

3. Die Verklärung (9,2–13)

² Und nach sechs Tagen nahm Jesus den Petrus, Jakobus und Johannes und führte sie auf einen hohen Berg, für sich allein. ³ Und er wurde vor ihren Augen verwandelt, und seine Kleider wurden glänzend¹, sehr weiß, wie sie kein Walker auf Erden so weiß machen kann. ⁴ Und es erschien ihnen Elias mit Moses, und sie unterredeten sich mit Jesus. ⁵ Und Petrus hub an und sagte zu Jesus: „Rabbi, hier ist für uns gut sein, wir wollen drei Hütten aufschlagen, für dich eine und für Moses eine und für Elias eine“ – ⁶ Er wußte nämlich nicht, was er redete; denn sie waren bestürzt. ⁷ Und es erschien eine Wolke, die ihn überschattete, und aus der Wolke kam eine Stimme: „Dies ist mein geliebter Sohn, den hört!“ ⁸ Und wie sie sich umschaute, sahen sie plötzlich niemand mehr, nur Jesus allein bei sich.

⁹ Und als sie vom Berge herabgingen, gebot er ihnen, das, was sie gesehen hatten, keinem eher zu erzählen, als wenn der Menschensohn von den Toten auferstanden sei. ¹⁰ Und sie griffen das Wort auf und stritten mit einander darüber, was dies Auferstehen von den Toten bedeuten solle.

¹¹ Und sie fragten ihn: „Wieso² sagen die Schriftgelehrten, erst müsse Elias kommen?“ ¹² Er sprach zu ihnen: „Elias soll erst kommen und alles in Ordnung bringen? Wie steht denn aber geschrieben über den Menschensohn, daß er viel leide und verachtet werde?“ ¹³ Doch ich sage euch, Elias ist wirklich gekommen, und sie haben ihm getan was sie wollten, wie über ihn geschrieben steht.“

Bultmann hält Jesu Verklärung für eine Legende, die zugleich „eine ursprüngliche Auferstehungsgeschichte ist“³. Diese Erkenntnis findet sich schon im Kommentar Wellhausens. Er sagt: „Daß die Verklärung nicht zufällig auf das Petrusbekenntnis folgt, sondern darauf das göttliche Siegel drücken soll, ist bereits gesagt. Es fällt indessen auf, daß sie nicht vor allen Jüngern (wie 8,27ss.) vor sich geht, sondern nur vor dreien. Sie ist also doch nicht bloß ein himmlisches Echo des Petrusbekenntnisses, und dann hat sie nicht ihre notwendige Stelle hinter demselben. Man darf nach Mt 28,16 die Vermutung wagen, daß sie ursprünglich ein Bericht über *die Erscheinung des Gekreuzigten* vor den drei Jüngern war. . . . In Begleitung von Moses und Elias erscheint Jesus dann hier darum, weil auch sie unmittelbar aus

¹ στῖβω heißt „glänzen“, „leuchten“, von Gewändern (seit Homer); im Neuen Testament ein Hapaxlegomenon.

² Zur Übersetzung des ὅτι vgl. unten Seite 143 mit Anm. 18.

³ Rudolf Bultmann, GST 278.

dem irdischen in das himmlische Leben übergegangen und nicht wie die übrigen Menschen in der Hölle sind.“⁴

Die Analyse Bultmanns stimmt also mit der Analyse Wellhausens insofern überein, als beide unsere Geschichte für eine Ostergeschichte halten, eine Geschichte, die ursprünglich auf dem Berg von Mt 28,16 stattgefunden hat, wie auch Bultmann meint: „So ist denn auch der Berg, auf den Jesus die Jünger führt, im Grunde kein anderer als der Berg von Mt 28,16.“⁵

Wer diese Analyse von Wellhausen und Bultmann übernimmt, muß als nächstes die Frage beantworten, in welcher Phase der Überlieferung diese Geschichte aus der nachösterlichen Zeit in das Leben Jesu zurückverlegt worden ist. Dies könnte in der markinischen Tradition erfolgt sein, aber auch erst durch den Redaktor Markus. Bultmann plädiert für die letztere Variante: „Markus hat die Geschichte in das Leben Jesu zurückverlegt, damit sie als himmlische Bestätigung des Petrus-Bekenntnisses und als Weissagung der Auferstehung in bildhafter Form (vgl. 8,31) dient.“⁶

v. 2 Wir kommen zu der Einzelauslegung. In v. 2 nimmt Jesus den engeren Kreis der drei Jünger, Petrus, Jakobus und Johannes, die beiden Zebedaiden, mit sich. Diese drei Jünger waren als engerer Kreis uns schon in 5,37 bei der Heilung der blutflüssigen Frau begegnet. Zusammen gehen sie auf einen hohen Berg. Auch Berge hatten wir schon des öfteren⁷, gerade auch als Aufenthaltsort für Jesus, der sich zurückzieht. *Dieser* Berg ist jedoch ein ganz besonderer Berg, der ὑψηλός [*hypsēlos*] (das Wort begegnet im Markusevangelium nur an dieser Stelle) genannt wird.

Am Schluß des Verses wird gesagt καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν (*kaì metamorphōthē ēmprosthē autōn*). Das Wort μεταμορφώω (*metamor-*

⁴ Julius Wellhausen, S. 71 = 391. Er fährt fort: „Die Vorwegnahme der Verklärung läßt sich begreifen; nur so konnte das Bedürfnis befriedigt werden, die Grundlage des Evangeliums, die Erscheinung des himmlischen Christus vor den Jüngern in Galiläa, in die Erzählung über den irdischen Christus aufzunehmen. Ohnehin ist Jesus überall in . . . [diesem Abschnitt] der Erhöhte, der Gekreuzigte und Auferstandene. Man darf vielleicht auch die sechs Tage (9,2) als den Zwischenraum zwischen dem Ende Jesu in Jerusalem und seiner Erscheinung in Galiläa ansehen“ (ebd.).

⁵ Rudolf Bultmann, GST 278.

