

# Heilungsvollzüge und ihre Beschreibung in frühjüdischer Literatur und im Markusevangelium

MARTIN MEISER

Das Thema des vorliegenden Beitrags hat einen Oberflächenaspekt, in dem einzelne Motive im Markusevangelium wie das Ergreifen der Hand oder die Benutzung von Speichel auf frühjüdische Parallelen<sup>1</sup> hin befragt werden und umgekehrt eruiert wird, was an Einzelmotiven frühjüdischer Literatur wie etwa die Verwendung von Fischgalle im Markusevangelium fehlt. Das Thema hat aber auch eine Tiefendimension: Auch die Frage der Legitimität medizinischen Wissens insgesamt und die Frage nach dem Verhältnis menschlicher Heilkunst zu dem Wirken Gottes müssen erörtert werden, weil nur in diesem Gesamtrahmen der religionsgeschichtliche Vergleich sinnvoll durchzuführen ist.

Von Bedeutung ist dies nicht zuletzt im Hinblick auf die neuerdings wieder offene Frage der religionsgeschichtlichen Herkunft des Markus.<sup>2</sup> Wenn man Markus nicht als Heidenchristen,<sup>3</sup> sondern als Judenchristen

---

<sup>1</sup> Die weitgehende Beschränkung dieser Studie auf die frühjüdischen Parallelen entspricht dem Gesamtanliegen des Projektes „Corpus Juadeo-Hellenisticum Novi Testamenti“, antik-jüdische, literarische wie nichtliterarische Quellen für das Verständnis neutestamentlicher Texte fruchtbar zu machen. Für Parallelen vor allem aus Qumran sowie aus rabbinischer Literatur vgl. neuerdings B. CHILTON u.a., *A Comparative Handbook to the Gospel of Mark. Comparisons with Pseudepigrapha, the Qumran Scrolls (sic!), and Rabbinic Literature, The New Testament Gospels in their Judaic Contexts*, Leiden/Boston 2010.

<sup>2</sup> Nicht wenige Autoren verzichten auf eine Festlegung, so z.B. M. D. HOOKER, *The Gospel According to Saint Mark*, Black's New Testament Commentary, London 1991, 7f; R. T. FRANCE, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids/Cambridge (UK) 2002, 41; R. FELDMEIER, *Die synoptischen Evangelien*, in: K.-W. Niebuhr (Hg.), *Grundinformation Neues Testament. Eine bibelkundlich-theologische Einführung*, Göttingen 2003, 75–142, hier 106; L. HARTMAN, *Mark for the Nations, A Text- and Reader-Oriented Commentary*, Eugene 2010, 680.

<sup>3</sup> So M. E. BORING, *Mark. A Commentary*, New Testament Library, Louisville/London 2006, 18; U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2007, 242; M. EBNER, *Das Markusevangelium*, in: DERS. / S. SCHREIBER, *Einleitung in das Neue Testament*, Kohlhammer Studienbücher Theologie 6, Stuttgart 2008, 170. Zur Kritik an der

auffasst,<sup>4</sup> so vertritt er ein Judenchristentum, das in diesen Fragen durchaus Assimilationstendenzen zeigt; wenn man Markus wie z.B. Ingo Broer und Hans-Ulrich Weidemann zu den sog. Gottesfürchtigen rechnet, sind die hellenistischen Motive völlig unproblematisch.<sup>5</sup>

Generell fällt bei der Betrachtung der Literatur des antiken Judentums auf, dass in nachbiblischen Texten die Angaben über die äußerlichen Heilmittel und Heilmethoden eher gekürzt werden zugunsten des Verweises auf das Gebet und auf das göttliche Wort. Von solchen Tendenzen zeigen sich Texte wie Mk 7,31–37 und Mk 8,22–26 unberührt. Dass die Legitimität medizinischer Kunst sich danach bemisst, ob sie als Magie empfunden wird, die den Heilungssuchenden faktisch von dem Gott Israels wegführt, ist ein häufiger diskutiertes Thema im frühen Judentum (dazu s.u.).<sup>6</sup> Im Markusevangelium hat es seine Parallele jedoch nur in der Perikope vom fremden Exorzisten Mk 9,38–40, in der Jesus das Bedenken seines Jüngers, der fremde Exorzist folge ihnen nicht nach, faktisch nicht gelten lässt.

## 1. Das Thema in der neueren Forschung

Die Frage nach dem religionsgeschichtlichen Hintergrund synoptischer Wundergeschichten<sup>7</sup> beginnt mit David Friedrich Strauß, der diese als alt-

---

heidenchristlichen Hypothese vgl. auch A. YARBRO COLLINS, *Mark, Hermeneia*, Minneapolis 2007, 6.

<sup>4</sup> U.a. R. PESCH, *Das Markusevangelium*, HThK II/1, Freiburg u.a. 1976, 12; J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*, EKK II/1, Zürich u.a. <sup>2</sup>1986, 33, Anm. 47; R. P. BOOTH, *Jesus and the Laws of Purity. Tradition History and Legal History in Mark 7*, JSNT.S 13, Cambridge 1986, 220; R. A. GUELICH, *Mark 2–8:36*, WBC 34 A, Dallas 1989, xxviii; R. H. GUNDRY, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids 1993, 1039; D. R. A. HARE, *Mark, Westminster Bible Companion*, Louisville 1996, 4; R. A. CULPEPPER, *Mark, Smyth & Helys Bible Commentary*, Macon 2007, 31; P. DSCHULNIGG, *Das Markusevangelium, Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2*, Stuttgart 2007, 54; R. H. STEIN, *Mark, Baker Exegetical Commentary on the New Testament*, Grand Rapids 2008, 8f.

<sup>5</sup> I. BROER in Verbindung mit H.-U. WEIDEMANN, *Einleitung in das Neue Testament*, Würzburg <sup>3</sup>2010, 95.

<sup>6</sup> Vgl. dazu vom orthodox-jüdischen Standpunkt aus E. URBACH, *The Sages – Their Concepts and Beliefs*. Translated from the Hebrew by Israel Abrahams, Publications of the Perry Foundation in the Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 1975, 97–123.

<sup>7</sup> Zur Forschungsgeschichte vgl. W. KAHL, *New Testament Miracle Stories in Their Religious-Historical Setting. A Religionsgeschichtliche Comparison from a Structural Perspective*, FRLANT 163, Göttingen 1994, 13–36; B. KOLLMANN, *Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum*, FRLANT 170, Göttingen 1996, 18–60.

testamentlich beeinflusste Bildungen des christlichen Mythos erklärte.<sup>8</sup> Das von Richard Reitzenstein und Otto Weinreich gebotene Vergleichsmaterial<sup>9</sup> führte Rudolf Bultmann zu der These, die meisten neutestamentlichen Wundererzählungen seien auf hellenistischem Boden erwachsen. Ein alttestamentliches Vorbild ließ Bultmann für die Speisungs- und Sturmstillungsgeschichten gelten; auf jüdischen Boden verweisen ferner Mk 3,1–5; 7,24–30; Mt 8,5–13 sowie Mk 1,40–45.<sup>10</sup> Martin Dibelius bescheinigte den Verfassern der von ihm so bezeichneten „Novellen“ (z.B. Mk 5,1–20.21–43) profane Erzähllust mit dem Motiv der Anpassung an die nichtchristliche Umwelt.<sup>11</sup>

Auch innerhalb der speziell judaistischen Forschung der Zeit kurz vor Bultmanns „Geschichte der synoptischen Tradition“ war das Profil der synoptischen Wundererzählungen religionsgeschichtlich umstritten. Hatte Paul Fiebig die synoptischen Wundergeschichten aus der rabbinischen Tradition hergeleitet, so hat Adolf Schlatter mit Verweis auf das Fehlen des Gebetsmotivs diese Herleitung bestritten.<sup>12</sup>

Einflussreich war für eine gewisse Zeit das θεῖος-άνθρωπ-Konzept von Ludwig Bieler,<sup>13</sup> in dem θεῖος άνθρωπ für einen göttlich begabten Menschen stand, dessen Gottesnähe sich nicht nur durch Wunder, sondern auch durch die Qualität seiner Rede bemerkbar macht,<sup>14</sup> unter diesen Begriff hatte Ludwig Bieler Gestalten wie Elia und Apollonios von Tyana phänomenologisch zu erfassen gesucht. Das Konzept war einflussreich bis in die Markuskforschung hinein,<sup>15</sup> wurde aber doch einer generellen Kritik unterzo-

<sup>8</sup> D. F. STRAUSS, Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, Bd. 2, Tübingen 1836, 1–251.

<sup>9</sup> R. REITZENSTEIN, Hellenistische Wundererzählungen, Leipzig 1906; O. WEINREICH, Antike Heilungswunder, RVV 8/1, Gießen 1909 = Berlin 1969.

<sup>10</sup> R. BULTMANN, Geschichte der synoptischen Tradition, FRLANT 29, 10. Aufl. hg. v. G. Theißen, Göttingen 1995, 254f; ebenso KAHL, New Testament Miracle Stories (s. Anm. 7), 223.

<sup>11</sup> M. DIBELIUS, Die Formgeschichte des Evangeliums, 2. Aufl. Tübingen 1933; 6. Aufl. hg. v. G. Iber, 1971, 66.

<sup>12</sup> A. SCHLATTER, Theologie des Neuen Testaments, Bd. I, Calw/Stuttgart 1909, 277f; DERS., Das Wunder in der Synagoge, BFChTh 16,5, Gütersloh 1912.

<sup>13</sup> L. BIELER, θεῖος άνθρωπ. Das Bild des „Göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum, Bd. I+II, Wien 1935/36 = Darmstadt 1967.

