά (v. 10).

² Vgl. dazu oben S. 91; insgesamt gibt es im Neuen Testament sechs verschiedene Versionen dieser Erzählung.

³ Rudolf Bultmann, GST 232.

[*splangchnizomai*] 8,2 geworden; 3. ist aus der Aufforderung der Jünger 6,36 eine Reflexion Jesu 8,3 geworden. Im übrigen sind beide Geschichten genau gleich gebaut.“⁴

- v. 10 Problematisch ist der Abschluß der Geschichte in v. 10, wo als Ziel der Bootsfahrt τὰ μέρη Δαλμανουθά (*ta merē Dalmanoutha*) angegeben wird. Die Ortsbezeichnung Dalmanoutha ist absolut rätselhaft.

β) Zeichenforderung (8,11–13)

- v. 11 Man fordert ein σημεῖον ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ (*sēmeion apo tou ouranou*) (v. 11). „Der Ausdruck begegnet nur hier und in der eschatologischen Rede Kap. 13; er meint nicht mehr Wundertaten, wie sie bisher Jesus getan hat – sie sind vielleicht auch bei Propheten möglich – sondern ein unmittelbares, hörbares oder sichtbares Geschehen »vom Himmel her«, d. h. ein apokalyptisches Zeichen . . . Die Forderung schließt also in sich die wahre oder vorgetäuschte Bereitschaft zu eschatologischer Gläubigkeit; sie ist auch für jüdisches Denken nichts Unberechtigtes. Wie soll die Zeit der messianischen Vollendung anders angekündigt werden als durch solche Zeichen »vom Himmel her«?“⁵

Man muß hier genau den Wortgebrauch beachten. Im Johannesevangelium etwa heißen alle Wunder, die Jesus tut, σημεῖα (*sēmeia*). Dies ist für das Johannesevangelium so charakteristisch, daß man die Quelle, aus der der Evangelist seine Wunder wahrscheinlich entnommen hat, sogar Semeia-Quelle nennt. Ganz anders ist es hier bei Markus. Die Wunder, die Jesus tut, heißen bei Markus an keiner Stelle σημεῖα (*sēmeia*). Stattdessen verwendet Markus beispielsweise δυνάμεις (*dynameis*). Vgl. etwa die Bemerkung der Menschen in Nazareth, die fragen, woher αἱ δυνάμεις τοιαῦται διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ γινόμεναι (*hai dynameis toiautai dia tōn cheirōn autou ginomenai*) (6,2), oder die Bemerkung in derselben Perikope, wonach Jesus in Nazareth οὐκ ἐδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν (*ouk edynato ekei poiēsai oudemian dynamin*) (6,5). Nicht solcherlei Wundertaten also sind es, sondern ein σημεῖον (*sēmeion*) vom Himmel, was die Pharisäer von ihm hier erwarten.⁶

⁴ Rudolf Bultmann, GST ebd. Statt des richtigen 6,34 hat Bultmann irrtümlich 6,35; das habe ich korrigiert.

⁵ Ernst Lohmeyer, S. 155. Vgl. auch Dietrich-Alex Koch, a. a. O., S. 158f. Für eine eingehendere Debatte wäre die Parallele aus Q zu berücksichtigen (Luk 11,29–32/Mt 12,38–42).

⁶ Interessant ist, daß das Wort σημεῖον bei Markus neben 8,11.12 (*bis*) nur noch in Kapitel 13,4.22 begegnet. Im sekundären Markusschluß wird σημεῖον auf die Wunder der Christen angewendet (16,17.20), was Markus selbst gewiß so nicht getan hätte. Wenn es eines weiteren Arguments bedürfte, daß v. 9–20 nicht auf den Evangelisten zurückgeht, könnte man also diese unmarkinische Verwendung des Wortes σημεῖον anführen.

Was haben sich die Pharisäer dabei gedacht? Im Sinne des Markus kann man diese Frage beantworten, wenn man einen Blick auf die apokalyptische Rede in Kapitel 13 wirft, wo unser Wort *σημεῖα* (*sēmeia*) zweimal vorkommt: In 13,4 sind es die Jünger, die danach fragen, an welchem *σημεῖον* (*sēmeion*) man die apokalyptischen Ereignisse erkennen könne. In v. 24 werden dann solche apokalyptischen *σημεῖα* (*sēmeia*) aufgezählt: Die Sonne verfinstert sich, der Mond leuchtet nicht mehr; Sterne fallen vom Himmel und die Erde bebt. Danach kommt dann der Menschensohn auf den Wolken des Himmels . . .

Die Ablehnung der Zeichenforderung in v. 12 hat wieder eine Parallele in Q. Ich übergehe dieses Problem – wir waren schon bei Gelegenheit darauf gestoßen – auch an dieser Stelle und zitiere nur das Lührmannsche Ergebnis.⁷ „Die Q-Form des Logions mit der Erweiterung um das Jonazeichen und der der griechischen Grammatik besser entsprechenden Verneinung ist sekundär gegenüber der Mk-Fassung. Die doppelte Überlieferung in Mk und Q (vgl. auch Joh 6,30) weist auf ein hohes Alter, und es spricht nichts dagegen, es als ein Wort des historischen Jesus anzusehen, der damit jede Beglaubigung seiner Person durch ein außergewöhnliches Wunder abgelehnt hätte.“

γ) Das Unverständnis der Jünger (8,14–21)

Markus gibt in dieser Perikope seine Interpretation der Speisung der 5000 in 6,30–44 und der Speisung der 4000 in 8,1–9.⁸ Wie schon in 6,52 „ist es das Unverständnis der Jünger, das hier den leitenden Gesichtspunkt seiner Interpretation dieser Überlieferungen darstellt.“⁹ Eine mündliche, vormarkinische Überlieferung läßt sich für diese Perikope nicht rekonstruieren: „Der Rückbezug auf beide Speisungserzählungen legt vielmehr die Annahme einer redaktionellen Bildung – und zwar durch Markus – nahe, zumal Mk 8_{14–21} restlos als Analogiebildung im Anschluß an vormarkinisches Traditionsgut erklärt werden kann, deren Mittelpunkt das markinische Thema des Jüngerunverständnisses ist.“¹⁰

Ich habe Sie bei der Auslegung von Kapitel 4 (oben Seite 59–60) auf das Buch von William Wrede aufmerksam gemacht (dort Seite 59, Anm. 28), und wir haben bei dieser Gelegenheit über das Messiasgeheimnis gesprochen. Diesem Messiasgeheimnis korrespondiert die markinische Vorstellung

⁷ Dieter Lührmann, S. 137.