⁶ Rudolf Bultmann, GST 279. Hier auch das zusätzliche Argument: „Denn sie ist im Zusammenhang auch literarisch sekundär; sie ist samt V. 9f. zwischen V. 1 und 11 eingeschoben, deren Zusammenhang sie auseinanderreißt.“ (ebd.) Diesen vermuteten Zusammenhang vermochte ich schon vor nahezu 20 Jahren, als ich den Beitrag zur FS Heinz Schreckenberg verfaßte, nicht zu sehen. Mittlerweile bin ich zu keiner andern Einsicht gelangt. Vgl. 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; hier S. 343f., Anm. 37, wo es heißt: „Die Analyse R. Bultmanns . . . kann ich nicht nachvollziehen, da ich keinen plausiblen gedanklichen Zusammenhang zu V. 1 herzustellen vermag.“

⁷ Berge als Aufenthaltsort Jesu in Mk 3,13; 6,46; 9,2,9; „gewöhnliche Berge“ 5,5.11; 13,14; der Ölberg 11,1; 13,3; 14,26. Der zu versetzende Berg schließlich 11,23.

phōō) bezeichnet hier eine äußerlich sichtbare Verwandlung (anders in 2Kor 3,18 und Röm 12,2). „Das seltene Wort spricht von einer völligen Änderung des Aussehens und meint hier den Wandel von menschlicher zu göttlicher Gestalt. Man kann nicht fragen, was sich denn wandeln [offenbar ein Anakoluth] und woran man in solchem Wandel die Selbigkeit der Person erkenne ...“⁸

Immerhin vermittelt der v. 3 eine gewisse Vorstellung: Wellhausen hat den Walker als die „Perle des M[ar]c[us]“ bezeichnet.⁹ „Es gehört zum Stil der Epiphanie-Erzählung, vor allem von den weißen Gewändern göttlicher Gestalten zu reden. Engel tragen ein solch glänzendes Gewand, der Menschensohn von Dan 7, ebenso wie der von Apok. 1; es ist Zeichen ihrer himmlischen Herkunft und Art. Ein Vergleich macht diesen Glanz anschaulich: »Kein Walker auf Erden« kann ihn so herstellen. Er wirft ein kleines Licht auf diesen Kreis, in dem diese Geschichte ihre Heimat hat. Ihm ist die Weiße, die der Bleicher mit den primitiven Mitteln des Bleichens und Bleichknüttels bei selbstgewebtem Leinen erzeugt, das Höchste und Glänzendste; er weiß nichts von dem höheren Glanz anderer Stoffe, wie sie in höheren Schichten vertraut sind. Aus der Bemerkung spricht der Horizont eines Dorfes oder einer Kleinstadt; ihm gehört auch der Zusatz an: Kein Walker auf der Erde. Denn nur in ihm liegen die Enge der eigenen Lebensgewohnheit und die märchenhafte Weite der ganzen Welt so nahe beieinander.“¹⁰

⁸ Ernst Lohmeyer, S. 174.

⁹ Julius Wellhausen, S. 69 = 389: „Die Perle des Mc, der Walker, wird (wie von Matthäus und Lukas) so auch vom Cantabr., von der Latina und Syra als zu plebejisch verschmät.“ *γναφεύς* ist im Neuen Testament Hapaxlegomenon!

¹⁰ Ernst Lohmeyer, S. 175.

In den gängigen Wörterbüchern zur Antike fand ich das Stichwort »Walker« nirgends. Hermann Koller: *Orbis pictus Latinus. Vocabularius imaginibus illustratus*, Zürich und München 31983, bietet immerhin einen Artikel *fullo* (Sp. 191), wo sich neben zwei Bildern auch die folgende Erklärung für *fullo* = *γναφεύς* findet: *est qui vestes pedum insultu cogit et densat, easdemque purgat, maculis liberat, polit et creta candefacit* – besser als nichts! Im übrigen bedeutet *creta* Kreide, Siegelerde; damit macht der *γναφεύς* also den Stoff weiß (*candefacit*).

Hilfreich sind dagegen die Angaben bei Plinius im Buch XXXV. Hier werden in §§ 195ff. die Kreiden (*creta*) behandelt. Dabei handelt es sich um Calciumkarbonat, das in der Natur „als Kalkstein, Kreide oder Marmor“ vorkommt (C. Plinius Secundus d.Ä.: *Naturkunde*, lat.-dt., Buch XXXV: *Farben. Malerei. Plastik*, hg. u. übers. von Roderich König und Gerhard Winkler, Tusc, München 1978, S. 140 im Kommentar zu § 195). „Kreide ist eine erdige Form des Kalksteins und enthält meistens Schalenreste urweltlicher Muscheln und Schnecken. Mit Ton verunreinigter Kalkstein heißt Mergel ...“ (ebd.).

In diesem Zusammenhang bezieht sich Plinius auf ein Gesetz der Zensoren C. Flaminus und L. Aemilius über den Gewerbebetrieb der Walker (220 v. Chr.). Da heißt es (§ 198): „Die Reihenfolge ist also diese: Zuerst wird das Kleid mit sardischer Kreide abgewaschen (*primum abluitur vestis Sarda*), dann geschwefelt, hierauf mit kimolischer Kreide, welche die wahre Färbung aufweist, abgerieben. Ei-

- v. 4 In v. 4 erscheinen ihnen Elia und Mose. Elia ist uns schon zwei Mal begegnet; bei der Frage, wer Jesus sei (6,15 und 8,28), war eine der möglichen Antworten, er sei Elia. Dieser spielt eine besondere Rolle im messianischen Fahrplan, wie wir gleich bei der folgenden Szene (9,11–13) noch des näheren sehen werden.¹¹ Wellhausen vermutet, daß das die beiden Figuren Verbindende die Tatsache ist, daß beide „als nicht gestorben“ gelten und „sich darum nicht in der Hölle, sondern im Himmel“ befinden.¹²
- v. 5 In v. 5 versteigt sich Petrus zu einer Antwort (ἀποκριθεὶς [apokritheis]), obgleich er doch gar nicht gefragt worden war. Sein Vorschlag ist der Situation nicht so recht angemessen.
- v. 6 Dies bestätigt v. 6 in seinem ersten Teil auch ausdrücklich. Dagegen steht v. 6b ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο (ekphoboi gar egenonto) in einer gewissen Spannung zu der idyllischen Vorstellung, die Petrus in v. 5 entwickelt.
- v. 7 Den Höhepunkt unserer Erzählung bildet ohne Zweifel v. 7. In der Wolke erscheint Gott selbst. Bezeichnend ist die Tatsache, daß es bei Markus an keiner Stelle eine natürliche Wolke (νεφέλη [nephelē]) gibt. Vielmehr ist eine νεφέλη (nephelē) bei Markus stets ein apokalyptisches Fahrzeug (vgl. außer unserer Stelle 9,7 auch 13,26 und 14,62). „Niemals vorher noch nachher wird im NT wieder eine solche Theophanie berichtet; und im AT begegnet die Wolke nur zweimal als Symbol der Erscheinung Gottes, in der Zeit der Wüstenwanderung und bei der Einweihung des ersten Tempels. Aber auf diese beiden Male gründet sich der feste eschatologische Glaube: »Erscheinen wird die Herrlichkeit des Herrn und die Wolke, wie sie bei Mose offenbar wurde und dann bei Salomon« (II Makk 28). So ist hier also die Wolke Zeichen der eschatologischen Vollendung; sie ist nicht nur nah, sie ist da und in dieser Stunde angebrochen.“¹³