<sup>14</sup> Vgl. die Definition bei BIELER, θεῖος άνθρωπ. Bd. I, 20: Der θεῖος άνθρωπ „ist ein Mensch mit Menschenmaß überragenden Eigenschaften und Fähigkeiten, Liebling der Götter und eine Art Mittler zwischen der Gottheit und den Menschen, zugleich ihr Ratgeber und κατορθωτής, zu dem sie von fernher gezogen kommen.“

<sup>15</sup> D. GEORGI, Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief, 1964, vermutete, dass Paulus Gegner bekämpfe, die sich die Tradition des θεῖος άνθρωπ zu eigen gemacht hätten, wie sie in synoptischen Wundergeschichten zu Wort komme. T. J. WEEDEN, Die Häresie, die Markus zur Abfassung seines Evangeliums veranlaßt hat, in: R. Pesch (Hg.), Das Markus-Evangelium, WdF 411, Darmstadt 1979, 238–258, hier 238, und L. SCHENKE, Die Wundererzählungen des Markusevangeliums, SBB 5, Stuttgart 1974, 396–416 zufol-

gen.<sup>16</sup> Für unsere Fragestellung ist bemerkenswert, dass Barry Blackburn in Kritik an Bielers Bild die Kontroverse zwischen Fiebig und Schlatter wieder aufgreift. Das Gebetsmotiv fehle, so Blackburn, auch in einigen alttestamentlichen wie frühjüdischen Texten. Für das Alte Testament verweist Blackburn auf Ex 17,8–13 (vgl. noch Num 21,17f) sowie auf einige Elisa-Geschichten (2Kön 2,6–8; 4,1–7.38–41; 5,1–14.19–27; 6,1–7). Für die vorrabbinische Zeit kann er aber nur LAB 60 (David vertreibt den bösen Geist Sauls durch einen Hymnus, aber ohne Gebet zu Gott) und die Beschreibung des Theudas durch Josephus in Ant XX 97 anführen.<sup>17</sup> Beide Belege tragen aber m.E. nicht die These, dass das Fehlen des Gebetsmotivs in jüdischen Texten als unauffällig anzusehen wäre: LAB 60 folgt nämlich der biblischen Vorlage, die ebenfalls kein Gebet erwähnt, und Josephus wird gewiss kein Interesse daran gehabt haben, Theudas als im Einklang mit genuin jüdischer Tradition stehend zu schildern.

Larry P. Hogan beschreibt nicht nur die Heilungswunder im engeren Sinne, sondern auch gesundheitsschädigende Strafwunder, außerdem führt er auch die durchaus divergierende Sicht auf die Medizin als menschliche Möglichkeit in frühjüdischer Literatur vor Augen.<sup>18</sup> Louise Wells bietet Erhebungen zu den Verben *θεραπεύω* und *ἰάομαι* von Homer an, berücksichtigt aber auch die Septuaginta und die frühjüdische Literatur.<sup>19</sup> Gerbern Oegema zufolge lässt sich die markinische Darstellung des exorzistischen Wirkens Jesu kaum als in griechisch-römischer Tradition verwurzelt verstehen. Diese Erzählungen stehen vielmehr vermutlich am Beginn einer neuen religiösen Tradition, einer original jüdisch-christlichen

---

ge, bekämpft Markus diese *θεῖος-άνθρωπος*-Tradition mit Hilfe seiner Kreuzestheologie; G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh 1974, 220, gab zu bedenken, dass sich die Massivität der Wunderstoffe im Markusevangelium – ca. 49 % im Markusevangelium sind Wundertexte – eher mit der Intention der Integration als mit der Bekämpfung erklären ließen. Zur Kritik an Weeden und Schenke verweist KOLLMANN, *Jesus und die Christen als Wundertäter* (s. Anm. 7), 289 Anm. 3 auf die redaktionellen Wundersummarien; das Markusevangelium ist hinsichtlich der Wundertradition tatsächlich, so KOLLMANN, a.a.O. 287, durch die *θεῖος-άνθρωπος*-Tradition geprägt.

<sup>16</sup> Vgl. u.a. O. BETZ, *The Concept of the So-Called 'Divine Man' in Mark's Christology*, in: D. E. Aune (Hg.), *Studies in New Testament and Early Christian Literature*, FS A. F. Wikgren, NT.S 33, Leiden 1972, 229–240, hier 233: Das Bild sei zu vage und ungenau.

<sup>17</sup> B. BLACKBURN, *Theios Aner and the Markan Miracle Traditions. A Critique of the Theios Aner Concept as an Interpretative Background of the Miracle Traditions Used by Mark*, WUNT II/40, Tübingen 1991, 128f.

<sup>18</sup> L. P. HOGAN, *Healing in the Second Temple Period*, NTOA 21, Fribourg/Göttingen 1992.

<sup>19</sup> L. WELLS, *The Greek Language of Healing from Homer to New Testament Times*, BZNW 83, Berlin/New York 1998.

Tradition, und mögen ihre Inspiration in der Tat in den Worten und Taten des historischen Jesus selbst gehabt haben.<sup>20</sup> Erkki Koskeniemi geht der Frage nach, wie alttestamentliche Wundertäter in der Literatur des antiken Judentums verstanden wurden. Als theologische Haupttendenzen der antiken jüdischen Literatur im Vergleich zur Vorlage benennt er die Zurückdrängung als problematisch empfundener Züge wie anthropomorpher Tendenzen im Gottesbild sowie die Zurückdrängung negativer Züge bei den positiven Größen der Geschichte Israels. Die Rolle Gottes und des Menschen würden in den Nacherzählungen in unterschiedlicher Richtung neu gewichtet; eine einheitliche Tendenz lasse sich dabei nicht erkennen. Hingegen kann sich die These einer rationalistischen Reduktion des Wunders im antiken Judentum nicht auf eine breite Textbasis stützen,<sup>21</sup> wie Koskeniemi gerade im Fall des Josephus gegen Gerhard Delling und Louis Feldman betont.<sup>22</sup> Reinhard von Bendemann, der in seinen materialreichen Arbeiten zum Thema Krankheit und Heilung die hellenistischen Parallelen herausarbeitet, vermerkt gleichwohl die Prägung des Markusevangeliums durch frühjüdische Tradition, nämlich in der ästhetisch-externen Krankheitswahrnehmung, in welcher Rückschlüsse auf das körperliche Innere des Menschen nahezu völlig fehlen.<sup>23</sup>

Der Blick in die Forschungsgeschichte zeigt, dass der religionsgeschichtliche Vergleich nur unter Beachtung der verschiedenen Ebenen sinnvoll ist. Zu unterscheiden sind die materiale Ebene des Vergleichs der Einzelmotive und die konzeptionelle Ebene der Einbettung dieser Einzelmotive in einen Gesamtrahmen, der in ein religions- und theologiegeschichtlich stimmiges Bild des frühen Christentums insgesamt eingezeichnet werden muss. Diese Unterscheidung bestimmt auch die folgenden Ausführungen.

---

<sup>20</sup> G. S. OEGEMA, Jesus' Casting out of Demons in the Gospel of Mark against its Greco-Roman Background, in: A. Lange (Hg.), *Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt. Demons. The demonology of Israelite-Jewish and early Christian literature in context of their environment*, Tübingen 2003, 505–518, 516.

<sup>21</sup> E. KOSKENIEMI, *The Old Testament Miracle-Workers in Early Judaism*, WUNT II/206, Tübingen 2005, 293–298.

<sup>22</sup> A.a.O. 228f.

<sup>23</sup> R. VON BENDEMANN, Christus der Arzt. Krankheitskonzepte in den Therapieerzählungen des Markusevangeliums, *BZ NF* 54 (2010), 36–53; 162–178, hier 42f.

## 2. Heilungsvollzüge

Generelle Analogien zwischen dem Markusevangelium und dem biblischen sowie frühjüdischen Befund bestehen darin, dass die chronischen Leiden gegenüber den akuten Krankheiten dominieren<sup>24</sup> und dass Jesus faktisch nie in dem Sinne wie Asklepios auftritt, dass er Anweisungen gibt, aber nicht selbst heilt. In frühjüdischer Literatur ist Letzteres auch nur im Tobitbuch der Fall (Tob 6,5–9) und dient vor allem dem literarischen Zweck, die Identität des zunächst unbekanntem Begleiters für den jungen Reisenden möglichst lang geheim zu halten.<sup>25</sup> Heilungsvollzüge werden von Jesus im Markusevangelium wie in der übrigen synoptischen Tradition nur an Menschen, nicht z.B. an Quellen (2Kön 2,19–22), berichtet. Ob das Fehlen solcher Motive wie in 2Kön 2,19–22 theologisches Programm ist oder ob sich hier schlichtweg keine Tradition aus dem – zeitlich ja nicht unbefristeten – Wirken Jesu erhalten hat, muss offen bleiben, ähnlich wie dies für die in rabbinischer Literatur berichteten Regenwunder gilt.

Ansonsten hat im Einzelnen längst nicht alles Parallelen in frühjüdischen Quellen, wie z.B. die therapeutische Benutzung von Speichel.<sup>26</sup> Umgekehrt haben manche in frühjüdischer Literatur erzählte Vorgänge keine Entsprechung in erzählenden Texten im Markusevangelium, z.B. die Heilung von Schlangenbiss.<sup>27</sup>

An Gesten, die mit der Heilung in Verbindung stehen, werden im Markusevangelium die Verwendung der Hand (Mk 1,31.41; 5,41; 8,25) und der Finger (Mk 7,33) sowie der Gebrauch von Speichel (Mk 7,33; 8,23) genannt, ferner das Aufseufzen als Gestus pneumatischer Erregung (Mk 7,34<sup>28</sup>) und, nur von den Jüngern erzählt, das Salben mit Öl (Mk 6,13).

---

<sup>24</sup> A.a.O. 44.

<sup>25</sup> HOGAN, Healing (s. Anm. 18), 37.

<sup>26</sup> HARTMAN, Mark for the Nations (s. Anm. 2), 279, zitiert tSanh 12,9: Wer über einer Wunde flüsternd Ex 15,26 zitiert und sie mit Speichel netzt, hat keinen Anteil an der kommenden Welt. Dasselbe findet sich schon in mSanh 10,1 in der Passage „Ganz Israel hat Anteil an der kommenden Welt ...“ Im jüdischen Bereich wird Speichel erst in rabbinischer Literatur als Heilmittel erwähnt, vgl. yShab 14,4; bShab 108b; yShab 14d; DevR 5,15. Parallelen aus der griechisch-römischen Umwelt sind genannt bei WELLS, Greek Language of Healing (s. Anm. 19), 128 Anm. 214; COLLINS, Mark (s. Anm. 3), 370f. Speichel gilt selbst bei Galenus gelegentlich als medizinisch wirksam; Plinius, naturalis historia XXVIII 5,25; 7,35–39 zeigt jedoch, dass die Wertschätzung des Speichels weniger in antiker Schulmedizin als vielmehr in antiker Volksmedizin zu finden ist.

<sup>27</sup> Als allgemeine Voraussage vgl. lediglich aus dem unechten Markusschluss Mk 16,18: Die Glaubenden werden Schlangen mit den Händen hochheben, ohne dass sie Schaden nehmen. Zur Macht von Menschen über Schlangen vgl. noch Lk 10,19; Apg 28,3–6.