⁸ Koch kann daher diesem Abschnitt sogar die Überschrift „Die Interpretation von Mk 6_{30–44} und 8_{1–9} in Mk 8_{14–21}“ geben (Dietrich-Alex Koch, a.a.O., S. 110).

⁹ Dietrich-Alex Koch, ebd.

¹⁰ Dietrich-Alex Koch, a.a.O., S. 110f.

vom Jüngerunverständnis, die uns nun schon mehrfach begegnet ist, ich erinnere an Stellen wie 4,13 (die Jünger verstehen das Gleichnis nicht); 4,40f. (die Jünger haben noch keinen Glauben); 6,52 (auch nach der Speisung der 5000 und dem Seewandel ist das Herz der Jünger πεπωρωμένη [pepōrōmenē], und sie verstehen nichts); 7,18 (die Frage von Rein und Unrein: „So verständnislos seid auch ihr?“). Einen ersten Höhepunkt haben wir nach all diesen Stellen nun in der vorliegenden Perikope vor uns.¹¹ „Wir haben an allen diesen Stellen offenbar eine feste Vorstellung von der Haltung der Jünger; ihr Unverstand zeigt sich den Worten Jesu gegenüber, noch deutlicher aber tritt er hervor, wenn eine mächtige That des Herrn ihnen die Augen öffnen könnte, sie sind da völlig ratlos.“¹²

Ganz besonders „stark“ findet es William Wrede, wenn die Jünger „beim Sauerteig der Pharisäer und des Herodes meinen, Jesus hätte ihren Mangel an Brot im Auge. Man denke sich das Bild der wirklichen Jünger und lege ihnen die Vorstellung bei, Jesus wolle sie warnen, von »den« Pharisäern oder von Herodes Sauerteig zu holen!“ Es handelt sich vielmehr ganz und gar um eine markinische Konstruktion: „Denn hier ruht das Gespräch Jesu mit den Jüngern ganz auf der vorangehenden *literarischen* Komposition. Es setzt nämlich voraus, daß zwei Speisungsgeschichten erzählt worden sind“¹³

Die markinische Anschauung, die hier deutlich wird, ist also die: In seinen Erdentagen ist die Messianität Jesu verborgen. Dem entspricht, daß selbst die Jünger nicht erkennen können, mit wem sie es zu tun haben. Erst nach der Auferstehung sind sie in der Lage zu einer wirklichen Erkenntnis. Beiden Vorstellungen, dem Messiasgeheimnis wie dem Jüngerunverständnis, „liegt die gemeinsame Anschauung zu Grunde, dass die wirkliche Erkenntnis dessen, was er ist, erst mit seiner Auferstehung beginnt.“¹⁴

b) Heilung des Blinden in Bethsaida (8,22–26)

22 Und sie kamen nach Bethsaida. Und sie brachten ihm einen Blinden und baten ihn, daß er ihn anrühre. 23 Und er nahm den Blinden bei der Hand und führte ihn aus dem Dorf hinaus. Und er spie ihm in die Augen und legte die Hände auf ihn und fragte ihn: „Siehst du was?“ 24 Und er sah auf und sagte: „Ich sehe Menschen, sie sehen mir aus wie wandelnde Bäume.“ 25 Nun legte er ihm noch einmal

¹¹ Weiteres Material wird uns begegnen in 9,5f.; 9,19; 10,24; 14,37–41, vgl. insgesamt *William Wrede*, a.a.O., S. 101–103.

¹² *William Wrede*, a.a.O., S. 103.

¹³ *William Wrede*, a.a.O., S. 105.

¹⁴ *William Wrede*, a.a.O., S. 114 (im Original gesperrt gedruckt).

die Hände auf die Augen, da drang sein Blick durch und er wurde hergestellt und sah alles deutlich. ²⁶ Und er schickte ihn nach Hause und sagte: „Geh nicht einmal in das Dorf hinein.“¹⁵

Die Perikope hat einige Gemeinsamkeiten mit der uns schon bekannten Heilung des Taubstummen in 7,31–37. Die wichtigste Gemeinsamkeit ist wohl die, daß die beiden Seitenreferenten Matthäus und Lukas *beide Heilungserzählungen auslassen*.¹⁶

Eine zweite wichtige Gemeinsamkeit zwischen den beiden Heilungsgeschichten besteht in der „ausführliche[n] Beschreibung der Heilpraktiken“¹⁷. „Bei der Heilung spuckt Jesus dem Blinden zunächst in die Augen und berührt diese dann mit den Händen, womit er sich einer in der antiken Volksmedizin weitverbreiteten Augenheiltechnik bedient.“¹⁸

v. 23

Dazu gibt es eine ganze Reihe von Parallelen, von denen ich hier nur eine namhaft mache, eine Heilungsgeschichte in bezug auf den Kaiser Vespasian, die im Jahr 69 in Alexandrien spielt und durch Tacitus und Sueton überliefert ist.¹⁹ In der Version der Erzählung, die Sueton überliefert (vgl. Anm. 19), ist ausdrücklich vom »Spucken« die Rede (*inspuisset*).

¹⁵ Die Übersetzung von *Julius Wellhausen*, der ich – wie gewohnt – folge, übersetzt hier die in den Ausgaben gedruckte LA, die m. E. jedoch falsch ist; zur Textkritik vgl. die unten folgende Diskussion.

¹⁶ Leicht erklärbar ist die Auslassung durch Lukas: Er hat hier seine »große Lücke«, und so fehlt bei ihm Mk 6,45–52; Mk 6,53–56; Mk 7,1–23; Mk 7,24–30; Mk 7,31–37; Mk 8,1–10; Mk 8,11–13; Mk 8,14–21; Mk 8,22–26. Vgl. dazu Conzelmann: „Bekanntlich ist der Abschnitt Mc 6,45–8,27 von Lukas nicht aufgenommen. . . . Die Erklärungen für diese Auslassung scheiden sich in zwei Hauptgruppen . . .“

a) Lukas kennt den Mc-Abschnitt gar nicht. Wieder werden zwei Erklärungen geboten. Einmal: Er hat einen kürzeren Urmarkus vor sich (z. B. BUSSMANN). Zum anderen: Er hat einen defekten Text mit einer rein zufälligen Lücke vor sich (STREETER, HIRSCH).

b) Es liegt eine absichtliche Auslassung vor (TAYLOR, . . . SCHLATTER).“ (Hans Conzelmann: *Die Mitte der Zeit*. Studien zur Theologie des Lukas, BHT 17, Tübingen 41962, S. 45f.). Conzelmann selbst plädiert für Auslassung – Lukas hat die markinische Partie zwar gekannt, aber in „seinem geographischen Schema hat auf der ersten Stufe des Wirkens Jesu eine solche Reise, wie sie M[ar]c[us] schildert, keinen Platz . . .“ (a. a. O., S. 48).