Das οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός (houtos estin ho hyios mou ho agapētos) ist uns schon von der Taufe her geläufig (1,11). Dort wurde allerdings Jesus direkt angesprochen: σὺ εἶ ὁ υἱός μου ἀγαπητός (sy ei ho hyios mou agapētos). Neu hingegen ist hier die Fortsetzung: ἀκούετε αὐτοῦ (akouete autou). ἀκούω (akouō) mit Genitiv der Person heißt „Gehör schen-

ne unechte Färbung nämlich kann man erkennen: sie wird schwarz, und durch den Schwefel verläuft sie; die echten und wertvollen Farben aber erweicht die kimolische Kreide und gibt ihnen durch eine Art Schimmer ein lebhaftes Aussehen. . . . Für weiße Kleider ist nach dem Schwefeln die Verwendung der Steinkreide nützlicher . . .“

¹¹ Auch Mose kennt der Leser schon aus 1,44 und aus 7,10. Er begegnet im folgenden in 10,3–4 (Ehescheidung) und in 12,19.26 (Sadduzäerfrage). Allerdings tritt er nur hier als Person auf. Warum gerade er?

¹² Julius Wellhausen, S. 69 = 389.

¹³ Ernst Lohmeyer, S. 177. Die Stelle aus dem 2. Makkabäerbuch lautet im Original: καὶ τότε ὁ κύριος ἀναδείξει ταῦτα, καὶ ὀφθήσεται ἡ δόξα τοῦ κυρίου καὶ ἡ νεφέλη, ὡς ἐπὶ Μωυσῆ ἐδηλοῦτο, ὡς καὶ ὁ Σαλωμων ἠξίωσεν ἵνα ὁ τόπος καθαγιασθῆ μεγάλως.

ken“, „gehorsam“. Also nicht nur: hört ihn, sondern: hört auf ihn, gehorcht ihm. Soll damit Jesus als neuer Mose angesprochen werden? Lohmeyer vertritt diese Auffassung: „Dieser Gottessohn ist also ein zweiter Mose, der sein Volk leitet, den es hört und dem es gehorcht.“¹⁴

Die Theophanie ist nur von kurzer Dauer und geht in **v. 8** ἐξάπινα **v. 8** [*exapina*] (plötzlich) zu Ende.

In **v. 9** folgt das markinische Schweigegebot, das wir von der Substanz her schon kennen, hier aber einen bemerkenswerten Zusatz aufweist. Es soll nämlich gelten bis zu dem Zeitpunkt, wo ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἀναστῆ (ho *huyios tou anthrōpou ek nekron anastē*). **v. 9**

In **v. 10** wird konstatiert, daß die Jünger (trotz der klaren Worte in 8,31) nichts verstehen: „Die Jünger verstehn nicht, daß Jesus von seinem Tode und seiner Auferstehung ganz beiläufig redet wie von einer bekannten Sache.“¹⁵ **v. 10**

* * *

Nach v. 9–10 ist in **v. 11–13** noch eine zweite kurze Szene an die Verklärungsgeschichte angehängt, der wir uns nun zum Schluß noch zuwenden.¹⁶ Die Jünger sprechen hier die folgende merkwürdige Frage aus: **v. 11–13**

ὅτι λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι Ἡλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον;
(*hoti legousin hoi grammateis hoti Ēlian dei elthein prōton?*)¹⁷

Im Rahmen einer innerchristlichen Debatte ist diese Frage nicht angemessen verstehbar. Sie ist dagegen sehr gut verständlich, wenn sie jüdischen Kreisen entstammt.

An der Fragestellung ὅτι (*hoti*)¹⁸ λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι Ἡλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον; (*legousin hoi grammateis hoti Ēlian dei elthein prōton?*) ist zweierlei bemerkenswert: Zum einen ist die These der Schriftgelehrten in Anlehnung an das Alte Testament (genauer: an Maleachi 3,23) formuliert; zum andern wird der Sinn der zugrundeliegenden Schriftstelle durch die Hinzufügung von δεῖ (*dei*) und πρῶτον (*prōton*) verändert.¹⁹

¹⁴ Ernst Lohmeyer, ebd.

¹⁵ Julius Wellhausen, S. 70 = 390. Er fügt hinzu: „Dagegen an dem Ausdruck Menschensohn nehmen sie auch hier keinen Anstoß.“

¹⁶ Das Folgende ist aus meinem oben auf Seite 140 in Anm. 6 zitierten Aufsatz aus der FS Schreckenberg übernommen (S. 342–343) mit nur geringfügigen Modifikationen.

¹⁷ Mk 9,11. Auf die Parallelfassung in Mt 17 nimmt Justin in dem in meinem Aufsatz behandeltem Kapitel des Dialogs Bezug.

¹⁸ Das ὅτι ist mit „warum“ zu übersetzen wie in Mk 9,28 und 2,16, vgl. C.F.D. Moule: An Idiom Book of New Testament Greek, Cambridge 1953 (²1963), S. 159.

¹⁹ Bei Aland ist die gesamte Aussage Ἡλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον kursiv gesetzt und dadurch als Zitat gekennzeichnet (Erwin Nestle/Kurt Aland [Hg.]: Novum Testamentum Graece, Stuttgart ^{26/9}1987,

Bei Maleachi erscheint Elia als der Vorläufer Jahwes, genauer als der Vorläufer der *ἡμέρα κυρίου* [*hēmera kyriou*] (hebr. *יְהוָה יוֹם* [*jôm JHWH*]). Dieser ursprüngliche Sinn der Aussage wird verändert, indem das *πρὶν ἔλθειν ἡμέραν κτλ.* (*prin elthein hēmeran ktl.*) weggelassen und stattdessen *πρῶτον* (*prōton*) eingefügt wird.

Bezugspunkt für *πρῶτον* (*prōton*) kann die *ἡμέρα κυρίου* (*hēmera kyriou*) nun nicht mehr sein. Abgesehen davon, daß dann *ἡμέρα κυρίου* (*hēmera kyriou*) sinnvollerweise hätte im Text stehen bleiben müssen, gilt es zu bedenken, daß die *ἡμέρα κυρίου* (*hēmera kyriou*) im Sinne des *יְהוָה יוֹם* (*jôm JHWH*) kein Streitpunkt war, der entweder innerchristlich oder im Rahmen des jüdisch-christlichen Gesprächs von Belang gewesen wäre. Strittig ist nicht die *ἡμέρα κυρίου* (*hēmera kyriou*) – sie wird, soweit ich sehe, nirgendwo diskutiert –, strittig ist die Messianität Jesu.