<sup>28</sup> THEISSEN, Urchristliche Wundergeschichten (s. Anm. 15), 67. Parallelen aus den Zauberpapyri bieten COLLINS, Mark (s. Anm. 3), 371; HARTMAN, Mark for the Nations

Auffällig für das Markusevangelium ist, dass sich diese Gesten nur bei Therapien finden, während umgekehrt bei den Exorzismen jede rituelle Handlung in einer beispielsweise von Josephus geschilderten Art (Ant VIII 45–49) fehlt. Es wird sich zeigen, dass nur für den Gebrauch der Hand im eingeschränkten Sinne Parallelen vorhanden sind, wohingegen die Benutzung von Speichel sowie das Aufseufzen im Geist keine Parallele in früh-jüdischer Literatur hat, wie denn auch bei Matthäus und Lukas eine etwas größere Zurückhaltung hinsichtlich der an Magie grenzenden Heilmethoden besteht.<sup>29</sup> Dort findet sich hingegen, anders als im Markusevangelium, die Verwendung von Feigen, Sand und Fischgalle.

### 2.1. Die Verwendung der Hand

Die Verwendung der Hand kann im Markusevangelium in dreierlei Weise beschrieben werden: Der Therapeut kann die Hand ausstrecken und den Kranken berühren (Mk 1,41), er kann die Hand auflegen (Mk 8,23.25), und er kann mit ihr die Patientin bzw. den Patienten ergreifen (Mk 1,31; 5,41).<sup>30</sup>

Das Ausstrecken der Hand und das Ergreifen mit der Hand sind in früh-jüdischer Literatur m.W. nicht belegt. Handauflegung wird als erwarteter Heilungsvollzug in 1QGen 20,22<sup>31</sup> benannt. In 2Kön 4,34<sup>32</sup> erfolgt die

---

(s. Anm. 2), 279. – Alternativ kann das Aufseufzen im Sinne von Tob 3,1 als ein zum Gebet hin führender Gestus verstanden werden (CULPEPPER, Mark, [s. Anm. 4], 245; STEIN, Mark [s. Anm. 4], 360).

<sup>29</sup> Das Ergreifen bei der Hand in Mk 5,41 ist auch in Mt 9,25 und Lk 8,54 erhalten geblieben, desgleichen das Motiv des Berührens mit der Hand Mt 8,15 (vgl. Mk 1,31), während die Verwendung von Speichel in Mk 7,33; 8,23 entfallen ist (sie begegnet im Bereich der Evangelientradition nur noch in Joh 9,6). Mk 8,22–26 hat bei Matthäus und Lukas keine Parallele, Mk 7,31–37 ist bei Matthäus in ein Summarium umgewandelt, wobei über die Heilmethoden im Einzelnen nichts gesagt wird. Im lukanischen Doppelwerk ist die Verwendung der Hand im Heilgestus auch in Apg 3,6; 9,17; 28,8 vorausgesetzt. Magische Vorstellungen sind gelegentlich noch wirksam, so etwa in Apg 5,15 (Schatten des Petrus, von dem man sich Heilung erhofft) sowie in den von 1Kön 17,17–24; 2Kön 4,8–37 her geprägten Texten Apg 9,36–43; 20,7–11 (zu dieser Prägung vgl. R. PESCH, Apostelgeschichte [Apg 1–12], EKK V/1, Zürich u.a. 1986, 322; DERS., Apostelgeschichte [Apg 13–28], EKK V/2, Zürich u.a. 1986, 192, der allerdings darauf hinweist, dass es keine Stichwortverbindungen zu den alttestamentlichen Texten gibt).

<sup>30</sup> Dass die Initiative zur Berührung des Wundertäters von den Hilfsbedürftigen selbst ausgeht, begegnet mehrfach im Markusevangelium (Mk 5,27; 6,56). Mit 4Kgt 13,20f ist nur das Verbum *ἄπτεσθαι* gemeinsam, aber nicht die im Markusevangelium vorliegende Intentionalität. Anders als in Mk 5,27 verläuft die Kontaktaufnahme seitens der Hilfsbedürftigen in alttestamentlichen Texten stets verbal (2Kön 2,19; 4,1.22). In bTaan 23b ist die Berührung des Gewandes zugleich mit der verbalen Anrede erwähnt.

<sup>31</sup> K. BEYER, Die aramäischen Texte vom Toten Meer, Bd. 1, Göttingen 1984, 176. – Parallelen zum allgemeinen Gestus der Berührung mit der Hand aus der griechisch-

Handauflegung nicht unbestimmt, sondern als Auflegen auf die Hände des toten Knaben und ist als Teil einer umfassenden körperlichen Berührung gedacht (dazu s.u.). Ein Sonderfall ist 2Kön 5,11, wo Naëman seine Vorstellung dazu äußert, wie die Heilung von seinem Aussatz geschehen sollte: Elisa selbst solle herauskommen und den Namen JHWHs anrufen. Darüber hinaus wird ein Gestus mit der Hand benannt, dessen Zielrichtung allerdings unterschiedlich bestimmt wird: Nach 4Reg 5,11<sup>Ant33</sup> soll, so meint Naëman, der Prophet die Hand auf die aussätzige Stelle (ἐπὶ τὸ λεπρόν) legen, nach 2Kön 5,11 (hebr. Text) hingegen die Hand „zum Ort“ erheben (אֶל-מְקוֹם); möglicherweise ist hier wie in der griechischen Wiedergabe τόπος in der kai-ge-Rezension an die Erhebung der Hand in Richtung des Heiligtums gedacht.<sup>34</sup> In ersterem Fall wäre ein Berührungs-, im anderen ein Gebetsgestus gegeben.

## 2.2. Die Verwendung anderer Heilmittel

Als Heilmittel werden in biblischer wie frühjüdischer Literatur neben dem allgemeinen Verweis auf heilkräftige Pflanzen in Sir 38,5 im Speziellen Feigen, Sand, Fischgalle und Öl erwähnt.

---

römischen Umwelt des Neuen Testaments notiert HARTMAN, Mark for the Nations (s. Anm. 2), 65. Plutarch, De Iside et Osiride 352 D zeigt unter Aufnahme von Platon, Phaidon 67 B, dass es auch im griechisch-römischen Kontext als „gegen das göttliche Gesetz“ stehend befunden wurde, wenn der Unreine den Reinen berührt (HARTMAN, ebd.).

<sup>32</sup> Die Perikope ist bei Josephus ebensowenig wiedergegeben wie die Heilung Naëmans. Eine Wiedergabe wäre nach Josephus Ant IX 51 zu erwarten. Im Fall von 2Kön 4 mag der Heilgestus, im Fall von 2Kön das Thema Aussatz dazu geführt haben – antike Judenpolemik hat gelegentlich den Exodus mit dem Motiv der Aussätzigkeit der Juden begründet, vgl. Josephus Ap I 233.241.

<sup>33</sup> Die Bezeichnung „antiochenischer Text“ verweist auf die Bezeugung dieser Textform bei den antiochenischen Kirchenvätern, vor allem Theodoret von Kyros. In vielem hat der antiochenische Text eine größere Nähe zur ursprünglichen griechischen Übersetzung des Alten Testaments als Alfred Rahlfs annahm; vgl. S. KREUZER, Das frühjüdische Textverständnis und die Septuaginta-Versionen der Samuelbücher. Ein Beitrag zur textgeschichtlichen und übersetzungstechnischen Bewertung des Antiochenischen Textes und der *Kaige*-Rezension an Hand von 2.Sam 15,1–12, in: W. Kraus / O. Munich, La Septante en Allemagne et en France. Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie, OBO 238, Fribourg/Göttingen 2009, 3–28, hier 11f.

<sup>34</sup> Kritisch dazu jedoch M. COGAN / H. TADMOR, II Kings. A New Translation with Introduction and Commentary, AncB 11, Garden City 1988, 64. Sie rechnen mit einem Erheben der Hand über der betroffenen Stelle als exorzistischem Ritus, ähnlich P. D. MCLEAN, 4 Reigns, in: A. Pietersma / B. G. Wright (Hg.), A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under That Title, New York/Oxford 2007, 320–341, 323. Immerhin ist das Erheben der Hände zum Himmel als Gebetsgestus bei der Heilung einer Quelle bei Josephus Bell IV 463 (Nacherzählung von 2Kön 2,19–22) vorausgesetzt.

Als der bisher so fromme König Hiskia todkrank wird (2Kön 20,1), lässt der Prophet Jesaja nach 2Kön 20,7 ein Pflaster von Feigen auflegen, damit Hiskia gesund wird.<sup>35</sup> In der Parallele 2Chr 32,24 ist nur allgemein vom Gebet Hiskias wie in 2Kön 20,2f und von einem Wunder Gottes die Rede, in Sir 48,23[26] von der Lebensverlängerung. Jesajas Vorankündigung der göttlichen Hilfe 4Kgt 20,5f und das Motiv der Feigen sind nicht erwähnt; das letztere Motiv fehlt auch in der Nacherzählung bei Josephus Ant X 24–29. Das ist eines der Beispiele für die anfangs beschriebene Tendenz, dass die Erwähnung der äußeren Heilmittel zugunsten der Hervorhebung der göttlichen Hilfe getilgt werden kann.<sup>36</sup>

Allerdings verschwinden Feigen als Heilmittel damit keineswegs aus dem Motivinventar frühjüdischer Heilungstexte. Dass Jeremia den Kranken des Volkes Feigen geben soll, ist auch in 4Bar III 15 (21) gesagt, von der Ausführung dessen ist in 4Bar VII 31 (36) die Rede.<sup>37</sup>

Sand als Heilmittel ist einmal in den *Vitae Prophetarum* erwähnt: Sand vom Grab<sup>38</sup> des Propheten Jeremia hilft gegen Schlangenbisse.<sup>39</sup> Fischgalle fungiert in Tob 6,9 ähnlich wie in dem ägyptischen, im Kern aus hellenistischer Zeit stammenden vierten Buch der Kyraniden<sup>40</sup> und bei Plinius<sup>41</sup> als Heilmittel, bei Tobit gegen weiße Flecken auf den Augen, die zur Erblindung des Tobit geführt haben, bei Plinius gegen Vernarbungen und gegen den Star in seinen ersten Stadien. Dass in Tob 2,10 die *λευκώματα* mit Fischgalle geheilt werden, entspricht dem damaligen Stand volkstümlicher Medizin. Dass sie auf eine äußere Verätzung durch Vogelkot zurückgeführt werden, lässt hingegen auf ein „mangelndes Wissen um die medizinischen Zusammenhänge“<sup>42</sup> auf Seiten des/der Tradenten schließen, denn

---

<sup>35</sup> LXX weist Differenzen zum MT auf, die aber für unser Thema nicht einschlägig sind.