Schwieriger steht es bei Matthäus. Koch meint: „Die Auslassung von Mk 8,22–26 durch M[at]t[häus] ist aus der mt Redaktion der Mk Wunderüberlieferung erklärbar: Hier bot sich kein geeigneter Anhalt für eine Neuinterpretation im Sinne des Mt . . .“ (*Dietrich-Alex Koch*, a. a. O., S. 22, Anm. 23).

¹⁷ *Bernd Kollmann*, a. a. O., S. 234.

¹⁸ *Bernd Kollmann*, a. a. O., S. 235. „Als Augenheilmittel ist Speichel (saliva) bei Plinius (Hist Nat 28,37.86) gegen Augenentzündungen (lippitudines) und blutende Augen oder Augenfluß (oculi cruentati, epiphora), bei Marcellus Empiricus (Med VIII, 43.166) gegen Rauheit der Augen (acritudo lippitudinis) und Augenflecken oder grauen Star (livor, suffusiones) bezeugt. Paulus Aegineta, der Speichel gegen Augenschwielen (ὀπώπια) empfiehlt, führt seine Heilkraft auf eine verteilende und reinigende Wirkung zurück (σίαλον τὸ τῶν ἀνθρώπων, νήστεων μάλιστα, διαφορητικόν τε καὶ ῥυπτικόν VII,3).“ (ebd.)

¹⁹ Vgl. dazu *Peter Pilhofer*: Das Neue Testament und seine Welt. Eine Einführung, UTB 3363, Tübingen 2010, S. 308–309. Die Quellen sind Sueton: Divus Vespasianus 7,2–3, sowie Tacitus: Hist IV 81. Die Sueton-Passage findet sich bequem zugänglich und mit einer Übersetzung versehen an der zitierten Stelle in meiner Einführung.

„In Mk 8,22–26 vollzieht sich die Heilung nach der Speicheltherapie sukzessive. Der Blinde sieht zunächst die Menschen wie Bäume (ὡς δένδρα [*hōs dendra*]) umherwandeln, und erst nach nochmaliger Handberührung der Augen wird die volle Sehkraft wieder gewonnen. Die wie in Mk 7,33 zur Geheimhaltung der therapeutischen Praktiken abseits der Öffentlichkeit stattfindende Heilung geschieht rational nachvollziehbar in zwei Stufen unter Anwendung einer pharmakologischen Augenheiltechnik der Antike. Da aufgrund des Fehlens wunderhafter Züge oder einer ausgeprägten christologischen Stilisierung keine missionsspezifischen Interessen erkennbar sind, deutet alles darauf hin, daß Mk 8,22–26 christlichen Wundercharismatikern als Krankenheilungsanleitung diene.“²⁰ Dabei ist Kollmann der Auffassung: „Daß der Wunderbericht Mk 8,22–26 auf eine geschichtliche Begebenheit zurückgeht, liegt im Bereich des Möglichen.“²¹

Änderung des Textes
in v. 26 erforderlich

Im abschließenden v. 26 liegt am Schluß ein textkritisches Problem vor, das ich hier kurz darstellen möchte. Denn die bei Nestle/Aland gebotene Lesart ist gewiß nicht haltbar.²²

Für die Aufforderung Jesu an den Blinden gibt es eine Vielzahl von verschiedenen LAA, die im groben auf die Frage hinauslaufen, ob im ursprünglichen Text εἶπησ oder εἰσέλησ (bzw. beides) steht.²³

„Ein einfacher Schreibfehler scheint die beiden Varianten veranlaßt zu haben: ΜΗΔΕΝΙΕΙΠΗΣ statt ΜΗΔΕΕΙΣΕΛΘΗΣ.“²⁴

²⁰ Bernd Kollmann, a. a. O., S. 236.

²¹ Bernd Kollmann, ebd.: „Die bSchab 108 parr; jSota 1,4 (16d) bezeugte Verwendung von Speichel als Augenheilmittel, die allem Anschein nach im 1. Jhdt. n. Chr. auch im Sarapeion von Alexandria gehandhabt wurde, war vermutlich bereits um die Zeitenwende im antiken Judentum üblich (vgl. BBB 126b) und zeigt, daß die Erzählung keineswegs auf außerpalästinischem Boden entstanden sein muß. Da Tac, Hist IV 81,1–3 parr, . . . wahrscheinlich auf ein historisches Ereignis aus dem Winter 69/70 n. Chr. zurückgeht, kann diese Parallele im Blick auf Mk 8,22–26 jedenfalls nicht als Indiz für vormk Übertragung einer antiken Wunderlegende auf Jesus in Anspruch genommen werden.“ (ebd.)

²² Ich zitiere im folgenden aus einer Arbeit von Philipp Pilhofer, die das Problem in musterhafter Prägnanz darstellt (*Philipp Alexander Pilhofer: Predigtarbeit über Mk 8,22–26* [aus dem Sommersemester 2010], S. 3–4). Der Text wird wörtlich wiedergegeben, die begründenden Anmerkungen sind an manchen Stellen gekürzt, ohne daß dies im einzelnen nachgewiesen würde.

Abweichend von meinem sonstigen Verfahren füge ich im Zitat oben im Text keine Umschrift zu den griechischen Einsprengeln hinzu, da diejenigen LeserInnen, die des Griechischen nicht mächtig sind, die Diskussion auch mit Hilfe der Umschrift nicht nachvollziehen könnten . . .

²³ Eine genaue Aufstellung der LAA findet sich bei Bruce M. Metzger: *A Textual Commentary on the Greek New Testament, A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (Fourth Revised Edition)*, Stuttgart² 1994, S. 84.

Nestle/Aland hat die LA μηδενι εἶπησ ἐν τῇ κώμῃ bemerkenswerterweise nicht; doch vgl. die (ebenfals Alandsche) Synopse z. St.

²⁴ Ernst Lohmeyer, S. 158, Anm. 4.