Nimmt man den Messias als Bezugspunkt, dann macht das *πρῶτον* (*prōton*) den Elia sozusagen aus einem Letzten zu einem Vorletzten. Aus dem Vorläufer des Tages des Herrn wird mittels dieses Wortes ein Vorläufer des Vorläufers, genauer: ein Vorläufer des Messias. Die polemische Absicht dieser Aussage erhellt aus dem *δεῖ* (*dei*). Erst *muß* Elia, der Vorläufer, kommen, dann kann der Messias erscheinen – das ist der Sinn der Behauptung, die die Jünger aus dem Munde der *γραμματεῖς* (*grammateis*) zitieren. Dies kann aber – wenn überhaupt – allenfalls eine *jüdische* Behauptung sein. Denn innerchristlich ist dies ein nicht erklärbares Ansinnen. Liest man die Behauptung der *γραμματεῖς* (*grammateis*) aber als jüdische Polemik gegen das christliche Bekenntnis: Jesus ist der Messias²⁰, dann ergibt sie einen guten Sinn. In diesem Zusammenhang bedeutet *Ἠλίαν δεῖ ἔλθειν πρῶτον*

S. 118; so auch in Kurt Aland [Hg.]: *Synopsis quattuor evangeliorum*, Stuttgart¹³ 1985, S. 239). In Maleachi 3,23LXX begegnet jedoch weder *δεῖ* noch *πρῶτον*, vielmehr heißt es dort: *καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμῖν Ἠλίαν τὸν Θεσβίτην πρὶν ἔλθειν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ*. Der Ausgabe von Ziegler zufolge gibt es auch keine *varia lectio*, die etwa statt des *πρὶν* ein *πρῶτον* läse (Joseph Ziegler [Hg.]: *Duodecim prophetae, Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum*, vol. XIII, Göttingen 1943, S. 339). Man sollte also besser von einer Anspielung und nicht von einem Zitat sprechen. (Übrigens hat weder *δεῖ* noch *πρῶτον* einen Anhalt am masoretischen Text.)

²⁰ „Die Schriftgelehrten . . . sind bei Mk Gegner in Fragen der *ἐξουσία* Jesu, und d.h. seiner christologischen Legitimation, und sie sind offenbar die gegenwärtigen Konfliktpartner der Gemeinde des Mk auf jüdischer Seite. Anknüpfend an die Erwähnung des Elia in 4f bringt Mk also an dieser Stelle die Widerlegung eines aktuellen Einwandes gegen die Christologie unter“, sagt Dieter Lührmann (Das Markusevangelium, HNT 3, Tübingen 1987, S. 157); ob die Szene „daher auf die markinische Redaktion zurückgehen“ wird, wie Lührmann (ebd.) meint, kann in diesem Zusammenhang unentschieden bleiben.

Zum Problem der *γραμματεῖς* im Markusevangelium vgl. auch *ders.*: Die Pharisäer und die Schriftgelehrten im Markusevangelium, ZNW 78 (1987), S. 169–185. Lührmann kommt zu dem Ergebnis, „daß für Mk die Schriftgelehrten aktuelle Konfliktpartner auf jüdischer Seite sind, nicht die Pharisäer“ (a. a. O., S. 185).

(*Ēlĭan dei elthein prōton*): Jesus kann nicht der Messias (gewesen) sein, denn Elia ist nicht gekommen, also ist auch der Messias nicht erschienen.²¹

Eine jüdisch-christliche Kontroverse über die Messiasfrage ist also für diesen Text das, was Neutestamentler gewöhnlich den *Sitz im Leben* nennen. Nicht ein Ereignis aus dem Leben Jesu, wie Wohlenberg²² und Zahn²³ meinen, sondern eine Diskussion der christlichen Gemeinde mit jüdischen Gesprächspartnern, die die Prophezeiung aus Maleachi bezüglich des kommenden Elia in ihre Messiasvorstellung eingebaut haben – möglicherweise aus aktuellem Anlaß und jedenfalls mit polemischem Zweck, ist der Hintergrund, auf dem die Perikope des Mk verstanden werden muß.²⁴

4. Eine Dämonenaustreibung (9,14–29)

14 Und als er zu den Jüngern kam, sah er, daß viel Volk um sie herum war, und daß Schriftgelehrte sich miteinander stritten. 15 Sobald aber all die Leute ihn sahen, staunten sie, liefen herzu und grüßten ihn. 16 Und er fragte sie: „Was habt ihr mit einander zu verhandeln?“ 17 Und einer aus dem Volk antwortete ihm: „Meister, ich habe meinen Sohn zu dir gebracht, der hat einen sprachlosen Geist; 18 und wenn er ihn packt, so zerrt er ihn, und er schäumt und knirscht mit den Zähnen und wird starr; und ich sagte deinen Jüngern, sie sollten ihn austreiben, aber sie konnten es nicht.“ 19 Und er antwortete und sprach zu ihm: „O ungläubiges Geschlecht, wie lange soll ich bei euch sein! Wie lange soll ich euch ertragen? Bringt ihn mir her!“ 20 Und sie brachten ihn zu ihm. Und da der Geist ihn sah, verrenkte er ihn,

²¹ Lührmann meint, der jüdische Einwand „bezieht sich weder darauf, daß Jesus als Menschensohn kommen wird, ohne daß ihm . . . Elia dabei voraus geht . . . , noch darauf, daß die Verwendung des *χριστός*-Titels für Jesus . . . unangebracht wäre, so lange Elia nicht gekommen ist. Vielmehr wird die Elia-Erwartung gegen die Erwartung des Menschensohns Jesus gestellt; *πρώτον* hat in der Wiedergabe der Meinung der Schriftgelehrten exklusiven Sinn: nicht der Menschensohn, sondern Elia kommt vor dem »Tag des Herrn« (Kommentar, S. 158). Diese Interpretation steht m.E. in Spannung zu der in Anm. 20 zitierten Aussage Lührmanns, derzufolge es hier um die christologische Legitimation Jesu geht. Denn nach dieser Interpretation müßte man das *πρώτον* eben doch auf die *ἡμέρα κυρίου* beziehen, was, wie oben im Text gezeigt, zu Schwierigkeiten führt. M.E. liegt es (auch im Sinne der in Anm. 20 zitierten Aussage Lührmanns) näher, die Messiasproblematik als Ausgangspunkt zu nehmen.