<sup>36</sup> Doch hat Josephus in seiner Nacherzählung von 2Kön 19,22 den Verweis auf das Salz beibehalten (Josephus Bell IV 462).

<sup>37</sup> Zur Verwendung von Feigen als Heilmittel in der Antike vgl. I. LÖW, Die Flora der Juden I, Wien/Leipzig 1928 = Hildesheim 1967, 54; V. REICHMANN, Art. Feigen I, RAC VII (1969), 647f.

<sup>38</sup> Elisas Grab, schon der Bibel als wunderwirkend bekannt (2Kön 13,20f), war offensichtlich zu Zeiten des Hieronymus „ein vielbesuchtes ‚Sanatorium‘ für Geisteskranke“ (A. M. SCHWEMER, Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden *Vitae Prophetarum*, Bd. II, Die Viten der kleinen Propheten und der Propheten aus den Geschichtsbüchern. Übersetzung und Kommentar, TSAJ 50, Tübingen 1996, 281).

<sup>39</sup> VitProph II 4. Das Motiv wirkt gelegentlich in frühchristlicher Literatur fort, vgl. ActThom 170.

<sup>40</sup> B. KOLLMANN, Göttliche Offenbarung magisch-pharmakologischer Heilkunst im Buch Tobit, ZAW 106 (1994), 289–299, hier 293. Zu den Kyraniden vgl. D. KAIMAKIS, Die Kyraniden. Beiträge zur klassischen Philologie 76, Meisenheim am Glan 1976.

<sup>41</sup> Plinius, *naturalis historia* XXXII 24/69f.

<sup>42</sup> KOLLMANN, Göttliche Offenbarung (s. Anm. 40), 294.

solche *λευκώματα* galten in der antiken Medizin als durch innere Verletzungen bestimmt. Von einer Heilung durch Speichel wird in frühjüdischer Literatur nicht berichtet.<sup>43</sup> Die heilende Wirkung von Öl ist in Jes 1,5f vorausgesetzt.

### 2.3. Totenaufweckung durch umfassenden Körperkontakt

4Kön 4,29 zufolge wird Elisas Diener Gehazi von dem Propheten beauftragt, dessen Stab auf den toten Knaben zu legen; das bleibt jedoch erfolglos (4Kön 4,31). In 4Kön 4,34 ist sodann erzählt, dass Elisa sich auf den Knaben legt.<sup>44</sup> Der Leib des Knaben wird dadurch zunächst wieder warm. Im antiochenischen Text heißt es sodann, Elisa habe den Knaben angehaucht und sich über ihm „wie ein Mann verhalten“. Das Verbum *ἐνέπνευσεν* kann entfernt an Ez 37,10 erinnern.<sup>45</sup> Die Formulierung „wie ein Mann verhalten“ meint wohl, Elisa habe auf dem Knaben so gelegen, wie ein Mann auf einer Frau gelegen habe. Sie setzt eine Form von *זכר* statt von *זרר* (niesen, so MT) voraus, zusätzlich die Präposition *על*, die im heutigen MT kein Äquivalent hat. Im protomasoretischen Text und im kai-ge-Text von 2Kön 4,35/4Reg 4,35 ist das erste Motiv getilgt, vielleicht wegen magischer Bedenken. Hält man in der Fortsetzung den antiochenischen Text für ursprünglich, wäre das zweite Motiv wohl deshalb umformuliert, weil jeder Anklang an einen homosexuellen Vorgang vermieden werden sollte.

In 1Kön 17,21 LXX ist möglicherweise eine Annäherung an Gen 2,7 ad vocem *ἐνεφύσησεν* festzustellen mit dem Ergebnis, dass das Handeln des Menschen als Nachahmung des Schöpfungshandelns Gottes zu stehen kommt; gleichzeitig gilt die Auferweckung wohl durch Elias Gebet als ermöglicht. Dieses Verständnis ist auch für die Reminiszenz Sir 48,5 leitend. Bei Josephus Ant VIII 325–327 sind die Details, dass sich Elia auf

---

<sup>43</sup> In griechisch-römischer Kultur ist so etwas eher für medizinisches Handeln auf dem Land typisch und wird manchmal auch von geschulten Ärzten praktiziert, wenn man nichts Besseres zur Verfügung hatte. Auch die mk Jesusgeschichte ist ja – anders als bei Lukas – überwiegend eine ländliche Geschichte (VON BENDEMANN, Christus der Arzt [s. Anm. 23], 165).

<sup>44</sup> Im Einzelnen variieren die Motive: Nach 4Reg 4,34<sup>Ant</sup> erfolgt die Berührung mit Gesicht, Augen, Mund und Händen, nach 2Kön 4,34 MT/4Reg 4,34<sup>kai-ge</sup> mit Mund, Augen und Händen.

<sup>45</sup> Dass Ez 37 im Sinne der individuellen Totenaufweckung verstanden werden konnte, ist nicht nur durch 4Q385 belegt, sondern auch durch die Kapitelfolge Ez 35; 38; 39; 37 in P 967, einer alten Ezechiel- (und Daniel-)Septuagintahandschrift; vgl. dazu S. KREUZER, Papyrus 967. Bemerkungen zu seiner buchtechnischen, textgeschichtlichen und kanongeschichtlichen Bedeutung, in: M. Karrer / W. Kraus, unter Mitarbeit von M. Meiser (Hg.), Die Septuaginta. Texte, Kontexte, Lebenswelten, WUNT 219, Tübingen 2008, 64–82, hier 73.

den Knaben legte etc., nicht erzählt, lediglich das Gebet Elias, das wie die biblische Vorlage Gott von dem Geruch der Willkür freihalten will. Auch das Stichwort ἐνεφύσησεν ist nicht übernommen.

#### 2.4. Heilung als Reinigung

In der Textüberlieferung von Num 12,15 sind Differenzen zwischen Masoretischem Text und Septuaginta bemerkenswert. Ersterer legt das Schwergewicht auf Mirjams Wiederaufnahme (עַד הָאֵסָף מֵרִים), die die völlige Heilung anzeigen soll. Er versteht den Abschluss des Verses also als Demonstration.<sup>46</sup> Hingegen liegt in der Septuaginta mit dem Wort ἐκαθαρίσθη das Schwergewicht auf dem Faktum der Heilung, wie später auch in 4Reg 5,10.12–14 und in Mk 1,41. Wichtiger aber ist, dass mit dem genannten Wort in Num 12,15 LXX der Bezug auf Lev 13 und damit auf die Thora explizit hergestellt ist. Das ist Ausdruck dessen, was Folker Siegert in Aufnahme von Leo Prijs die Torazentrik der Septuaginta genannt hat.<sup>47</sup> Bei Josephus wird die Geschichte nicht wiedergegeben, vielleicht wegen der antijüdischen Polemik, die Juden hätten als Aussätzige Ägypten verlassen müssen.<sup>48</sup>

### 3. Menschliches und göttliches Wirken

#### 3.1. Die Tätigkeit der Ärzte

Mk 5,26 berichtet, dass die Frau, die unerkannt bei Jesus die Heilung zu erreichen sucht, vieles von vielen Ärzten erlitten und von ihrem Eigentum alles aufgebracht und keine Hilfe empfangen hat. In der paganen Antike ist die Bandbreite des Könnens von Ärzten angedeutet, wenn wir uns einerseits das Corpus Hippocraticum und das Gesamtwerk des Galenus sowie die Existenz berühmter Ärzteschulen z.B. auf Kos und in Ephesus vor Augen halten, andererseits das Treiben mancher Gestalten wie Diaulus, dem Martial in zwei recht giftigen Epigrammen bescheinigt, dass zwischen seiner früheren Tätigkeit als Arzt und seiner jetzigen als Leichenbestatter

---

<sup>46</sup> Zu dem hier verwendeten Begriff der Demonstration vgl. THEISSEN, Wundergeschichten (s. Anm. 15), 75f.

<sup>47</sup> F. SIEGERT, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta, MJSt 9, Münster 2001, 171. – In Mk 1,40–45 ist der Thorabezug vor allem durch Mk 1,43f gegeben, nicht ohne weiteres durch das Verbum καθάρειν selbst: A. WEISSENRIEDER, Images of Illness in the Gospel of Luke. Insights of Ancient Medical Texts, WUNT II/164, Tübingen 2003, 151–153, verweist auf das Vorkommen dieses Verbums auch im Corpus Hippocraticum.

<sup>48</sup> KOSKENNIEMI, Miracle-Workers (s. Anm. 21), 245.

kein wirklicher Unterschied zu erkennen sei.<sup>49</sup> Im Vergleich zu Martials Polemik fällt die Kritik bei Markus noch relativ moderat aus.

Eine ähnliche Bandbreite der Einschätzung ärztlichen Vermögens lässt sich für die biblische und nachbiblische jüdische Literatur feststellen.<sup>50</sup> In Jer 8,22 wird die begrenzte Macht der Ärzte metaphorisch verstanden; sie können den Sündenschaden Israels nicht heilen. In Ps 87(88),11 LXX<sup>51</sup> und Jes 26,14 LXX<sup>52</sup> erscheint die Macht der Ärzte unmetaphorisch begrenzt durch den Tod, ebenso in Sir 10,11[10], wenn dort, dem Kontext angepasst, *ιατρόν* und nicht *ιατρός* zu lesen ist.<sup>53</sup> Tob 2,10 zufolge konnten die Ärzte Tobits Augenleiden nicht heilen.<sup>54</sup> In 2Chr 16,12 hingegen steht

<sup>49</sup> Martial, Epigr. I 30: Chirurgus fuerat, nunc est vispillo Diaulus: coepit quo poterat clinicus esse modo („Diaulus behandelte einst Leute. Diaulus ist Leichenträger heute. Und so betätigt sich der Mann, wie er als Arzt es auch getan“). Epigr. I 47: Nuper erat medicus, nunc est vispillo (Leichenträger) Diaulus: Quod vispillo facit, fecerat et medicus („Diaulus, einst ein Medicus, bestattet heute Leichen. Und was er heute leisten muß, tat früher er desgleichen“; Übersetzung nach W. HOFMANN, Martial, Epigramme, aus dem Lateinischen übertragen und herausgegeben, Frankfurt [Main]/Leipzig 2000, 37.44). Weitere Beispiele aus Martial sind bei COLLINS, Mark (s. Anm. 3), 281, genannt.