Rein von den äußeren Kriterien betrachtet müßte man wohl der LA *μηδὲ εἰς τὴν κώμην εἰσέλθης* den Vorzug geben, da diese von einigen guten und alten Handschriften bezeugt ist.²⁵ Sämtliche andere LAA lesen ein *μηδενί* oder *μηδὲ εἴπης* mit weiteren Zusätzen oder neben *εἰσέλθης*, bezeugt wiederum von einigen guten und alten Handschriften; es sind aber eben mehrere leicht voneinander abweichende LAA.²⁶

Inhaltlich wirkt die Anweisung *μηδὲ εἰς τὴν κώμην εἰσέλθης* ziemlich sinnlos, da der Blinde in V.26a dazu aufgefordert wird, in sein Haus zu gehen, das offenbar – und das scheint in der Sekundärliteratur unbestritten – im Dorf liegt; wenn es aber im Dorf ist, würde „ins Dorf gehen“ nicht mit *εἰς τὴν κώμην εἰσέλθης* ausgedrückt werden.

Insgesamt entscheide ich mich für die LA *μηδενί εἴπης ἐν τῇ κώμῃ* als die überzeugendste:²⁷ Sachlich ist sie sinnvoller als *μηδὲ εἰς τὴν κώμην εἰσέλθης*. Angesichts der Sinnlosigkeit der *εἰσέλθης*-LA liegt es m. E. näher, mit Lohmeyer eine früh anzusetzende Verschreibung anzunehmen, aus der sich alle anderen LAA ohne Mühe erklären.

Der abschließende Vers ist nach dieser Änderung des Alandschen Textes also folgendermaßen zu übersetzen: „Und er schickte ihn in sein Haus und sagte: »Erzähle es keinem im Dorf!«“ Damit ergibt sich ein klarer Gedanke, der viel markinischer ist, als der falsche Text bei Aland erwarten ließe: Der Geheilte wird nach Hause entlassen – aber er soll niemandem in seinem Dorf von seiner wunderbaren Heilung erzählen. Wir haben hier also ein weiteres Beispiel für das Schweigegebot, das uns bei der Lektüre schon oft begegnet ist.

Dies ist ein klassisches Beispiel dafür, daß Textkritik ein lohnendes Unterfangen ist: Unsere Änderung führt zu einer echten Verbesserung des bei Aland gebotenen Textes und zugleich zu einem besseren Verständnis

²⁵ Mit *μηδέ* wird es bezeugt von **N B L f**¹ 2427 und einigen anderen, mit *μή* bezeugen es **κ*** W.

²⁶ Nur *it*^k liest *nemini dixeris in castello* (also *μηδενί εἴπης ἐν τῇ κώμῃ*), in den o. g. Kombinationen wird *εἴπης* aber z. B. von A C D Θ *f*¹³ 28. 33^{vid.} 565. 2542 gelesen.

²⁷ Neuere Arbeiten vertreten eine andere Position, so etwa *Dietrich-Alex Koch*, a. a. O., S. 68, der eine „sekundäre Erleichterung“ annimmt. [Zusatz Peter Pilhofer, 4. Dezember 2011: Dieser Einschätzung ist die alte textkritische Weisheit entgegenzusetzen, die da (Vorsicht! Drastisch!) lautet: *Shit happens* . . . Ähnlich auch *Joachim Gnlika* I 314, der – Zusatz von Peter Pilhofer am selben Tag – allerdings die nötige Klarheit auch hier schmerzlich vermissen läßt, vom verunglückten typographischen Ergebnis des griechischen Einsprengsels einmal ganz abgesehen.]

Dagegen stützen BDR § 445₃ und ältere Kommentare meine Ansicht.

des markinischen Evangeliums. Ersichtlich ist der Satz [Kurt] *Aland locutus*, [Barbara] *Aland locuta – causa finita* verkehrt. Es gibt auch hier noch manches zu tun . . .

* * *

Abschließend sei noch auf eine Inkonzinnität der markinischen Rahmung unserer Perikope hingewiesen: Am Schluß ist davon die Rede, daß der Geheilte niemandem im »Dorf« (ἐν τῇ κώμῃ [*en tē kōmē*]) von seiner Genesung etwas erzählen soll – am Anfang hingegen wird unsere Geschichte in Bethsaida lokalisiert (v. 22). Bethsaida jedoch war kein Dorf, sondern eine Stadt, auf die sich der zuständige Tetrarch viel einbildete.²⁸

Daraus ergibt sich: Die rahmende Bemerkung in v. 22 paßt nicht zur Geschichte und geht daher wohl auf Markus zurück.

²⁸ Vgl. dazu *Schürer* II 171–172. Hier heißt es unter anderem: „On the site of a village called Bethsaida, north of Lake Gennesaret, Philip founded a new city which he named Ἰουλιὰς in honour of Julia, the daughter of Augustus, *Ant.* XVIII 2,1 (28); *B.J.* II 9,1 (168). Its location east of the Jordan, a short distance from its outflow into Lake Gennesaret, is established beyond doubt by the repeated and consistent statements of Josephus.“

Nachdem die Gründung dieser Stadt vor dem Jahr 2 v. Chr. erfolgt sein muß (vgl. *Schürer* II 172 mit Anm. 470), handelt es sich zur Zeit Jesu also um eine »richtige« Stadt, nicht um ein Dorf.

B Jesus in Jerusalem (8,27–16,8)

Wir kommen zum zweiten Teil unseres Evangeliums, der von 8,27 bis 16,8 reicht: „Jesus in Jerusalem“; genauer muß man unterscheiden zwischen dem ersten Abschnitt, dem Weg Jesu nach Jerusalem (8,27–10,52), und dem zweiten Abschnitt, dem Aufenthalt in Jerusalem selbst (11,1–16,8).

I Der Weg Jesu nach Jerusalem (8,27–10,52)

„Der Entschluß, nach Jerusalem zu reisen . . . bringt einen auffallenden Wechsel hervor. Ein verkklärter Jesus steht vor uns, und die zwei Heilwunder, die hier noch eingestreut werden, stören förmlich. Er lehrt nicht mehr Allgemeingiltiges, sondern weissagt über seine Person. Er redet nicht mehr zum Volk, sondern zu einem beschränkten Kreise seiner Jünger. Ihnen eröffnet er sein Wesen und seine Bestimmung. Und zwar rein esoterisch: Sie sollen es niemand sagen, bis nach der Erfüllung seiner Weissagung über sich selber, und sie verstehn es nicht einmal selber vorher. Den Anlaß, ihnen gegenüber aus seinem bisherigen Incognito herauszutreten, gibt ihm das Bekenntnis des Petrus: du bist der Messias. Er hat es selbst hervorgehört und acceptiert es. Jedoch mit einer Korrektur, die auf dem Fuße folgt: er ist nicht der Messias, der das Königtum Israels wieder herstellen wird, sondern ein ganz anderer. Nicht um das Reich aufzurichten, geht er nach Jerusalem, sondern um daselbst gekreuzigt zu werden. Durch Leiden und Sterben geht er ein in die Herrlichkeit, und nur auf diesem Wege können auch andere hinein. Das Reich Gottes ist kein jüdisches Reich . . .“¹

