
Andreas Bedenbender

DER GESCHEITERTE MESSIAS



DER GESCHEITERTE MESSIAS

ARBEITEN ZUR BIBEL UND IHRER UMWELT (ABU)

Herausgegeben von
dem Verein Lehrhaus e. V.

Band 5

Andreas Bedenbender

DER GESCHEITERTE MESSIAS



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Andreas Bedenbender, Dr. theol., Jahrgang 1964, studierte in Göttingen, Heidelberg, Jerusalem, Berlin und Tübingen. Langjährige Tätigkeit am Institut Kirche und Judentum in Berlin. Seit 1992 Redaktionsmitglied der exegetischen Zeitschrift »Texte & Kontexte«. Seit 2001 Mitglied des Enoch Seminar. Seit 2010 ist er Pfarrer im Entsendungsdienst der Evangelischen Kirche von Westfalen.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2019 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Zacharias Bähring, Leipzig
Bildnachweise: S. VII: Rückseite einer römischen Bronzemünze, Lugdunum, 77/78 n.Chr. (ANS 1954.203.168. American Numismatic Society), S. 281: Paul Klee, Angelus Novus (Original in der Sammlung des Israel-Museums, Jerusalem, Inventarnummer: B87.0994)
Bildbearbeitungen: Regine Petersen
Satz: Andreas Bedenbender mit TUSTEP
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-05796-2
www.eva-leipzig.de

*Dedicated to the members of the Enoch Seminar
and to its founder, Gabriele Boccaccini*



INHALTSVERZEICHNIS

<i>Einführung</i>	1
<i>Kapitel 1. Verhängnisvolles Gottvertrauen. Das »Scherlein der Witwe« im Kontext von Mk 10,46–13,2</i>	5
1.1. Einleitung	5
1.2. Auf einmal ist alles anders. Jesus als »Sohn Davids« in Mk 10,46–52	8
1.2.1. Ein erster Überblick über die Perikope	8
1.2.2. Mk 10,46 als Einschnitt im Text, <i>oder:</i> Jesus auf den Spuren Elias	10
1.2.3. Bartimaios	15
a) Die Begegnung mit Bartimaios als Wendepunkt auf dem Weg Jesu 15	
b) »Nazarener« als messianisches Signalwort im Neuen Testament; Nazareth 16	
c) »der Sohn des Timaios, Bartimaios« 24	
d) Der Mantel des Propheten 26	
e) Zusatz: Die Hoffnung auf das Davidsreich in den frühen (juden)christlichen Gemeinden 29	
1.3. Zur kompositorischen Sonderstellung von Mk 11–12	30
1.3.1. Die Bedeutung der Bartimaiosepisode für den Fortgang der Handlung	30
1.3.2. Fragmentarisches, hypothetisches und kontrafaktisches Erzählen in der jüdischen Bibel und in der frühjüdischen Literatur	31
1.3.3. Plädoyer für eine kohärente Lektüre des Markusevangeliums	33
1.4. Jesus, das Volk und der Tempel	34
1.4.1. Die Störung des Geschäftsbetriebs im Heiligtum (Mk 11,11.15–19)	34
1.4.2. Exkurs zum Ausdruck »Tempelreinigung«	36
1.4.3. Was wollte der markinische Jesus mit seinem gewalttätigen Auftreten im Tempel bewirken?	37

	a) Wurde das jüdische Volk in den Jahrzehnten vor der Tempelzerstörung durch die Wechsler und die Verkäufer im Bezirk des Heiligtums »beraubt«? 38	
	b) Die Ursache für den Zorn des markinischen Jesus: die Beobachtung von Geldgeschäften 41	
	c) Der Tempel als Festung der zelotischen »Räuber« 55	
	d) Zusatz: »Jesus' Action in Herod's Temple« – die Deutung von A. Yarbro Collins 64	
1.4.4.	Die ambivalente Rolle des Volkes; seine messianischen Erwartungen	65
1.4.5.	Der Jerusalemer Tempel als Ort religiöser Manipulation	66
	a) Exkurs: die Rolle der γραμματεῖς im damaligen Judentum und im Evangelium nach Markus 67	
	b) Die Warnung vor den γραμματεῖς (Mk 12,38–40) 71	
	c) »Du bist nicht fern vom Königreich Gottes« (Mk 12,28–34) 73	
1.5.	Die Peripetie: Die Schriftkundigen, die Witwe und der Tempel (Mk 12,38–13,2)	75
1.5.1.	Die Tat der Witwe	76
1.5.2.	»Gotteskasten« oder »Schatzkammer«?	78
1.5.3.	Das dem Tempel geopfert Leben	79
1.5.4.	Die Reaktion Jesu	80
1.5.5.	Jer 7 als Vorlage für die Tempelkritik des Markusevangeliums	82
1.5.6.	Einwände	84
	a) Joel Marcus 84	
	b) Markus Lau 87	
1.5.7.	Vergleichstexte	90
	a) Lukas und Matthäus im synoptischen Vergleich mit Markus 90	
	b) Eine rabbinische Parallele: Die Synagogen von Lod und das Lehrhaus von Tiberias 90	
	c) Die Peripetie im <i>Bellum Judaicum</i> 91	
	d) Das Elend der Bevölkerung während der Belagerung Jerusalems in der rabbinischen Literatur: Martha bat Boëthos 93	
1.6.	Fazit: Der Messias, der an der Tempelfrömmigkeit und der messianischen Hoffnung des Volkes scheiterte	95