²² *Gustav Wohlenberg*: Das Evangelium des Markus, KNT 2, Leipzig 1910, S. 246f.

²³ *Theodor Zahn*: Das Evangelium des Matthäus, KNT 1, Leipzig 3 1910, S. 562.

²⁴ Die Analyse *Rudolf Bultmanns* (Die Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT 29, Göttingen 8 1970, S. 131f.), wonach das Stück Mk 9,11–13 ursprünglich „die Fortsetzung von V. 1“ gewesen sei, „von dem es Mk durch die dazwischen geschobene Verklärungsgeschichte V. 2–10 getrennt hat“ (a.a.O., S. 131), kann ich nicht nachvollziehen, da ich keinen plausiblen gedanklichen Zusammenhang zu v. 1 herzustellen vermag. Noch weniger leuchtet mir die Entstehung „aus den theologischen Debatten der Gemeinde“ (ebd.) ein. Bultmann setzt voraus, daß schon die Frage in v. 11 auf Johannes den Täufer zielt; wie ich oben gezeigt habe, ist diese Annahme keineswegs erforderlich.

und er fiel zu Boden und wälzte sich und schäumte. ²¹ Und er fragte den Vater: „Wie lange ist es, daß er das hat?“ ²² Er sagte: „Von Kind auf, und oft hat er ihn auch ins Feuer und ins Wasser geworfen, um ihn zu verderben; wenn du aber etwas vermagst, so hilf uns und erbarm dich unser!“ ²³ Und Jesus sprach: „»Wenn du vermagst« sagst du? Alles ist möglich dem, der da glaubt.“ ²⁴ Als bald schrie der Vater des Knaben: „Ich glaube, hilf meinem Unglauben!“ ²⁵ Da nun Jesus sah, daß das Volk herzu lief, bedrohte er den unreinen Geist und sagte: „Du sprachloser und tauber Geist, ich gebiete dir, fahr aus von ihm und zieh nie mehr in ihn ein!“ ²⁶ Und mit Geschrei und vielem Gezerr fuhr er aus, und er war wie tot, so daß die meisten dachten, er sei tot. ²⁷ Jesus aber faßte ihn bei der Hand und richtete ihn auf, und er stand auf. ²⁸ Und als er nach Hause kam, fragten ihn seine Jünger für sich: „Warum haben wir ihn nicht austreiben können?“ ²⁹ Und er sagte zu ihnen: „Diese Art fährt nur durch Gebet und Fasten aus.“

Wir haben es hier mit einer Dämonenaustreibung zu tun – eine Gattung von Wundererzählungen, die uns aus dem Markusevangelium wohlbekannt ist. Freilich weist diese Geschichte eine ganze Reihe von Besonderheiten auf. Die Analyse der Perikope ist überaus kompliziert, und ich will sie mir daher angesichts des weit vorangeschrittenen Semesters sparen. Die entscheidende Frage dabei ist, ob hier zwei Erzählungen aus der Tradition zusammengearbeitet sind, oder ob wir es mit einer einheitlichen Tradition zu tun haben.²⁵

Die *erste Besonderheit* unserer Geschichte besteht in der überladenen Exposition. Wir haben schon das eine oder andere Beispiel für dieses Phänomen kennengelernt, hier aber ist es besonders kraß: „Die Secession Jesu auf den Berg . . . soll vorausgesetzt werden. Nachdem der Meister sich weggeben, versuchen sich seine Jünger am Geisterbannen, aber vergeblich. Sie kommen an einander darüber, woran die Schuld des Miserfolges [sic]

²⁵ Zusammensetzung aus zwei Traditionen wird etwa von *Rudolf Bultmann*, GST 225f., angenommen. Ihm folgt *Dietrich-Alex Koch*, a.a.O., S. 114–126 (jedenfalls im Prinzip; nicht jedoch in den Einzelheiten).

Eine einheitliche Tradition nimmt *Ernst Lohmeyer* an (S. 184–191); anscheinend auch *Dibelius*, der das Stück unter die Novellen rechnet (*Martin Dibelius: Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen ⁶1971, S. 68), die für ihn „in sich geschlossene . . . Einzelgeschichten“ sind (ebd.).

Besonders kompliziert ist die Annahme *Schweizers*, Markus habe ein und dieselbe Geschichte „in zwei Formen gekannt“; er habe „zwei Versionen zusammengearbeitet, weil er beide brauchen konnte, um deutlich zu machen, was Glaube in der Nachfolge Jesu ist“ (*Eduard Schweizer*, S. 101). Skeptisch *Lührmann*: „daß zwei Erzählstränge nebeneinander herzulaufer scheinen, ermöglicht nicht eine Zerlegung in zwei erst von Mk zusammengefügte Geschichten“ (*Dieter Lührmann*, S. 160).

liege und wer die Schuld trage. So ist die Situation im Folgenden. Dazu paßt es nun gar nicht, daß hier *die Schriftgelehrten* mit ihnen zanken.²⁶

Man kann es drehen und wenden wie man will: **v. 14** paßt nicht zu dem vorigen (d.h. v. 1–13), weil dort Jesus eben nicht allein, sondern mit dreien der hier genannten μαθηταί (*mathētai*) unterwegs ist. Das nächste Problem besteht in dem ὄχλος πολὺς (*ochlos polys*), der Jesus in **v. 15** erkennt und begrüßt, also ohne Zweifel schon vor Ort ist. Dann aber darf es in v. 25 nicht heißen, daß der ὄχλος (*ochlos*) sich gerade erst versammelt, ist er doch schon seit v. 14 und 15 mit dabei. Zusätzlich zu den genannten Schwierigkeiten haben wir hier noch die γραμματεῖς (*grammateis*), die in dieser Szene (vgl. v. 28f.) völlig fehl am Platze sind. Denn es liegt ja keine Streitfrage vor, die zwischen den Jüngern und der Schriftgelehrten zu verhandeln wäre.²⁷

Das letzte Problem, das uns die Exposition aufgibt, ist der Zusammenhang zwischen **v. 16** und **v. 17**: Wurden in v. 16 die Jünger von Jesus gefragt, so antwortet der Vater des Kranken an ihrer Stelle.²⁸

Die Antwort des gar nicht gefragten Vaters des Kranken in **v. 17–18** führt uns zu einer *zweiten Besonderheit* unsrer Geschichte. Stilgemäß ist die Schilderung der Notlage, im Fall einer Heilung also der Krankheit. In unserer Geschichte wird diese jedoch zwei Mal geschildert, zunächst in v. 18, dann ein zweites Mal – und ausführlicher – in v. 21f. (Dies ist einer der Gründe dafür, daß Bultmann und andere annehmen, unsere Geschichte sei eine Kombination zweier verschiedener Traditionsstücke.) Die Krankheit wird an diesen beiden Stellen so genau beschrieben – und damit sind wir bei einer *dritten Besonderheit* unsrer Perikope, daß man sie auch heute noch diagnostizieren kann: Es handelt sich um Epilepsie. Diese wurde in der Antike häufig als Besessenheit gedeutet: „Entsprechend der Auffassung, daß der Epileptiker von Dämonen besessen ist, diese aber gefürchtet wurden, galt ein epileptischer Anfall als schlechtes Omen (morbus comitalis), der

²⁶ Julius Wellhausen, S. 72 = 392. Das Kursive im Original bei Wellhausen gesperrt gedruckt.