Dieser erste Abschnitt des zweiten Teils unseres Evangeliums wird geprägt durch die drei Leidensankündigungen in 8,31; 9,30–32; 10,32–34. „Daß hier bewußte kompositorische Gestaltung durch M[ar]k[us] vorliegt, zeigt sich nicht nur daran, daß zumindest 9,30–32 und 10,32–34 als m[ar]k[inische] Bildungen anzusehen sind. Auch die Stellung im Kontext ist jeweils analog: Auf die Ankündigung von Passion und Auferstehung folgt jeweils eine Jüngerbelehrung, in der die Konsequenz aus dem Leiden des Menschensohns für die Nachfolge der Jünger gezogen wird (8,34–37; 9,33–37; 10,35–45) – aus dem Leidensweg des Menschensohns folgt für seine Jünger

¹ Julius Wellhausen, S. 62f. = S. 382f.

die Notwendigkeit der Leidensnachfolge (8,34–37) und die Aufforderung zur Gemeinschaft im gegenseitigen Dienst und gegenseitiger Unterordnung (9,33–37; 10,35–45)². Als Grundstruktur dieses ersten Abschnitts ergibt sich demnach:

	1.	2.	3.
<i>Leidensankündigung</i>	8,31	9,30–32	10,32–34
<i>Konsequenz für die Nachfolge</i>	8,34–37	9,33–37	10,35–45

Im einzelnen ergibt sich für diesen ersten Unterabschnitt des Teils B unseres Evangeliums die folgende Gliederung:

1. Das Petrusbekenntnis (8,27–30)
2. Die *erste* Leidensankündigung (8,31–33; 34–9,1)
3. Die Verklärung (9,2–13)
4. Eine Dämonenaustreibung (9,14–29)
5. Die *zweite* Leidensankündigung (9,30–32; 33–37)
6. Einzelsprüche (9,38–50)
7. Die Ehescheidung (10,1–16)
8. Der reiche Jüngling (10,17–31)
9. Die *dritte* Leidensankündigung (10,32–34; 35–45)
10. Heilung des Blinden in Jericho (10,46–52)

1. *Das Petrusbekenntnis (8,27–30)*

27 Und Jesus und seine Jünger gingen von dort weg in die Dörfer von Caesarea Philippi. Und unterwegs fragte er seine Jünger: „Was sagen die Leute, wer ich sei?“ 28 Sie sagten zu ihm: Johannes der Täufer, und Andere: Elias, noch Andere: irgend ein Prophet. 29 Da fragte er sie: „Was sagt denn ihr, wer ich sei?“ Petrus antwortete: „Du bist der Christus!“ 30 Und er verbot ihnen, es irgendwem von ihm zu sagen.

Bevor ich mich den Einzelheiten zuwende, sei der Kommentar Wellhausens zu unserer Perikope zitiert: „Erst an diesem Punkte tritt er aus seinem Incognito hervor, aber nur gegenüber seinen Jüngern und unter dem Siegel strenger Verschwiegenheit. Daß das Petrusbekenntnis nach der Absicht unseres Evangeliums einen Wendepunkt bilden soll, erhellt zwingend aus dem damit einsetzenden allgemeinen Umschlag der Stimmung, außerdem auch

² *Dietrich-Alex Koch*: Inhaltliche Gliederung und geographischer Aufbau im Markusevangelium, NTS 29 (1983), S. 145–166; Zitat S. 147.

noch besonders aus der unmittelbar anschließenden Verklärungsgeschichte; denn diese ist eine Unterstreichung und himmlische Beglaubigung des Petrusbekenntnisses . . . “³

Rudolf Bultmann hält unsere Perikope für eine Legende: „Das Stück ist als Legende zu bezeichnen. Keineswegs sichert die Ortsangabe V. 27a dem Erzählten historischen Charakter, denn die Angabe gehört zum vorigen Stück und entspricht V. 22a . . . “⁴

Ich will mitnichten die Historizität unsrer Perikope verteidigen, aber ich widerspreche Bultmann nachdrücklich insofern, als v. 27a selbstverständlich nicht zur vorausgegangenen Perikope gehört – das ist einfach Unfug. v. 27a gehört zu unserer Perikope, daran kann man vernünftigerweise nicht zweifeln.

Caesarea Philippi also, *Καيسάρεια ἡ Φιλίππου* (*Kaisareia hē Philippou*), ist der Schauplatz, dem wir uns nun widmen müssen. *Καيسάρεια* (*Kaisareia*) leitet sich her von *Καῖσαρ* (*Kaisar*), der griechischen Form von Caesar. Wie Sie alle wissen, geht dieses Epitheton auf *C. Iulius Caesar* zurück. Viele Städte heißen *Καيسάρεια* (*Kaisareia*), in unserem palästinischen Bereich aber gibt es nur zwei: *Καيسάρεια* (*Kaisareia*) ohne nähere Bestimmung meint das am Meer gelegene Caesarea, unser hier genanntes heißt zur Unterscheidung *Καيسάρεια ἡ Φιλίππου* (*Kaisareia hē Philippou*), das Caesarea des Philippos.⁵

³ Julius Wellhausen, S. 64f. = S. 384f.

⁴ Rudolf Bultmann, GST 275f. Vgl. auch ders.: Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu und das Petrus-Bekenntnis, ZNW 19 (1919/20), S. 165–174; jetzt in: ders.: Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, Tübingen 1967, S. 1–9. Hier findet sich auch die »Langfassung« des oben aus GST zitierten Arguments: „Als besonders sicheren Beweis für die Geschichtlichkeit des *Petrusbekenntnisses* pflegt man seine Lokalisierung in der Umgebung von Caesarea Philippi anzusehen. Jedoch ist gegenüber diesem alteingewurzelten Vorurteil nachdrücklich zu behaupten, daß die Ortsbestimmung Mk 8,27 in keiner Weise die Geschichtlichkeit der folgenden Szene verbürgt. V. 27a gehört offenbar als Abschluß zur vorhergehenden Geschichte, die in ihrem Anfang V. 22 auch eine Ortsangabe trägt. V. 22 und V. 27a gehören zusammen, und eine genaue Analogie scheint mir Mk 7,24–31 vorzuliegen, wo sich auch die Ortsangaben V. 24 und V. 31 entsprechen.“ (S. 4f.)