<sup>50</sup> Der bibelkundlichen Vollständigkeit halber sei Gen 50,2 erwähnt. Dort wird das hebräische Wort רפֿא (Arzt) in der Septuaginta durch ἐνταφιαστῆς (Einbalsamierer) ersetzt, weil man sich nicht vorstellen konnte, dass das Einbalsamieren von Leichen Bestandteil eines Heilberufes sein könnte.

<sup>51</sup> F.-L. HOSSFELD / E. ZENGER, Psalmen 51–100, HThK AT, Freiburg 2000, 576, setzen als Zweckbestimmung des Eingreifens der Ärzte die Auferweckung des leidenden „Ich“ voraus. Anders J. SCHLEGEL, Psalm 88 als Prüfstein der Exegese. Zu Sinn und Bedeutung eines beispiellosen Psalms, BThSt 72, Neukirchen-Vluyn 2005, 73: Ihr zufolge findet in dem Septuagintatext „eine deutliche Entschärfung der Aussage des hebräischen Textes statt: Nicht die Verstorbenen werden aufstehen, um Gott zu preisen, sondern die Ärzte. Von dringlich angefragter Totenaufstehung, mag sie nun rhetorisch oder direkt formuliert sein, ist damit keine Rede mehr!“

<sup>52</sup> An beiden Stellen ist die Konsonantenfolge רפֿאים, die bei MT wohl als „Totengeister“ verstanden wird, als Partizip Plural des Verbums רפֿא interpretiert und mit *ιατροί* übersetzt. Zum Begriff רפֿאים vgl. M. E. TATE, Psalms 51–100, WBC AT 20, Dallas 1990, 907f.

<sup>53</sup> *ιατρόν* wird geboten von dem Korrektor des Codex Sinaiticus und in Teilen der lateinischen Übersetzung, *ιατρός* von vielen anderen Handschriften. A. RAHLFS / R. HANHART, Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, duo volumina in uno, editio altera 2006, II 393, halten *ιατρός* für ursprünglicher; J. Ziegler (Hg.), Sapientia Iesu Filii Sirach, Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum XII,2, Göttingen 1980; E.-M. BECKER / H.-J. FABRY / M. REITEMEYER, Sophia Sirach/Jesus Sirach, in: Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, hg. v. W. Kraus / M. Karrer, Stuttgart 2009, 1090–1163, hier 1103, setzen *ιατρόν* voraus, ebenso B. G. WRIGHT, Wisdom of Jesus son of Sirach, in: A. Pietersma / B. G. Wright (Hg.), A New English Translation of the Septuagint, 715–762, 726.

<sup>54</sup> Der Langtext G<sup>II</sup> enthält ein Motiv, das ähnlich in Mk 5,26 wiederkehrt: Die ärztlichen Bemühungen verschlimmern das Leiden eher noch. Im sekundären Kurztext G<sup>I</sup> ist

weniger die Fähigkeit der Ärzte – sie werden in Differenz zur Vorlage 1Kön 15,24 zusätzlich erwähnt – als vielmehr die mögliche Konkurrenz zu dem geforderten alleinigen Vertrauen auf Gott im Vordergrund.<sup>55</sup> An ihn, nicht an die Ärzte, hätte sich Asa wenden sollen. Im Hintergrund steht wohl Ex 15,26, eine Stelle, die zunächst den Kontrast des möglichen positiven Schicksals für Israel zu dem Schicksal der Ägypter in den Plagen benennt, aber bald zur Grundsatzaussage wird: „Ich bin der Herr, der dich heilt.“ Die analoge Aussage von Ps 107,20 („Er sandte sein Wort und heilte sie“) wird in SapSal 16,12 ebenfalls medizinisch aufgenommen und mit Ex 15,26 in der Formulierung kommentiert:<sup>56</sup> „Nicht Kraut noch Pflaster, sondern das Wort Gottes ist es, das alle heilt.“

Demgegenüber legitimiert Sir 38 den medizinischen Beruf.<sup>57</sup> Der Arzt hat sein Wissen von Gott (Sir 38,6) und die pflanzlichen Heilmittel sind ebenfalls Werke der Schöpfung Gottes (Sir 38,5<sup>58</sup>.7). So bewältigt Jesus Sirach „die sachliche Diskrepanz zwischen menschlicher Heilkunst und Jahwes uneingeschränkter Vollmacht über Krankheit und Tod“<sup>59</sup>. Auch die Schlussbemerkung in V. 15 „Wer gegen seinen Schöpfer sündigt, möge in die Hände der Ärzte fallen“ nimmt die vorangegangenen anerkennenden Worte nicht zurück, sondern meint wahrscheinlich nur im Sinne des Tun-Ergehen-Zusammenhangs der älteren Weisheit: „Wer sündigt, wird

---

das gekürzt. Das wird man aber nicht überfrachten dürfen, weil G<sup>1</sup> generell die Tendenz der Kürzung aufweist. (Zu den Bezeichnungen sowie zu der hier vorausgesetzten traditionsgeschichtlichen Einschätzung vgl. B. EGO, Tobit. Das Buch Tobit [Tobias], in: Septuaginta Deutsch [s. Anm. 53], 635–663, 636.)

<sup>55</sup> J. M. MYERS, II Chronicles, AncB 13, Garden City 1965, 95 (der zugrunde liegende Gedanke sei derselbe wie der bei der Prophetie Hananias 2Chr 16,7: Asa habe sich zu Unrecht auf den aramäischen König statt auf Gott gestützt); S. JAPHET, 2 Chronik, HThK AT, 2003, 207. J. BECKER, 2 Chronik, NEB AT 20, Würzburg 1988, 56, verweist auf die Spannung zu Sir 38.

<sup>56</sup> Vgl. in Sap 16,12 die Wendung  $\acute{\omicron} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\varsigma \iota\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$  mit der Wendung  $\acute{\omicron} \iota\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma \sigma\epsilon$  aus Ex 15,26.

<sup>57</sup> J. MARBÖCK, Die jüngere Weisheit im Alten Testament. Zu einigen Ansätzen in der neueren Forschungsgeschichte, in: DERS., Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach, hg. v. I. Fischer, HBS 6, Freiburg 1995, 3–22, 17, sieht darin ein Zeichen für die positive Integration des Hellenismus. – Schon in Ex 21,19 ist unhinterfragt die menschliche Heilkunst vorausgesetzt, für die dann auch Zahlungen fällig sind.

<sup>58</sup> B. M. ZAPFF, Jesus Sirach 25–51, NEB AT 22/2, Würzburg 2010, 254, sieht Parallelen zum stoischen Denken, „insofern es ein Zeichen von Einsicht ist, dieser heilvollen Schöpfungsordnung im eigenen Handeln zu entsprechen“. Damit ist die stoische Grundlegung der Ethik richtig beschrieben; für die Interpretation von Sir 38,5 scheint mir das etwas weit hergeholt.

<sup>59</sup> KOLLMANN, Offenbarung (s. Anm. 40), 291, ähnlich DERS., Jesus und die Christen als Wundertäter (s. Anm. 7), 124.

krank.<sup>60</sup> In Josephus' Nacherzählung von 2Kön 2,19–22 ist auch, leider ohne Spezifizierung, von Maßnahmen Elisab *ἐξ ἐπιστήμης* die Rede, die er neben der Verwendung des Salzes getroffen habe.<sup>61</sup> Als Saul, so Josephus Ant VI 168, in der Wiedergabe von 1Sam 16,14–23, von dem bösen Geist geplagt wird, ist David sein einziger Arzt (*μόνος ἰατρός ἦν*). In Ps.-Philo *De Jona* wird der Prophet schließlich als Arzt für die Niniviten verstanden,<sup>62</sup> wengleich auch hier die eigentliche Heilung des Seelenschadens durch Gott erfolgt.<sup>63</sup>

Philo kennt beides, den Tadel, dass der Pharao sich erst an die Ärzte wendet (Sac 70), aber auch das andere, dass Medizin von Gott gegeben und damit legitim ist (Imm 87). Der einzige Retter von Krankheitsnot ist Gott allein (LegAll I 252), und Gott ist der Arzt, der dem flehenden Verehrer die heilkräftige Arznei, die gütige Macht darreicht als Heilmittel gegen die Krankheiten der Seele, nämlich Unverstand, Ungerechtigkeit und die ganze andere Menge der Übel (Migr 124).

### 3.2. *Medizin als Teufelswerk?*

Das Wächterbuch und das Jubiläenbuch zeigen in der Haltung gegenüber der Medizin erhebliche Differenzen, die Larry Hogan zutreffend beschreibt:<sup>64</sup> 1. Das Wächterbuch ignoriert die Sünde Adams und Evas und

---

<sup>60</sup> M. REITEMEYER, Jesus Sirach, in: M. Karrer / W. Kraus (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, Bd. II, Psalmen bis Daniel, Stuttgart 2011, 2229.

<sup>61</sup> Josephus Bell IV 464. – Warum hat Josephus in der Darstellung Elisab einige seiner Taten übergangen? Entweder hatte er kein Interesse an Wundertaten gegenüber Privatleuten oder die Wundertaten erschienen „ihm zu massiv oder sonst bedenklich“ (G. DELLING, Josephus und das Wunderbare, in: DERS., *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum. Gesammelte Aufsätze*, hg. v. F. Hahn / T. Holtz / N. Walter, Göttingen 1970, 130–145, 137 Anm. 27) oder Josephus wollte den Wundercharakter reduzieren (L. FELDMAN, *Studies in Josephus's Rewritten Bible*, JSJ.S 58, Leiden u.a. 1998, 345) oder der Josephustext ist an dieser Stelle nicht vollständig erhalten, wie denn die Worte *Ἐλισσαῖος δὲ ταχέως πρὸς Ἰώραμον ἐξάπεστειλε* in Josephus Ant IX 51 keinen Bezugspunkt in Josephus Ant IX 50, sondern in der Bibel haben, nämlich in 2Kön 6,8, den Endpunkt der Auslassung bei Josephus (KOSKENNIEMI, *Miracle-Workers* [s. Anm. 21], 276–278).

<sup>62</sup> Der Vergleich des Philosophen mit dem Arzt begegnet häufiger in griechisch-römischer Tradition, vgl. COLLINS, *Mark* (s. Anm. 3), 195f.