Was die überladenen Expositionen angeht, so kann man etwa an die Speisung der 5000 in Kapitel 6 denken, wo das Problem durch den Anschluß an die Aussendung der Zwölf entsteht (6,30–34).

²⁷ An den Haaren herbeigezogen ist Lührmanns Erklärung: „Die Schriftgelehrten waren in 11 genannt worden, freilich nicht selbst aufgetreten. Ihre Nennung assoziiert von Beginn an (vgl. 1,22) das Motiv des Streits um die ἐξουσία Jesu. Worüber sie mit den zurückgebliebenen Jüngern disputieren, ist nicht gesagt; aus dem folgenden ergibt sich aber, daß die den Jüngern verliehene ἐξουσία über die Dämonen (vgl. 3,15 6,7) zum Problem geworden ist. Mit der Legitimation Jesu ist also auch die Vollmacht der Jünger Diskussionsstoff gegenwärtiger Auseinandersetzungen mit jüdischen Autoritäten zur Zeit des Mk; für die Geschichte als solche spielen die Schriftgelehrten dann keine Rolle mehr“ (Dieter Lührmann, S. 160).

²⁸ Julius Wellhausen, S. 73 = 393: „Die Antwort auf die Frage Jesu wird statt von den Jüngern von dem Vater des kranken Knaben gegeben: der Grund, weshalb sie mit einander disputieren, ist, daß sie den Knaben nicht heilen konnten.“

Epileptiker aber selbst als unrein, mit einem Miasma behaftet (Corp. 6, Hipp. 362, 9L.). Durch Berührung des Kranken konnte der Dämon Macht über einen selbst bekommen. Daher suchte man sich durch Spucken den Dämon fernzuhalten (Theophr. char. 16; Plin. n.h. 28,35) u.[nd] vermied zur Verhütung der magischen Infektion jede Tischgemeinschaft mit dem Epileptiker (Apul. apol. 44,11).²⁹ In der Antike sind beide Vorstellungen bezeugt, die Einschätzung der Epilepsie als Besessenheit, aber auch ihre Beurteilung als »normale« Krankheit. Seit dem 5. Jahrhundert wird ἐπιληψία (*epilēpsia*) „als medizinischer Terminus ohne übernatürlichen Vorstellungsinhalt gebraucht ...“³⁰

Origenes geht bei der Erklärung unserer Stelle (nach ihrer matthäischen Version in Mt 17) von diesen beiden Möglichkeiten aus, wenn er feststellt: „Ärzte mögen immerhin eine natürliche Erklärung (der Krankheit) versuchen, da nach ihrer Überzeugung hier kein unreiner Geist im Spiel ist, sondern eine Krankheitserscheinung des Körpers vorliegt. In ihrer natürlichen Erklärungsweise mögen sie behaupten, das Feuchte bewege sich im Kopfe nach einer gewissen Sympathie mit dem Lichte des Mondes, das selbst eine feuchte Natur habe. Wir aber glauben dem Evangelium auch darin, daß diese Krankheit in den damit Behafteten offenkundig von einem unreinen, stummen und tauben Geiste gewirkt wird ...“³¹

5. Die zweite Leidensankündigung (9,30–32; 33–37)

³⁰ Und sie brachen auf von da und zogen durch Galiläa, und er wollte nicht, daß es jemand wissen sollte. ³¹ Er lehrte nämlich seine Jünger und sagte ihnen: „Der Menschensohn wird in der Menschen Hand übergeben und sie werden ihn töten und nach drei Tagen wird er auferstehn.“ ³² Sie verstanden aber das Wort nicht und scheuten sich, ihn zu fragen.

³³ Und sie kamen nach Kapernaum, und zu Hause fragte er sie: „Was besprachet ihr unterwegs?“ ³⁴ Sie aber schwiegen, denn sie hat-

²⁹ Erna Lesky/Jan Hendrik Waszink: Art. Epilepsie, RAC V (1962), Sp. 819–831; Zitat Sp. 829.

³⁰ Erna Lesky/Jan Hendrik Waszink: Art. Epilepsie, a.a.O., Sp. 820.

³¹ Origenes: Matthäuskommentar XIII 6 (3,220 Lomm.) in der Dölgerschen Übersetzung, zitiert nach Erna Lesky/Jan Hendrik Waszink: Epilepsie, a.a.O., Sp. 830f.

* * *

Die komplizierte Perikope ist Predigttext für den 17. Sonntag nach Trinitatis (Reihe III), vgl. Herwarth von Schade und Frieder Schulz [Hg.]: Perikopen. Gestalt und Wandel des gottesdienstlichen Bibelgebrauchs, reihe gottesdienst 11, Hamburg 1978, S. 98. Die von mir am 16. Oktober 2011 gehörte Predigt ging auf die Schwierigkeiten des Textes im einzelnen freilich gar nicht ein. Als Predigttext eher ungeeignet ...

ten unterwegs darüber geredet, wer der größte wäre. ³⁵ Und er setzte sich und rief die Zwölf und sagte zu ihnen: „Wer der erste sein will, werde der letzte von allen und der Diener von allen.“ ³⁶ Und er nahm ein Kind und stellte es vor sie hin, herzte es und sagte zu ihnen: ³⁷ „Wer ein solches Kind aufnimmt in meinem Namen, nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt nicht mich auf, sondern den, der mich gesandt hat.“

Die zweite Leidensankündigung in 9,31–32 unterscheidet sich von der ersten Leidensankündigung in 8,31 in folgender Hinsicht: Zusätzlich wird die Information παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων (*paradidotai eis cheiras anthrōpōn*) gegeben; umgekehrt fehlt das ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων (*apodokimasthēnai hypō tōn presbyterōn kai tōn archiereōn kai tōn grammateōn*). Auch die Rahmung ist verschieden: War im Anschluß an die erste Leidensankündigung in 8,32f. von der Reaktion des Petrus und Jesu Antwort darauf berichtet worden, so heißt es hier: οἱ δὲ (also alle Jünger) ἠγνόουν τὸ ῥῆμα, καὶ ἐφοβοῦντο αὐτὸν ἐπερωτῆσαι [*hoi de ēgnōoun to rēma, kai ephobounto auton eperōtēsai*] (v. 32). Die Frage, wie sich die einzelnen Leidensankündigungen zueinander verhalten, vertagen wir, bis wir bei der dritten und letzten angelangt sind.