Plausibel kann ich diese Argumentation freilich nicht finden! Vgl. auch Ernst Haenchen: „Vielmehr wird der Ortsname von vornherein mit der Einzelerzählung vom Petrusbekenntnis verbunden gewesen sein. Die Gegend von Cäsarea Philippi erscheint sonst nicht in den Evangelien. So wird Mk diese konkrete Angabe schon in der Überlieferung vorgefunden haben“ (*Ernst Haenchen*: Die Komposition von Mk. VIII 27 – IX 1 und Par., in: ΧΑΡΙΣ ΚΑΙ ΣΟΦΙΑ (FS Karl Heinrich Rengstorf), Leiden 1964; Nachdr. in: ders.: Die Bibel und wir. Gesammelte Aufsätze II, Tübingen 1968, S. 102–134, unter dem Titel „Leidensnachfolge“; danach hier zitiert: S. 103).

⁵ Zur Lage der beiden Städte in Palästina vgl. die Karte oben Seite 101: Das berühmte Caesarea am Meer liegt am unteren Rand von A4, das Caesarea des Philippos hingegen im oberen rechten Eck von C3.

Beide Städte nebeneinander nennt Josephus: Bell VII 23, wo er eine Reise des Titus von Caesarea am Meer zum Caesarea des Philippos beschreibt: Τίτος δὲ ἀπὸ τῆς ἐπὶ θαλάττῃ Καيسαρειας ἀναζεύξας εἰς τὴν Φιλίππου καλουμένην Καيسαρειαν ἦκε συχνόν τ' ἐν αὐτῇ χρόνον ἐπέμεινεν.

Caesarea zu Ehren des
Kaisers Augustus
(nicht: des Kaisers
Tiberius)

„Stadt am Fuße d.[es] Hermon, einst Paneas, vom Tetrarchen Philippus zu einer ansehnlichen Stadt gemacht und zu Ehren des Tiberius Caesarea genannt (Jos., ant. 18,28, bell. 2,168) . . .“⁶

Der ursprüngliche Name des Ortes rührt her von einem Heiligtum des griechischen Gottes Pan an der Quelle des Jordan, genannt τὸ Πάνειον (*to Paneion*). Dieses geht weit in die hellenistische Zeit zurück.⁷ „Πανιάς [*Paniás*] or Πανεάς [*Paneás*] is properly an adjective, the fem. of Πάνειος [*Paneios*] (ἄγριος, λευκός, ὄρειος [*agriós, leukós, oreios*] are the poetic feminines of ἄγριος, λευκός, ὄρειος [*agriós, leukós, oreios*]). The same word therefore serves to designate both the region (where χώρα [*chōra*] is the complement . . .), and the town or locality, where πόλις [*polis*] or κώμη [*kōmē*] is the complement . . .“⁸

Der Beleg aus Polybios (vgl. Anm. 7) zeigt, daß die Gegend schon im 3. Jh. v. Chr. von Heiden besiedelt war. Dies gilt auch für die Folgezeit.⁹ Zur Zeit des großen Herodes gehörte die Gegend einem gewissen Zenodoros. Nach dessen Tod (20 v. Chr.) schenkte Augustus sie dem Herodes, der einen großartigen Augustustempel in der Nähe der Pangrotte errichtete. Dieser ist auf Münzen abgebildet und in einigen Resten noch erhalten. Aber erst der Sohn und Nachfolger Herodes des Großen, der Tetrarch Philipp, erbaute hier eine respektable Stadt, die er – wie wir gesehen haben, vgl. die Argumente in Anm. 6 – zu Ehren des Augustus Καισάρεια (*Kaisareia*)

Vgl. dazu auch *Bauer/Aland*, s. v. Καισάρεια, Sp. 803. Caesarea ad mare begegnet im Neuen Testament häufig in der Apostelgeschichte (Apg 8,40; 9,30; 10,1,24; 11,11; 12,19; 18,22; 21,8,16; 23,23,33; 25,1,4,6,13), unser Caesarea Philippi dagegen nur Mk 8,27//Mt 16,13.

⁶ *Bauer/Aland*, ebd.

Die Bemerkung, die Stadt sei zu Ehren des Tiberius Caesarea genannt, ist falsch. Sie findet sich schon in der alten Ausgabe des Wörterbuchs von *Walter Bauer*: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin/New York 1971, Sp. 782; der Fehler ist bei der Alandschen Überarbeitung offenbar unbemerkt geblieben.

Josephus berichtet Ant XVIII 26–28 aus der Zeit des Kaisers Augustus von den Städten im Reich des Philipp, und bemerkt, daß Paneas in Caesarea umbenannt wurde, Bethsaida in Julias (nach der Tochter des Augustus). Es kann also nicht Paneas zu Ehren des Tiberius in Caesarea umbenannt worden sein: Noch haben wir mehr als 15 Regierungsjahre des Augustus vor uns . . . (Der Fehler erklärt sich wohl aus Josephus: Bell II 168, wo unmittelbar vor der Erwähnung von Caesarea Philippi vom Tod des Augustus die Rede ist, und so der falsche Bezug auf Tiberius möglich wird.)

Einen ersten Eindruck von der Stadt und den neuen archäologischen Funden vermittelt *John F. Wilson [Hg.]*: *Rediscovering Caesarea Philippi: The Ancient City of Pan*, Malibu 2001.

⁷ *Schürer* II 169: „Polybius is the first to mention it by this name in connection with Antiochus the Great, who gained a decisive victory there in 200 B.C. over the Egyptian general Scopas, as a result of which the whole Palestine fell into his hands“ (mit Bezug auf Polybios XVI 18,2; XXVIII 1,3).

⁸ *Schürer* II 169, Anm 456. Für das Supplement χώρα führt Schürer u.a. Belege aus Josephus an: Ant XV 360; Bell I 168; für das Supplement πόλις/κώμη steht Ant XVIII 28.

⁹ „The population of the region was in any case, as its later history shows, chiefly non-Jewish“ (*Schürer* II 169).

nannte.¹⁰ Um dieses Caesarea von anderen Städten gleichen Namens zu unterscheiden, nannte man es im ersten Jahrhundert allgemein *Καيسάρεια ἡ Φιλίππου* (*Kaisareia hē Philippou*).¹¹

Nach dem Tode des Tetrarchen Philipp fiel Caesarea zunächst an die Römer, sodann an Agrippa I., danach wieder an die Römer, und schließlich – ab 53 n. Chr. – an Agrippa II. Dieser hat die Stadt vergrößert und in *Νερωνίας* (*Nerōnias*) umgetauft. Während des jüdischen Krieges haben sowohl Titus als auch Vespasian die Stadt als Urlaubsdomizil benutzt.¹²

Im Gegensatz zu diesen hohen Herren betritt Jesus die Stadt selbst nicht: Er geht *εἰς τὰς κώμας Καيسαρείας τῆς Φιλίππου* (*eis tas kōmas Kaisareias tēs Philippou*), wie es in **v. 27** heißt. Das erinnert an 7,24, wo Jesus lediglich das Territorium von Tyros besucht, aber nicht die Stadt selbst.