<sup>63</sup> Ps.-Philo, *De Jona* 3/9 bzw. *De Jona* 46/182 (F. SIEGERT, *Drei hellenistisch-jüdische Predigten Ps. Philon, „Über Jona“, „Über Simson“ und „Über die Gottesbezeichnung ‚wohlthätig verzehrendes Feuer‘*, Bd. I, Übersetzung aus dem Armenischen und sprachliche Erläuterungen, WUNT 20, Tübingen 1980, 10.41). Nach Ps.-Philo, *De Sampson* 7 (SIEGERT, *Drei hellenistisch-jüdische Predigten*, 55), ist es Gott, der die in der Seele kranken Menschen heilt. Hier ist wieder Ex 15,26 aufgenommen.

<sup>64</sup> HOGAN, *Healing* (s. Anm. 18), 86–88.

hält allein die Wächter und ihre Nachkommen für verantwortlich für all das Übel in der Welt. Für den Autor des Jubiläenbuches ist Sünde bereits gegenwärtig in der Welt und erreicht vor der Flut einen ersten Höhepunkt. 2. Im Jubiläenbuch wird Medizin positiv gewertet, die Krankheit wird in Jub 10,10 auf die Sünde, in Jub 10,13 auf böse Geister zurückgeführt. Das heißt aber nicht, dass verschiedene Arten von Krankheiten auf verschiedene Ursachen zurückgeführt werden. Es besteht vielmehr der Zusammenhang, dass, wer sündigt, unter den Einfluss von Dämonen gerät – eine Vorstellung, die auch in anderen Texten, z.B. MartJes 3,11; 5,11 begegnet. 3. In 1Hen 7 wird medizinisches Wissen vor der Flut mitgeteilt und ist von Gott nicht bestätigt. Es sind vielmehr die Gottessöhne, die den Menschen das Schneiden von Wurzeln und Bäumen wohl zu Heilzwecken lehren<sup>65</sup> – im Hintergrund steht hier wie im Fall der Heilmittel der Verdacht unzulässiger Magie.<sup>66</sup> In Jub 10 wird medizinisches Wissen nach der Flut mitgeteilt und ist durch einen Engel sanktioniert. 4. Ein weiterer Unterschied liegt in der Frage, wodurch das Übel eingeschränkt wird. In 1Hen beginnt es bereits im Himmel und die Wächter haben alle Macht über die Menschen, in Jub beginnt das Übel erst auf der Erde; die bösen Kräfte dürfen sich zu neun Zehnteln, aber nicht allumfassend auswirken und Gott wird viel stärker als Herr in allem gedacht.

In LAB 25,12 wird den Amoritern unterstellt, sie betrachteten bestimmte wertvolle Steine als Heilmittel gegen Augenleiden. Ist das textintern als Scheltrede gegen Mitglieder des Stammes Dan gerichtet, so werden textpragmatisch Juden grundsätzlich vor der Übernahme fremder Lehren und Praktiken gewarnt<sup>67</sup> bzw. letztlich vor der sozialen Interaktion mit Nichtjuden.<sup>68</sup> Dass man hingegen Sand vom Grab des Propheten Jeremia in Ägypten nimmt und damit Schlangenbisse heilt, gilt in VitProph II 4 als unverdächtig, vermutlich deshalb, weil es sich eben um das Grab Jeremias handelt. Insofern zeigt sich: Manche jüdischen Autoren hegen keine Bedenken gegen die Verwendung von Heilmitteln, so lange das nicht zu einem Verständnis von Heilung führt, das mit der Bindung Israels an den einen Gott nicht zu vereinbaren ist. Das gilt speziell für Rufus von Samaria: Er schreibt einen Kommentar zum Corpus Hippocraticum. Die Kritik des Galenus, „das Volk dieses Mannes (sc. Moses) habe ... nicht die Fähigkeit, Bücher der Alten zu erklären“<sup>69</sup>, ändert nichts an der Tatsache,

<sup>65</sup> 1Hen 7,1; ähnlich 1Hen 8,3.

<sup>66</sup> HOGAN, *Healing* (s. Anm. 18), 66.

<sup>67</sup> Vgl. M. TILLY, *Die Sünden Israels und der Heiden. Beobachtungen zu LibAnt 25,9–13, JSJ 37 (2006) 192–211, hier 198.*

<sup>68</sup> Vgl. a.a.O. 207.

<sup>69</sup> Galenus, *In Hippocratis epidemiarum 6 Comm 7*, aufgeführt bei VON BENDEMANN, *Christus der Arzt* (s. Anm. 23), 38 Anm. 8.

dass Rufus selbst offenbar keine Bedenken hatte, ein nichtjüdisches Werk zu kommentieren.<sup>70</sup>

### 3.3. Heilung durch Gebet

Jesus wird im Markusevangelium mehrfach auktorial als ein frommer Mann geschildert, der sich zum Beten in die Einsamkeit zurückzieht.<sup>71</sup> Allerdings wird von einem Gebet Jesu im Markusevangelium nie an den Stellen geredet, wo Jesus von sich aus die Bereitschaft zur Hilfeleistung zeigt. Die Ausnahmen, die man nennen könnte, sind nur scheinbare Ausnahmen: In Mk 9,29 wird in der auf die nachösterliche Gemeinde zielende Jüngerbelehrung für den Exorzismus einer bestimmten Art von Dämonen das Gebet erwähnt, doch ist in Mk 9,21–27 keineswegs davon die Rede, dass Jesus selbst in dieser Weise gebetet hätte. In den Speisungsgeschichten nimmt Jesus in Mk 6,41; 8,6 die Rolle des jüdischen Hausvaters ein, die Gebete wollen jedoch nicht das nachfolgende Geschenk wunder von Gott erwirken. Das Fehlen dieses Zuges in der synoptischen Tradition unterstützt m.E. indirekt die auch aus anderen Gründen wahrscheinliche Historizität des Beelzebulvorwurfes Mk 3,22.<sup>72</sup> Auch das Motiv der Bitte des Interzessors<sup>73</sup> und das Motiv der Interzessionsbitte des von einem Strafwunder Geplagten oder seiner Begleiter<sup>74</sup> sind in der synoptischen Tradition nicht verwirklicht, wohl aber in Apg 8,24.

Implizit vorausgesetzt ist das Bittgebet um ein Wunder von Gott her nur in der Zeichenforderung Mk 8,11–13. Dieses Vorgehen wird jedoch von Jesu Gegnern an ihn herangetragen, aber nicht selbst von ihm praktiziert oder auch nur diskutiert.<sup>75</sup>

Zunächst sind die biblischen Grundlagen des Gebetsmotivs in Heilungsgeschichten zu besprechen. Kontaktaufnahme zu Gott wird u.a. mit den Verben  $\beta\omicron\acute{\alpha}\omega$  (Num 12,13),  $\acute{\alpha}\nu\alpha\beta\omicron\acute{\alpha}\omega$  (1Kön 17,20),  $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\rho\acute{\alpha}\zeta\omega$  (Ps 29[30],3),  $\acute{\epsilon}\pi\iota\kappa\alpha\lambda\acute{\epsilon}\omicron\mu\alpha\iota$  (1Kön 17,21),  $\epsilon\ddot{u}\chi\omicron\mu\alpha\iota$  (2Kön 20,2; Sir 38,9) und

---

<sup>70</sup> Eine Übersicht über die Erwähnung jüdischer Ärzte und Pharmakologen zwischen 150 v. Chr. und 300 n. Chr. bietet KOLLMANN, Jesus und die Christen als Wundertäter (s. Anm. 7), 127.

<sup>71</sup> Mk 1,35; 6,46; 14,32. Bei Lukas ist das Motiv in Lk 3,21; 9,28 (Taufe und Verklärung Jesu) zusätzlich gegenüber der Markusvorlage eingetragen.

<sup>72</sup> Der Vorwurf dürfte vor allem deshalb historisch sein, weil ihn die Anhängerschaft Jesu wohl kaum nachträglich erfinden wollte.

<sup>73</sup> Gen 20,17; Num 12,13; Philo VitMos I 128.

<sup>74</sup> 2Makk 3,31f; 4Makk 4,11; vgl. noch 11QTgJob 38,2f.

<sup>75</sup> Eine Parallele zum Gebetsmotiv des Wundertäters liegt in gewisser Brechung in Joh 11,41b.42 vor, wo die Funktion als Legitimationsaufweis zugunsten des Wundertäters überdeutlich zu erkennen ist („Vater, ich danke dir, dass du mich erhört hast. Ich wusste aber, dass du mich allzeit erhörst, aber wegen der Menge, die um mich herumsteht, habe ich es gesagt, damit sie glauben, dass du mich gesandt hast“).

προσεύχομαι (Gen 20,17; 2Kön 4,33) beschrieben. Bei Wundern, die nicht als Therapien zu klassifizieren sind, liegt das Gebetsmotiv in 1Kön 18,36; 2Kön 6,17f vor. Dass προσεύχομαι in der Septuaginta andere Verba dicendi in einschlägigen Zusammenhängen ersetzt, ist nicht ersichtlich. Wohl aber ist in TgOnq 1Kön 17,21f das „Schreien“ des Wundertäters zu Gott durch den Terminus „Gebet“ ersetzt.

In frühjüdischer Literatur ist zunächst auf einen klassischen Fall dessen zu verweisen, wie mit biblischen Dubletten umgegangen wird. Im Genesis-Apokryphon wird die biblisch dreifach erzählte Geschichte von der Gefährdung der Ahnfrau nur einmal geboten, dabei wird jedoch das Gebet Abrahams aus der Abimelech-Geschichte Gen 20,7 als Erwartungshaltung des Pharao in die Wiedergabe von Gen 12 integriert, wo es in der biblischen Vorlage nicht erwähnt war.<sup>76</sup> Andernorts wird in der Wiedergabe biblischer Heilungserzählungen in frühjüdischer Literatur nicht selten das Gebetsmotiv über die biblische Vorlage hinausgehend eingeführt.

Das Wunder der Heilung des Wassers Jerichos (2Kön 2,19–22) gilt nach VitProph XXII 6 als durch das Gebet Elisas bewirkt. Von einem feierlichen Gebet weiß auch Josephus Bell IV 460–466 zu berichten. Auch in der Wiedergabe von 2Kön 4,13–17 in VitProph XXII 11 und von 2Kön 6,1–7 in VitProph XXII 14 wird wieder über den Bibeltext hinaus das Gebet erwähnt.<sup>77</sup> In der syrischen Danielapokalypse, einem christlichen Werk des 4. oder 5. Jhs.,<sup>78</sup> wird erzählt, wie der Perserkönig Darius durch einen Engel seines Augenlichtes beraubt, dann aber geheilt wird, nachdem ihn Daniel im Teich Siloah gewaschen und für ihn gebetet hatte.