Bemerkenswert ist schließlich noch der einleitende Vers 30, der von der heimlichen Rückkehr nach Galiläa berichtet. Die folgende Szene (v. 33ff.) ist dann ein letztes Mal in Kapernaum angesiedelt.³² Dies ist nur noch eine Durchgangsstation auf dem Weg nach Jerusalem, denn ab 10,1 befinden wir uns dann schon in τὰ ὄρια τῆς Ἰουδαίας καὶ πέραν Ἰορδάνου (*ta hōria tēs Ioudaias kai peran Iordanou*).

Wie im Falle der ersten Leidensankündigung werden auch hier im Anschluß an die zweite Leidensankündigung (v. 33–37) Konsequenzen für die Nachfolge gezogen.

6. Einzelsprüche (9,38–50)

³⁸ Sprach zu ihm Johannes: „Meister, wir sahen einen in deinem Namen Teufel austreiben, der uns nicht nachfolgte, und wir wehrten es ihm, weil er uns nicht nachfolgte.“ ³⁹ Jesus aber sagte: „Wehrt ihm nicht, denn keiner, der Wunder tut in meinen Namen, kann sobald von mir übel reden, ⁴⁰ denn wer nicht wider euch ist, der ist für euch. ⁴¹ Denn wer euch einen Becher Wasser zu trinken gibt in dem

³² Kapernaum wird insgesamt dreimal im Markusevangelium namentlich genannt und zwar zuerst in 1,21, sodann in 2,1 und schließlich hier in 9,33.

Namen, daß ihr Christus angehört, Amen ich sage euch, er wird nicht um seinen Lohn kommen.

42 Und wer einem von diesen Kleinen, die da gläubig sind, Anstoß gibt, dem wäre es besser, wenn ihm ein Mühlstein um den Hals gelegt und er ins Meer geworfen würde.

43 Und wenn dich deine Hand zu Fall bringen will, hau sie ab; es ist besser für dich, verstümmelt in das Leben einzugehn, als mit zwei Händen in die Geenna abgehn zu müssen, in das Feuer, das nicht erlischt. 45 Und wenn dich dein Fuß zu Fall bringen will, hau ihn ab; es ist besser für dich, hinkend in das Leben einzugehn, als mit zwei Füßen in die Geenna geworfen zu werden. 47 Und wenn dein Auge dich zu Fall bringen will, reiß es aus; es ist besser für dich, einäugig in das Reich Gottes einzugehn, als mit zwei Augen in die Geenna geworfen zu werden, 48 wo ihr Wurm kein Ende nimmt und das Feuer nicht verlischt.

49 Denn jeder wird mit Feuer gesalzen werden. 50 Das Salz ist ein gutes Ding, wenn aber das Salz salzlos wird, womit wollt ihr es salzen? Habt Salz in euch und haltet Frieden untereinander.

Der Zusammenhang des ersten Stückes vom fremden Exorzisten, 9,38–40, mit dem vorhergehenden ist ein sehr loser: „9,38–40 hängt mit Vers 37 nur lexikalisch zusammen, durch τὸ ὄνομα [*to onoma*]. Wer mit dem Namen Christi Dämonen beschwört und ihn damit anerkennt, den soll man nicht verketzern, wenn er sich auch nicht zu den Zwölfen hält.“³³ Bultmann analysiert die Perikope wie folgt: „Mir scheint: man darf die Pointe nicht in V. 40 erblicken, der – einerlei welche Lesart man wählt – eine sekundäre Zufügung sein könnte und vielleicht eine Variante des Logions Mt 12,30 Par. ist, sondern nur in V. 39. Das bedeutet aber wohl, daß das Apophthegma eine einheitliche Konzeption ist. Gemeindebildung wird es freilich sein, denn der Gebrauch des ὄνομα [*onoma*] Jesu zur Dämonenbannung dürfte erst in der Gemeinde aufgekommen sein. Außerdem ist in V. 38 »nicht von der Nachfolge Jesu, sondern vom Zusammenhalten mit den Aposteln die Rede« (Wellhausen).“³⁴

Vielleicht ist die Wellhausensche Distinktion eine Spur zu scharf; keinesfalls würde ich von Aposteln reden, da dies eine unmarkinische Redeweise

³³ Julius Wellhausen, S. 76 = 396. In v. 40 gibt es zwei konkurrierende LAA:

LA I: ὃς γὰρ οὐκ ἔστιν καθ' ἡμῶν, ὑπὲρ ἡμῶν ἔστιν und

LA II: ὃς γὰρ οὐκ ἔστιν καθ' ὑμῶν, ὑπὲρ ὑμῶν ἔστιν (syn. Einfluß);

auch alternierende Personalpronomina werden von einzelnen MSS geboten.

³⁴ Rudolf Bultmann, GST 23f.

ist, wie wir gesehen haben: Markus redet von Jüngern (μαθηταί [mathētai]) und den Zwölfen (δωδεκά [dōdeka]), aber nicht von Aposteln.³⁵ Johannes ist hier der vorwitzige Fragesteller, nicht Petrus (anders in 9,5). Wir kommen darauf bei der Auslegung von Kapitel 10 zu sprechen, wo Johannes zusammen mit seinem Bruder Jakobus gemeinsam als Fragesteller auftreten (10,35).