Die Frage, die Jesus in **v. 27** an die Jünger richtet, ist einigermaßen merkwürdig. Die Antwort in **v. 28** allerdings nicht minder. Die dahinter sichtbaren Vorstellungen lasse ich im Moment beiseite – wir werden darauf bei der Auslegung von 9,11–13 noch im einzelnen zu sprechen kommen.

Unsere Geschichte hat die Antwort des Petrus in **v. 29** zum Zielpunkt: „Du bist der Messias“. „Das im Deutschen als Fremdwort gebräuchliche »Messias« geht bekanntlich auf das hebräische *מָשִׁיחַ* [*māšīaḥ*] zurück, das sich von dem Verb *מָשַׁח* [*māšāḥ*] (salben) herleitet. Wo von einem *מָשִׁיחַ* [*māšīaḥ*] die Rede ist, liegt daher die Frage nahe, wer denn das *מָשַׁח* [*māšāḥ*] konkret vollzogen hat.“¹³ Die Frage nach der Messianität Jesu ist überaus kompliziert. Wir werden in Kapitel 9 erneut darauf stoßen, und ich vertage sie bis dahin.

2. Die erste Leidensankündigung (8,31–9,1)

31 Und er begann sie zu lehren, es müsse so sein, daß der Menschensohn viel leide und verworfen werde von den Ältesten und Hohenpriestern und Schriftgelehrten, und nach drei Tagen auferstehen. Und ganz offen redete er das Wort. 32 Da nahm Petrus ihn beiseite und

¹⁰ Alles nach *Schürer*, ebd. Zur Stadt vgl. Josephus: Ant XVIII 28; Bell II 168.

¹¹ So an unsrer Stelle und Mt 16,13; aber auch bei Josephus: Ant XX 211; Bell III 443; VII 23; Vita 74.

¹² *Schürer* II 170. Der Name Neronias wurde nie generell akzeptiert. Offiziell hieß die Stadt (so auf Münzen des 2. Jh.s.): *Καيسάρεια Σεβαστή ἱερὰ καὶ ἄσυλος ὑπὸ Πανείῳ*. „The site of the city, which is not open to doubt, remains to be excavated“ (II 171).

¹³ So der einleitende Satz meines Beitrags zur FS Schreckenberg (*Peter Pilhofer: Wer salbt den Messias? Zum Streit um die Christologie im ersten Jahrhundert des jüdisch-christlichen Dialogs, in: Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter* [FS Heinz Schreckenberg], Göttingen 1993, S. 335–345; Zitat S. 335).

begann ihm Vorstellungen zu machen. ³³ Er aber wandte sich um zu seinen Jüngern, schalt Petrus und sagte: „Weg von mir, Satanas, denn du bist nicht göttlich gesinnt, sondern menschlich.“

³⁴ Und er rief das Volk herbei, samt seinen Jüngern, und sprach zu ihnen: „Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich: so wird er mir nachfolgen. ³⁵ Denn wer seine Seele retten will, der verliert sie; wer aber seine Seele verliert für mich und das Evangelium, der rettet sie. ³⁶ Was hülfe es denn dem Menschen, die ganze Welt zu gewinnen und seine Seele einzubüßen? ³⁷ Was kann denn ein Mensch als Kaufpreis für seine Seele geben? ³⁸ Wer sich mein und meiner Worte schämt in diesem ehebrecherischen und sündigen Geschlecht, dessen wird sich auch der Menschensohn schämen, wenn er kommt in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln.“

⁹¹ Und er sagte zu ihnen: „Amen ich sage euch, es sind etliche hier unter den Anwesenden, die werden den Tod nicht schmecken, bis sie das Kommen des Reiches in Kraft erleben.“

Die folgende Leidensankündigung soll ein Gegengewicht schaffen zu dem Bekenntnis der Messianität Jesu in der vorigen Szene. „Die an das Petrusbekenntnis sofort angehängte Korrektur des Messiasbegriffs, die sich auch in der Ersetzung des Christus durch den Menschensohn zeigt, deutet zugleich den Entschluß Jesu an, nach Jerusalem zu gehn.“¹⁴

Daß die Leidensankündigungen samt und sonders „sekundäre Gemeindebildungen“ sind, bedarf nach Bultmann keiner weitren Erörterung mehr.¹⁵ Markus greift hier auf eine kerygmatische Formel zurück, die er dann in Kapitel 9 und 10 wiederholt. Die kerygmatische Formel „gibt zunächst an, Jesus werde viel leiden, von den Ältesten, Hohenpriestern und Schriftgelehrten verworfen – also nicht als der Menschensohn anerkannt – werden; er werde getötet werden, aber nach drei Tagen auferstehen. Die Exegeten haben meist nicht hervorgehoben, daß die Formel sozusagen überschießt: die Ankündigung der Auferstehung nach drei Tagen war nichts, was einen Protest des Petrus hervorrufen konnte. Damit wird deutlich, daß diese ganze Szene nicht ein Erinnerungsbild des Petrus wiedergibt, sondern von Mk. entworfen ist.“¹⁶ Die Szene als Ganze geht also auf Markus zurück,

¹⁴ Julius Wellhausen, S. 65 = 385.

¹⁵ Rudolf Bultmann, GST 163: „Ich verweile jedoch nicht bei den Leidens- und Auferstehungsweisungen, die längst als sekundäre Gemeindebildungen erkannt sind: Mk 8,31; 9,31; 10,33f. Parr. und ihre Absenker Mk 9,9 [12b]; 14,21.41; Mt 17,12; 26,2; Lk 17,25; 24,7.“

¹⁶ Ernst Haenchen, a. (S. 133, Anm. 4) a. O., S. III.

und die Frage ist: Was will Markus seinen Leserinnen und Lesern damit sagen?