Bemerkenswert ist auch die Wiedergabe von 1Kön 17,17–24 im „Lob der Väter“ Sir 48.<sup>79</sup> Einerseits wird das Detail nicht nacherzählt, dass sich

---

<sup>76</sup> 1QGenAp 20,22 (BEYER, Die aramäischen Texte, Bd. 1 [s. Anm. 31], 176). Mindestens genauso häufig jedoch bleibt die Heilung wie dann auch das Gebet völlig unerwähnt, wie sich auch Tendenzen breit machen, das Bild des Pharao weitaus ungünstiger als in der biblischen Vorlage zu zeichnen, so etwa im Jubiläenbuch und bei Philo von Alexandria, in geringerem Maße auch bei Josephus (Jub 13,11.13; Philo Abr 93–98; Josephus Ant I 165).

<sup>77</sup> Die Tendenz der Reduktion menschlicher Wunderkraft zeigt sich am Sprachgebrauch der VitProph in der Hinsicht, dass die Wendung τέρας δίδοναι nunmehr „eine Prophetie über ein Zeichen geben“ bedeutet; vgl. A. M. SCHWEMER, Die Verwendung der Septuaginta in den Vitae Prophetarum, in: M. Hengel / A. M. Schwemer (Hg.), Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum, WUNT 72, Tübingen 1994, 62–91, hier 77.

<sup>78</sup> SyrApkDan 11; Datierung nach M. HENZE, Syrische Danielapokalypse, JSRHZ NF I/4, Gütersloh 2006, 20.

<sup>79</sup> Zur Darstellung Elias bei Jesus Sirach vgl. allgemein P. C. BEENTJES, Ben Sira's View of Elijah (Sir 48:1–11), in: E. Koskeniemi / P. Lindqvist (Hg.), Rewritten Biblical Figures. Studies in Rewritten Bible 3, Turku/Indiana 2010, 47–56. Aus Raumgründen geht er auf die uns betreffenden Fragen nicht ein.

Elia auf den Knaben legt; andererseits wird über die biblische Vorlage hinaus im hebräischen Sirachtext das Moment des Willens Gottes betont und in der Sirach-Septuaginta das Motiv des wirksamen göttlichen Wortes eingeführt: ὁ ἐγείρας νεκρὸν ἐκ θανάτου καὶ ἐξ ᾄδου ἐν λόγῳ ὑψίστου. So ist Sir 48 das zweite Beispiel für die anfangs benannte Tendenz, konkrete Heilmittel und Heilmethoden nicht mehr zu erwähnen und stattdessen theologische Aspekte einzutragen.

Ein weiteres Beispiel ist SapSal 16,6: Dort wird die eherne Schlange von Num 21,4–9 als σύμβολον ... σωτηρίας εἰς ἀνάμνησιν ἐντολῆς νόμου σου, als „Zeichen der Rettung ... zur Erinnerung an das Gebot deines (sc. des göttlichen) Gesetzes“, bezeichnet; unübersehbar sind die Theologisierung des Wunders und die Abkehr von einem magischen Missverständnis. Auch wird, wohl im Kontext polemischer Abgrenzung gegenüber heidnischer Verehrung von Tierbildern,<sup>80</sup> das Motiv unterdrückt, Mose habe diese Schlange gefertigt.<sup>81</sup> Davon zeugt auch die Fortsetzung: Wenn es in SapSal 16,7 heißt „Wer sich hinwandte, wurde nicht durch das Geschaute gerettet, sondern durch dich, den Retter aller“, so bezeichnet ἐπιστραφεῖς nicht die Hinwendung zur Schlange, sondern die Bekehrung von der Sünde hin zu Gott. Das fügt sich ein in Jörg Freys Feststellung, in diesem Text aus der Weisheit Salomos sei Num 21 als „pädagogisch-heilvolles Handeln Gottes“ stilisiert.<sup>82</sup>

Man kann fragen, ob diese Änderungen sich einem innerjüdischen oder einem apologetischen Interesse verdanken. Innerjüdisch wäre das Anliegen, die Zentrierung der Identität Israels um die Bindung an den einen Gott und die eigene Thora auch in der Wiedergabe der Tradition leitend zu machen. Apologetisch wäre das Judentum als eine Gemeinschaft mit gesunder Distanz zu allerlei Magie gezeichnet. Doch müssen sich beide Motivationen auch gar nicht ausschließen.

Das Gebetsmotiv prägt auch neuerzählte Heilungsgeschichten speziell in den Vitae Prophetarum: Auf das Gebet des Propheten Jeremia hin lassen

---

<sup>80</sup> J. FREY, „Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat ...“ Zur frühjüdischen Deutung der „ehernen Schlange“ und ihrer christologischen Rezeption in Johannes 3,14f., in: M. Hengel / H. Löhr (Hg.), Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum, WUNT 73, Tübingen 1994, 153–205, hier 162.

<sup>81</sup> Eine erste Tendenz dazu, Num 21,4–9 theologisch weniger anstößig wiederzugeben, findet sich bereits in der Septuaginta. Dort wird nicht nur שׂה, sondern auch שׂר mit ὄφις übersetzt. Möglicherweise wurde eine Transliteration von שׂר vermieden, „um eine Verwechslung mit den Σεραφιν (Jes 6,2.6) auszuschließen?“ (M. RÖSEL / C. SCHLUND, Arithmoi / Numeri / Das vierte Buch Mose, in: Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, Bd. I, Genesis bis Makka-bäer, hg. v. M. Karrer und W. Kraus, Stuttgart 2011, 431–522, 479; Erläuterung zu Num 21 stammt von Christine Schlund).

<sup>82</sup> FREY, Mose (s. Anm. 80), 162.

die Schlangen und die Krokodile, die gefährlichsten Tiere zu Lande und zu Wasser, von den Ägyptern ab.<sup>83</sup> Auf das Gebet Ezechiels hin gewährt Gott vielen Sterbenden weiterhin das Leben.<sup>84</sup> Man kann in dem Motiv des mit Gebet wirkenden Wundertäters die biblische Vorstellung vom betenden Mose fortgeführt finden.<sup>85</sup>

#### 4. Der Rahmen des religionsgeschichtlichen Vergleichs

Das Markusevangelium ist zweifellos für heidenchristliche Leser geschrieben. Dabei ist zu fragen, in welcher Weise im Jesusbild des Markus Jesu jüdische Züge zur Geltung kommen. Faktisch hat das Markusevangelium seine Wirkungsgeschichte unter den Jesuanhängern aus den Völkern; unter den Jesuanhängern aus dem Judentum hat es nur eine indirekte Wirkungsgeschichte, nämlich dank der Aufnahme seiner Stoffe im Matthäusevangelium. Man kann jedoch fragen, ob das Markusevangelium geeignet war, den Prozess des „Parting of the ways“ in einer Weise zu beeinflussen, dass Dialog statt Konfrontation möglich gewesen wäre.

Es gibt Textsignale im Markusevangelium, die Jesu exorzistisches und therapeutisches Handeln als im Einklang mit den Traditionen Israels befindlich erscheinen lassen.<sup>86</sup> Der geheilte Aussätzige wird angewiesen, sich von den Priestern reinigen zu lassen, „ihnen zum Zeugnis“ (Mk 1,44)<sup>87</sup> –

---

<sup>83</sup> VitProph II 3.

<sup>84</sup> VitProph III 5.

<sup>85</sup> C. WOLFF, Jeremia im Frühjudentum und Urchristentum, TU 118, Berlin 1976, 88. Andernorts (79) verweist er explizit auf Num 21,4–9 als Vorbild.

<sup>86</sup> Die theologische Dimension des markinischen Wunderglaubens wird anhand von Mk 2,12; 5,18.23 (jeweils *passivum divinum*); 6,1–6a herausgestellt von T. SÖDING, Glaube bei Markus. Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileiatheologie und Christologie, SBB 12, Stuttgart <sup>2</sup>1978, 491f.

<sup>87</sup> Der Dativ wird nicht selten als *dativus commodi* gedeutet: Die therapeutischen Fähigkeiten Jesu sollen damit dargetan (STEIN, Mark [s. Anm. 4], 108), Jesus als Agent Gottes erwiesen werden (COLLINS, Mark [s. Anm. 3], 179). Gegen die hier vertretene Deutung als *dativus incommodi* in apologetischer Funktion (so auch DSCHULNIGG, Markus [s. Anm. 4], 89f) ist eingewandt worden, dass bisher von jeder Feindseligkeit der jüdischen Autoritäten gegen Jesus nicht die Rede war (HARTMAN, Mark [s. Anm. 2], 85) – Mk 1,22 („und nicht wie die Schriftgelehrten“) nimmt aber ebenfalls auf eine Gruppe im negativen Sinn Bezug, die bisher noch nicht in Erscheinung getreten war. CULPEPPER, Mark (s. Anm. 4), 63 beachtet ebenfalls die Anordnung von Mk 1,40–45 vor den Streitgesprächen Mk 2,1–3,6, sieht aber in Mk 1,44 die Haltlosigkeit des kultischen Systems bzw. den Unglauben der Hierarchen Israels gebrandmarkt. Meine Deutung sucht die Aktualität der Worte für die Zeit um 70 zu berücksichtigen, in der für die nicht an Jesus glaubenden Juden seine Wirksamkeit als die Begründung des u.a. in Mk 2,1–3,6 formulierten Sonderweges seiner Anhänger insgesamt in Frage stand.

die in der nachfolgenden Geschichte erwähnten Vorbehalte der Schriftgelehrten (Mk 2,6) sind für den Leser deshalb von vornherein fragwürdig. Der Lobpreis der Menge nach der Heilung des Gichtbrüchigen Mk 2,1–12 gilt dem Gott Israels. In Mk 5,19 wird der geheilte Besessene von Mk 5,1–20 angewiesen, von der Barmherzigkeit des κύριος zu erzählen; m.E. ist damit nicht Jesus,<sup>88</sup> sondern der Gott Israels gemeint, weil sonst die erneute Nennung Jesu in Mk 5,20 nicht erforderlich wäre.<sup>89</sup> Jesus trägt nach Mk 6,56 Gewänder mit Quasten – das soll ihn für den Leser als frommen Juden kennzeichnen.<sup>90</sup> Die Heilung an der Tochter der nichtjüdischen Syrophönikerin muss Jesus regelrecht abgerungen werden; er vergleicht die Israeliten mit den Kindern und die Nichtjuden mit den Hunden.<sup>91</sup> Das Passiv *διανοίχθητι* in Mk 7,34 kann als *passivum divinum* gedeutet werden.<sup>92</sup> Für die Feststellung „dein Glaube hat dir geholfen“ (Mk 5,34;<sup>93</sup> 10,52) kann hinsichtlich des vorausgehenden Vertrauens<sup>94</sup> auf den Wundertäter eine Anknüpfung an 2Chr 20,20 erwogen werden, wo ein vorausgehender Glau-

<sup>88</sup> So aber STEIN, Mark (s. Anm. 4), 259, mit der Begründung, Jesus werde im Markusevangelium als Herr benannt (Mk 1,3; 2,28 etc.). Die Begründung greift zu kurz. Die Bezeichnung κύριος wird im Markusevangelium auch auf Gott selbst angewandt (Mk 12,11.29f.36; 13,20).