<i>Kapitel 2. Jesus und der Feigenbaum. Von drei widerspenstigen Fragmenten im Markusevangelium, die einfach nicht zusammenpassen wollen (Mk 11,12–14.22–25; 13,28f.)</i>	99
2.1. Einleitung	99
2.2. Ein historischer Kern?	100
2.3. Zur Einordnung des Satzes »es war ja schließlich auch nicht die Zeit der Feigen« (Mk 11,13d)	101
2.3.1. Zur Annahme, daß die Suche Jesu auf einer botanischen Fehleinschätzung beruhte	102
2.3.2. Zur Annahme, daß die Begebenheit mit dem Feigenbaum vom Evangelisten umdatiert wurde	102
2.3.3. Zur Annahme, daß Mk 11,13d eine nachmarkinische Glosse ist	103
2.3.4. Zur Annahme, daß der Feigenbaum zur fraglichen Zeit sehr wohl eßbare Früchte hätte tragen können	103
2.3.5. Zur Annahme, daß die Feigenbaumgeschichte im Überlieferungsprozeß zu einer zeichenprophetischen Handlung umgedeutet wurde	106
2.3.6. Zur Annahme, daß die Suche Jesu auf einer heilsgeschichtlichen Fehleinschätzung beruhte	111
2.4. Zur Handlungslogik von Mk 10,46–12,37	114
2.5. Die kompositorische Rolle des ersten Teils der Feigenbaumgeschichte	115
2.6. Zum Sinn des Ausdrucks ἀπὸ μακρόθεν im Markusevangelium	119
2.7. Die Bedeutung der καιρός-Vorstellung im Markusevangelium	121
2.7.1. Καιρός als eschatologisches Signalwort im Markusevangelium	121
2.7.2. Mk 14,51f. als Sinnbild für die Autonomie des messianischen καιρός im Markusevangelium	123
2.8. Zusatz: Das Motiv der »Früchte zur Unzeit« in zwei jüdischen Geschichten	128
2.8.1. Die rabbinische Geschichte von R. Josse von Joqrat und seinem Sohn	128
2.8.2. Ἴδε καὶ τὰ σῦκα, ὅτι καιρός αὐτῶν οὐκ ἔστι. Die Feigen zur Unzeit als Zeichen der Erlösung Israels in den Paraleipomena Jeremiou	129

Zusatz: Der »Weinberg des Agrippa«,
das rabbinische »Lehrhaus von Javne«
und das »Galiläa« des Markusevangeliums 131

2.9.	Zwei Argumente gegen die Deutung von V. 13 als Fluchwort ...	132
2.9.1.	Die Aufforderung, einander zu vergeben (V. 25)	132
2.9.2.	Die Anrede »Rabbi« (V. 21)	133
2.10.	Ein Indiz für die Existenz einer vormarkinischen Fassung der Geschichte: die Wortform ἵκνουον (V. 14)	134
2.11.	Die Antwort Jesu (V. 22b-25)	136
2.11.1.	Der (Tempel-)Berg und das Meer (V. 23)	136
2.11.2.	Das Gebet zu Gott und die Bereitschaft, anderen zu vergeben (V. 24 f.)	140
2.12.	Zwischenfazit	142
2.13.	»Von dem Feigenbaum lernt ein Rätselgleichnis« (Mk 13,28) ...	146
2.13.1.	Erläuterungen zur Endzeitrede Jesu (Mk 13)	146
	a) Übersetzung des Textes 146	
	b) Die sinnvolle Widersprüchlichkeit der Endzeitrede 148	
2.13.2.	Das Rätselgleichnis vom Feigenbaum (V. 28 f.)	153
	a) Zur Annahme, daß es in V. 29 um den Feigenbaum aus Mk 11 geht 153	
	b) Zur Annahme, daß es in V. 29 um den »Feigenbaum Israel« geht 156	
2.14.	Zusatz: Einige Hinweise zur frühen Rezeptionsgeschichte der Feigenbaumpassagen des Markusevangeliums	162
2.14.1.	Die glättende Überarbeitung im Matthäusevangelium ..	162
	a) Mt 21,18-22 par. Mk 11,12-14.20-24 162	
	b) Mt 24,32 f. par. Mk 13,28 f. 164	
2.14.2.	Die explizierende Ausgestaltung des Gleichnisses vom Feigenbaum in der Offenbarung des Petrus	165
2.14.3.	Die heilsgeschichtliche Interpretation von Mt 21,19 (par. Mk 11,14) durch den Kirchenvater Hieronymus ..	166
2.14.4.	Die Verarbeitung eines Zentralgedankens der Feigenbaumgeschichte des Markusevangeliums in der Geschichte vom Oberzöllner Zachäus (Lk 19,1-10)	167
2.15.	Jesus und der Feigenbaum	170

Kapitel 3. Das zerstörte Gefäß.