Wir setzen zunächst die Einzelauslegung fort: In **v. 32** spricht Petrus v. 32 erneut für die Jünger und beginnt Jesus zu ἐπιτιμᾶν (*epitimān*). Das Wort kann hier nicht gut »anfahen«, »tadeln«, »schelten« bedeuten, sondern nur »jemandem ernstlich und leidenschaftlich zureden«. „Was Petrus im einzelnen sagt, verrät uns Mk. nicht. Das hat den Exegeten die Möglichkeit gegeben, den wirklichen oder vermeintlichen Mangel der marcinischen Darstellung mit verschiedenen Hypothesen zu verbessern, ohne daß sie eine ernstere Schwierigkeit berücksichtigt haben: endete Jesu Voraussage mit der Auferstehung nach drei Tagen, dann war wirklich kein Grund vorhanden, aus dem Petrus erregt auf Jesus einreden mußte.“¹⁷

Damit stößt uns auch v. 32 auf die vorhin gestellte Frage, was Markus mit dieser Szene seinen Leserinnen und Lesern hat sagen wollen. Ich zitiere den Kommentar Wellhausens: „Petrus hat sich den Messias anders vorgestellt als leidend und sterbend. Er will Jesum in der selben Weise von der Bahn abbringen wie der Satan in der Versuchungsgeschichte, und wird mit den selben Worten abgewiesen wie jener in Mt 4,10, auch geradezu als Satan angeredet.“¹⁸ Das Leiden also ist das Thema, das „inhaltlich die beiden Teile dieses Abschnitts (8,27–33 und 8,34–91) miteinander [verbindet]. Dem sein Kreuz tragenden Jesus kann man nur nachgehen, wenn man selbst das eigene Kreuz trägt.“¹⁹

Damit kommen wir zu **v. 34**, der in der Exegese seit jeher ganz besonders v. 34 umstritten ist. Ich will zunächst die Auffassung von Julius Wellhausen anführen: „Jesus sagt: nicht wer mir im Leben nachgeht, sondern wer mir in den Tod folgt, ist mein Jünger. Bei dem Kreuz kann nur an das Kreuz Jesu gedacht werden; die Jünger sollen wie er das Martyrium willig über sich ergehen lassen. Diese metaphorische Verwendung der noch gar nicht geschehenen Kreuzigung Jesu befremdet aufs äußerste in seinem eigenen

¹⁷ Ernst Haenchen, a.a.O., S. 112.

¹⁸ Julius Wellhausen, S. 66 = 386. Ganz dieselbe Auffassung vertritt auch Ernst Haenchen, a.a.O., S. 113: „Aber wir haben es zunächst nicht mit einer historischen Szene zu tun, sondern ... mit der schriftstellerischen Komposition des Mk., und es fragt sich, was dieser eigentlich als Grund für die Abwehr der Jünger ansah. Daß sie Jesus politische Ziele zugetraut hatten, deutet er nirgends an, und daß der Satan dem Herrn die Weltherrschaft angeboten hatte, steht zwar bei Mt. und Lk. zu lesen, aber nicht in der Versuchungsgeschichte des Mk. Die Jünger – wie Mk. sie versteht – erheben gegen Jesu Leiden nicht deshalb Einspruch, weil sie von einer jüdischen Messiasvorstellung herkommen, sondern aus der allgemeinen Scheu der Menschen vor dem Leiden (τὰ τῶν ἀνθρώπων), die ihnen so wenig fremd war, wie den Lesern und uns selbst. Gewiß, Jesus nennt den Petrus einen »Satan«, einen Versucher, aber gerade deshalb, weil Petrus vom Wahntraum des leidlosen Lebens besessen ist (den alle Menschen träumen) und damit Jesus und die Christen zu verführen droht.“

¹⁹ Ernst Haenchen, a.a.O., S. 113.

Munde, da sie den Hörern völlig unverständlich bleiben mußte. Das Kreuz tritt schon hier als Symbol des Christentums auf. Aber Jesus hat es nicht für alle getragen, sondern jeder muß es ihm nachtragen.“²⁰

Dieser Darstellung des Problems hat Erich Dinkler widersprochen – wie mir scheint, ohne rechten Erfolg.²¹ Es bleibt gegen Dinkler „einfacher und wahrscheinlicher . . . , das Wort als Gemeindebildung zu verstehen Sein Kreuz tragen meint, sein eigenes Leben aufgeben, bis hin zum Sterben für Jesus.“²²

v. 38 Zu v. 38 hat Wellhausen das schöne *dictum* geprägt: „Dieser Spruch ist aus dem selben Metall wie 8,35, aber von anderer Prägung.“²³

9,1 Damit sind wir beim letzten Vers unsers Abschnitts, bei 9,1, angelangt: Einige (nicht alle!) der hier Stehenden werden den Tod nicht schmecken, bevor sie die Basileia mit Macht hereinbrechen sehen. Das hier angesprochene Thema nennen die Neutestamentler: Parusieverzögerung.²⁴ Die konkrete Frage lautet: Wie konnte Markus – um 70 n. Chr. schreibend – einen solchen Satz zu Papier bringen? „Es ist schwierig, Mc 9,1 in einer historischen Situation des Lebens Jesu unterzubringen. Und zwar darum, weil es von ganz anderem Charakter ist als die sonstigen eschatologischen Sprüche Jesu. Gerade das Nebeneinander von Mc 8,38 und 9,1 ist dafür aufschlußreich: dort die runde, einfache Ankündigung der Parusie, ohne daß über ihre Nähe oder Ferne reflektiert würde! Hier dieselbe Ankündigung mit einer Einschränkung: *einige* werden sie noch erleben! Offenbar soll also die 8,38 ausgesprochene Ankündigung der Parusie sogleich wieder herabgestimmt werden: Jesus wird zwar nicht sobald wiederkommen, aber doch noch eher als seine Jünger ausgestorben sind!“²⁵ Im Munde des historischen Jesus kann man sich ein solches Logion – da stimme ich Gräßer zu – nicht vorstellen. „Dagegen erklärt es sich als Bildung der Urgemeinde restlos und in allen Einzelheiten. Hier ist die Situation zu finden, die diesem Wort entspricht: die Situation der sich verzögernden Parusie, in die hinein das Trostwort trifft: *einige* werden bei der Parusie noch am Leben sein!“²⁶

²⁰ Julius Wellhausen, S. 66 = 386.

²¹ Erich Dinkler: Jesu Wort vom Kreuztragen, in: Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann, BZNW 21, Berlin 1957, S. 110–129; Nachdr. in: *ders.*: Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur Christlichen Archäologie, Tübingen 1967, S. 77–98. Vgl. die Kritik Ernst Haenchen, a.a.O., S. 114ff.

²² Ernst Haenchen, a.a.O., S. 116.

²³ Julius Wellhausen, S. 67 = 387.

²⁴ Vgl. die Gräßersche Dissertation zum Thema (*Erich Gräßer*: Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte, BZNW 22, Berlin/New York 1977), zu unserer Stelle S. 131–137.

²⁵ Erich Gräßer, a.a.O., S. 133.

²⁶ Erich Gräßer, a.a.O., S. 133f.