<sup>89</sup> So auch J. HEMPEL, „Ich bin der Herr dein Arzt“ (Ex 15,26), ThLZ 82 (1957), 809–826 (826, mit Verweis auf die Parallele Jes 38); PESCH, Markusevangelium (s. Anm. 4), 293; DSCHULNIGG, Markusevangelium, Mark (s. Anm. 4), 157. Eine denkbare Alternative zur Erklärung von Mk 5,19 bieten BORING, Mark (s. Anm. 3), 154 sowie HARTMAN, Mark (s. Anm. 2), 219: Auf narrativer Ebene spricht Jesus in der Sprache der Septuaginta von Gott als dem Herrn (damit wird für den Leser jegliche Mutmaßung, Jesus wolle mit seinem Tun von dem Gott Israels wegführen, der Boden entzogen). Aber wenn Markus erzählt, wie der Geheilte Jesu Auftrag erfüllt, sind, so Boring und Hartman, die Werke des Herrn die Werke Jesu.

<sup>90</sup> Mk 6,56 verhält sich insofern zu Mk 7,1–23 wie Mk 1,44 zu Mk 2,6: In beiden Fällen steht vor einer Konfliktgeschichte ein Hinweis auf die jüdische Frömmigkeit Jesu.

<sup>91</sup> Die Israeliten werden in Hos 11,1 MT; Jer 31(38),20; PsSal 17,26f; SapSal 18,13 als Gottes Söhne bezeichnet. Eine Parallele für die andere Hälfte des Bildes, die Heiden als Hunde zu bezeichnen, findet sich erst in Meg 7b; für COLLINS, Mark (s. Anm. 3), 367, belegt Mk 7,27 die jüdische metaphorische Gleichsetzung von Nichtjuden und Hunden bereits im 1. Jh. n. Chr. Hunde sind aufgrund der Maßgabe Lev 11,3 unrein.

<sup>92</sup> Mit HARTMAN, Mark (s. Anm. 2), 297. Weitaus weniger wahrscheinlich ist die Deutung des καθαρίσθητι in Mk 1,41 als *passivum divinum*, aufgrund des vorausgehenden θέλω (so zu Recht STEIN, Mark [s. Anm. 4], 106). Auch Mk 5,41 (... σοι λέγω ...) impliziert den Anspruch Jesu auf selbständig wirkende Wundermacht.

<sup>93</sup> Eine Korrektur der magischen Vorstellungen der Frau durch Jesus ist nicht impliziert, so m.E. zu Recht zuletzt C. JOCHUM-BORTFELD, Die Verachteten stehen auf. Widersprüche und Gegenentwürfe des Markusevangeliums zu den Menschenbildern seiner Zeit, BWANT 178, Stuttgart 2008, 177.

<sup>94</sup> Die genannte Wendung impliziert beides, das unbedingte Wollen hinsichtlich der Überwindung von Widerständen (so noch deutlicher Mk 2,1–4) sowie das vorausgehende Vertrauen auf den Wundertäter.

be gefordert wird, dem dann die göttliche Hilfe verheißen ist.<sup>95</sup> Schließlich beansprucht der mk Jesus in Kontinuität zu Johannes dem Täufer für sich, im Namen „des Himmels“, d.h. des Gottes Israels zu wirken (Mk 11,27–33).

Textsignale mit dieser Intention finden sich im Markusevangelium nicht nur in Therapien und Exorzismen und auch nicht nur in sonstigen Wundererzählungen,<sup>96</sup> sondern auch zu anderen Gelegenheiten.<sup>97</sup> Offensichtlich reichten sie jedoch nicht aus, um Jesu Wirken für die nicht an ihn glaubenden Juden theologisch legitim darzustellen. Man wird dafür aber nicht nur das weitgehende Fehlen des Gebetsmotivs gerade in Therapie-Erzählungen<sup>98</sup> sowie den Einbezug einiger an Magie grenzender Motive im Markusevangelium verantwortlich machen dürfen. Weiteres ist zu nennen: die weitgehende negative Charakterisierung der jüdischen Eliten, die Konfliktgeschichten, in denen teilweise jüdische Anliegen nicht mehr adäquat

---

<sup>95</sup> 2Chr 20,20 seinerseits nimmt Jes 7,9 MT auf (D. LÜHRMANN, Glaube im frühen Christentum, Gütersloh 1976, 32). Das Verbum πιστεύειν erscheint auch in der Wiedergabe von 2Chr 20,20 in Iosephus Ant IX 12. Jes 7,9 LXX hat mit der Wendung ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε keine unmittelbare Einwirkung auf die hier verhandelte Thematik ausgeübt.

<sup>96</sup> Beispiele müssen genügen: Das Verbum ἐπιτιμάω (Mk 4,39) ist terminus technicus für das Schelten Gottes gegen die Unheilmächte (vgl. Ps 9,6; 67,31; 105,9; 118,21). θάρσέω (Mk 6,50) steht an zwei einschlägigen Stellen in der Septuaginta als Übersetzung der biblischen Formel „Fürchte dich nicht!“ (Ex 14,13; 3Kgt 17,13).

<sup>97</sup> Dies sei am Beispiel einzelner Motive aus Mk 11 und 12 verdeutlicht. Die Zweckbestimmung des Jerusalemer Tempels Mk 11,17a ist biblisch formuliert. Zu Mk 11,27–33 s.o. Mk 12,1–12 ist Attacke auf die in Mk 11,27 Angeredeten, nicht auf „die Juden“ allgemein. In Mk 12,13–17 bekräftigt Jesus die Vorordnung des ersten Gebotes auch für den politischen Bereich, in Mk 12,18–27 bezeugt er die Leben schaffende Macht Gottes durch ein Schriftargument; in Mk 12,29f zitiert er u.a. das Grundbekenntnis Israels als eines der beiden Hauptgebote. Die Diskussion Mk 12,35–37 ist ohnehin nur in jüdischem Kontext sinnvoll. Mk 12,41–44 illustriert am Beispiel der mittellosen Witwe, dass Jesus auch die biblisch geforderten Werke der Barmherzigkeit zu würdigen weiß. Dadurch wird für den Leser dieser Evangelienschrift das Verhaftungsvorhaben der Gegner ins Unrecht gesetzt.

<sup>98</sup> Auch bei Artapanos wird die Wiederbelebung Pharaos (Frqm. 3,26) ohne das Gebetsmotiv geschildert (E. KOSKENNIEMI, Miracle-Workers [s. Anm. 21], 99, hält allerdings zu Recht fest, dass aufgrund des fragmentarischen Erhaltungszustandes des Werkes Artapanos' ein Urteil über dessen Theologie der Wunder kaum abschließend gefällt werden könne). Die Nähe der synoptischen Tradition zu Artapanos auf der Oberflächenebene trägt allerdings nicht dazu bei, synoptische Wundererzählungen theologisch reflektierenden Kreisen innerhalb des Judentums näher zu bringen, die skeptisch waren gegenüber prophetischem Auftreten und Wundern (M. BECKER, Wunder und Wundertäter im früh-rabbinischen Judentum, WUNT II/144, Tübingen 2002, 268).

wahrgenommen werden<sup>99</sup> und letztendlich die Überordnung der Person Jesu über Thora und Tempel.<sup>100</sup>

Methodisch zeigt sich: Für den religionsgeschichtlichen Vergleich genügt es nicht, auf die Parallelitäten zwischen einzelnen Motiven zu verweisen, so sehr eine solche Arbeit die Basis sämtlichen Vergleichens darstellt. Die einzelnen Motive müssen zu anderen Motiven innerhalb des Markusevangeliums in Beziehung gesetzt, es muss der theologische Gesamtrahmen dieser Schrift gewürdigt werden, um eine religionsgeschichtliche Einordnung zu fundieren. Der Verfasser mag jüdischer Abstammung sein, aber hätte wohl kaum die Überzeugungskraft gehabt, anderen, nicht an Jesus glaubenden Juden seine Schrift als Porträtierung eines jüdischen Jesus glaubhaft zu machen, dessen Wirken auf Akzeptanz hätte hoffen können.

---

<sup>99</sup> Vgl. vor allem Mk 3,4. Insgesamt spiegelt Mk 3,1–6 im Vergleich zu Mk 2,23–28 ein späteres Stadium der Entwicklung des Verhältnisses der Jesuanhänger zu dem nicht an Jesus glaubenden Judentum: Muss in Mk 2,23–28 das Verhalten der Jesuanhänger gerechtfertigt werden, so in Mk 3,1–6 das Verhalten der Gegner Jesu; die Sabbatpraxis der Jesuanhänger wird in Mk 3,1–6 bereits als Normalfall vorausgesetzt.

<sup>100</sup> Letzteres ist natürlich auch für das Matthäusevangelium gültig. Trotzdem kann man fragen, warum das Matthäusevangelium im Judentum eher akzeptabel war. Ausschlaggebend sind sicher Mt 5,17–20; 6,6–8; 15,17; 24,20 (diff. Mk 7,19; 13,18). Auch hat Matthäus zu der hier verhandelten Thematik an manchen Stellen israeltheologische Bezüge eingetragen, z.B. in Mt 8,16f diff. Mk 1,31; Mt 15,31 diff. Mk 7,36f sowie insgesamt in dem Zitat Mt 12,15–21. Das Gebetserhebungsmotiv hat er jedoch nicht ergänzt.