Ich übergehe den einzelnen Spruch in v. 41 und komme sogleich zum zweiten zusammenhängenden Stück. Dieses zweite Stück reicht von v. 42 bis v. 48 und ist durch das Wort σκανδαλίζω (*skandalizō*) zusammengehalten, das nicht weniger als vier Mal vorkommt (v. 42.43.45.47), immer in einem „wenn“-Satz. Die geläufige Übersetzung mit „ärgern“ ist zu schwach. Man wird in v. 42 übersetzen mit „Anstoß geben“, in den übrigen Fällen mit „zu Fall bringen wollen“ (so Wellhausen). Dann lautet v. 42: „Und wer einem von diesen Kleinen, die da gläubig sind, Anstoß gibt, dem wäre es besser, wenn ihm ein Mühlstein um den Hals gelegt und er ins Meer geworfen würde.“³⁶ Der Vers weist einen gewissen Zusammenhang mit v. 37 auf. Das πιστεύοντες (*pisteuontes*) „ist wie in der Apostelgeschichte absolut gebraucht für das, was später *Christen* genannt wird; σκανδαλίζειν [*skandalizein*] bedeutet hier: zum Abfall vom Christentum verführen. Wer den Spruch für authentisch hält, wird übersetzen müssen *in den See*, da Jesus sich in Kapernaum aufhält.“³⁷

v. 42–48

Die folgenden drei Sprüche sind parallel gebaut. Der Vordersatz lautet jeweils: „Wenn dich . . . zu Fall bringen will“. Daraufhin folgt die vorgeschlagene Remedur, meistens: „hau sie ab“ bzw. „hau ihn ab“, einmal auch: „reiß es aus“. Und schließlich folgt die Begründung für die Remedur, im ersten Fall: „Es ist besser für dich, verstümmelt in das Leben einzugehen, als mit zwei Händen in die Geenna hinabzugehen, in das unauslöschliche Feuer.“ In der Begründung stehen sich jeweils »das Leben« (ἡ ζωή [*hē zōē*]) bzw. die βασιλεία τοῦ θεοῦ (*basileia tou theou*) auf der einen Seite und die Geenna auf der anderen Seite gegenüber.

Wir wenden uns als erstes der Erklärung des Begriffs Geenna zu. „γέεννα [*geenna*] . . . ist Gräzisierung von aram גֵּיְהִנּוֹם [*gehinnōm*] . . ., das seinerseits aus hebr גֵּיְהִנּוֹם [*gehinnōm*] (Jos 15,8; 18,16) entstanden ist, einer Abkürzung von ursprünglichem גֵּי בְּנֵי הַנּוֹם [*ge bən hinnōm*] (Jos 15,8) bzw. גֵּי בְּנֵי הַנּוֹם [*ge*

³⁵ Zum Begriff ἀπόστολος im Markusevangelium vgl. die Ergebnisse oben zu 3,14 – hier ist das Wort nicht Bestandteil des ursprünglichen Textes (vgl. dazu oben S. 39f.) und zu 6,30 – hier wird das Wort nicht im terminologischen Sinn verwendet, sondern einfach im Sinn von »Abgesandter« (vgl. Seite 92, Anm. 20).

³⁶ So die Wellhausensche Übersetzung, S. 75 = 395.

³⁷ Julius Wellhausen, S. 76 = 396. Das Kursive ist bei Wellhausen jeweils gesperrt gedruckt.

bnê hinnōm] (2 Kö 23,10 Ketib). Diesen Namen führte von jeher das Wādi er-rabābi im Süden Jerusalems, das in späterer Zeit verrufen war, weil in ihm nach 2 Kö 16,3; 21,6 zur Zeit der Könige Ahas und Manasse Molochopfer dargebracht worden waren. Die über dieses verrufene Tal ausgesprochenen Gerichtsdrohungen Jer 7,32; 19,6 vgl Js 31,9; 66,24 sind der Anlaß gewesen, daß das Hinnomtal der Apokalyptik seit dem 2. vorchr Jahrhundert als Stätte der sich nach dem Endgericht öffnenden Feuerhölle galt (ältester Beleg äth Hen 90,26f; 27,1ff; 54,1ff; 56,3f). Bald wurde der Name *gēhinnōm* auf die endzeitliche Feuerhölle selbst übertragen Das ist die Stufe der Entwicklung, die das NT widerspiegelt.³⁸

„Grundlegend für das Verständnis der nt.lichen γέεννα [*geenna*]-Aussagen . . . ist die Feststellung, daß das NT scharf scheidet zwischen ἄδης [*hadēs*] und γέεννα [*geenna*]. Der Unterschied ist *a.* der, daß der Hades die Gottlosen nur für die Zwischenzeit zwischen Tod und Auferstehung aufnimmt, während die Geenna ihr Strafort nach dem Endgericht ist: im Hades erleiden die Gottlosen also nur ein vorläufiges Gericht, in der Geenna dagegen die ewige Pein (Mk 9,43 par; 9,48). Sodann aber *b.* befinden sich die Seelen der Gottlosen im Hades in leibgelöstem Zustand, während in der Geenna nach der Auferstehung Seele und Leib vom ewigen Feuer vernichtet werden (Mk 9,43 par. 45.47 par. 48; Mt 10,28 par).“³⁹

Wellhausen betont den Unterschied zwischen v. 42 einerseits und v. 43–47 andererseits: Dieser Abschnitt „geht aus einem andern Ton und läßt keine Spuren von späteren Verhältnissen erkennen.“⁴⁰ Wenn irgendwo, so haben wir hier die *ipsissima vox* Jesu vor uns. An der Authentizität dieser Logien kann kein Zweifel sein. Wir haben hier ein „Geröll isolierter und paradoxer Aussprüche Jesu“ vor uns, „die sich ausnehmen wie unverdaute Brocken . . .“⁴¹ Dem ist nichts hinzuzufügen.

³⁸ *Joachim Jeremias*: Art. γέεννα, ThWNT I (1933), S. 655–656, Zitat S. 655, Z. 16–27. Interessant ist auch die Feststellung, daß γέεννα in LXX, bei Philon und bei Josephus nicht vorkommt (a. a. O., S. 655, Z. 30–33). Im Neuen Testament begegnet das Wort außerhalb der synoptischen Evangelien nur in Jak 3,6.

³⁹ *Joachim Jeremias*, a. a. O., S. 655, Z. 34–43. Jeremias verweist in diesem Zusammenhang auf seinen Artikel ἄδης (ThWNT I [1933], S. 146–150), den man zur Beurteilung des Sachverhalts unbedingt mit in Betracht ziehen muß. Jeremias bezieht sich dort auf die Geschichte vom reichen Mann und vom armen Lazarus (Luk 16), wo in v. 23 das Wort ἄδης in der Tat begegnet: Während Lazarus nach seinem Tode im κόλπος Ἀβραάμ weilt, kommt der verstorbene Reiche in den ἄδης. Jeremias hält die Geschichte für jesuanisch. Mag man das auch noch für diskutabel halten, so ist doch seine Interpretation von Luk 16 mehr als problematisch (a. a. O., S. 147): Von *Seelen* ist nirgends die Rede; daß hier ein zwischenzeitlicher Aufenthaltsort des Lazarus bzw. des Reichen gemeint sei, sagte der Text nicht. Also: Vorsicht!

⁴⁰ *Julius Wellhausen*, S. 76 = 396.

⁴¹ *Julius Wellhausen*, S. 77 = 397.