	<i>Die Salbung von Bethanien (Mk 14,3-9)</i>	175
3.1.	Die Salbung von Bethanien in ihrem engeren Kontext: Mk 14,1-11	175
3.2.	Die »Zerstörung« des Alabastron (V. 3) und die »Vernichtung« des Öls (V. 4)	176
3.2.1.	Vorbemerkung zur Übersetzung von V. 3: Warum »Alabastron«?	176
3.2.2.	Die Zerstörung des Alabastron	176
	a) Das Zerbrechen des Gefäßes war vermutlich unüblich und überflüssig 177	
	b) Das Zerbrechen des Gefäßes hätte vom Evangelisten nicht erwähnt werden müssen 177	
	c) Zur Übersetzung: »sie zerstörte« oder »sie zerbrach«? 178	
3.2.3.	Ein Hinweis auf den Tod Jesu?	179
3.2.4.	Das Zerstören eines Gefäßes in der biblisch-frühjüdischen Tradition	180
3.2.5.	Die ἀπώλεια des Öls	182
3.2.6.	Der Sinn der Rede vom ἀλάβαστρος	183
3.3.	Die Frau: eine Zeichenprophetin, die die Züge Zions trägt	184
3.4.	Die Salbung	189
3.4.1.	Eine messianische Salbung	189
3.4.2.	Das μύρον νάρδου: Hoheslied und Brautmetaphorik ...	190
	a) Öl und Narde im Hohenlied 190	
	b) Die biblische Metaphorik von Braut und Bräutigam im Zusammenhang mit Jerusalem 191	
	c) Jesus als Bräutigam in den kanonischen Evangelien 192	
	d) Die Rede von »Braut und Bräutigam« in den Gerichtsankündigungen und den Heilsverheißungen der Bibel 192	
	e) Das »echte« Nardenöl – ein Zeichen für die Treue und das Vertrauen Zions? 194	
3.5.	Die an der Frau geübte Kritik	196
3.5.1.	Die Kritiker erkennen Zion nicht	196
3.5.2.	Der tiefere Sinn der Kritik	196
	a) Die »Vernichtung« (V. 4) 197	
	b) »Dies Salböl hätte verkauft werden können (...) und (der Erlös) den Armen gegeben werden« (V. 5) 197	

3.6.	Die Reaktion Jesu	198
3.6.1.	»Sie hat es vorweggenommen, meinen Leib zu salben zum Begräbnis« (V. 8)	198
3.6.2.	»Wo immer das Evangelium in der ganzen Welt verkündet wird, wird auch gesagt werden, was diese getan hat« (V. 9)	200
3.6.3.	»Zu ihrem Gedächtnis« (V. 9)	201
	a) Vorüberlegungen zur Frage, aus welchem Grund in der Zielgruppe des Markusevangeliums von Zions Liebestat die Rede sein soll	201
	b) Ein Gedenken Gottes	203
3.6.4.	»Arme habt ihr allezeit und wenn ihr wollt, könnt ihr ihnen Gutes tun. Mich aber habt ihr nicht allezeit« (V. 7)	204
3.6.5.	»An mir hat sie ein gutes Werk getan« (V. 6)	207
3.7.	»Als er in Bethanien war, im Hause Simons des Aussätzigen, (darnieder)liegend« (V. 3)	208
3.7.1.	Das Haus des Aussätzigen	208
3.7.2.	Das Darniederliegen	211
3.7.3.	Das Haus Simons	212
3.7.4.	Bethanien	212
3.8.	Zum Ende	214

Kapitel 4. Am Ende kommt alles noch einmal zusammen.

Die Frauen in Sichtweite des Kreuzes

und am Grab Jesu (Mk 15,40f.; 15,47-16,8)

4.1.	Die Frauen am Kreuz und am Grab. Eine Übersicht über die vier kanonischen Evangelien	217
4.2.	Die Frauen in Sichtweite des Kreuzes und am Grab Jesu im Markusevangelium	219
4.2.1.	Die Maria des kleinen Jakobus und des Joses Mutter ..	219
4.2.2.	Salome	227
4.2.3.	Maria Magdalena	230
	a) Das Massaker von Magdala/Tarichea im Jahr 67 n.Chr.	230
	b) Die Bedeutung des Massakers von Magdala/Tarichea für das Markusevangelium	234

<i>Kapitel 5. Das vom Krieg verstörte</i>	
<i>Evangelium nach Markus</i>	239
5.1. Die Aporie des Markusevangeliums	239
5.2. Unausgesprochen beim Namen genannt. Verdeckte Spuren des Jüdischen Krieges im Markusevangelium	240
5.2.1. Von Cäsarea Philippi nach Jerusalem – Jesus und Vespasian	240
5.2.2. Das Massaker von Tarichea	241
a) Sturmstillung und Seewandel 241	
b) Die Blindenheilung von Bethsaida 242	
c) Maria Magdalena 243	
5.2.3. Jerusalem	243
a) Die Kreuzigung zwischen zwei »Räubern« (Mk 15,27); das Zerreißen des Tempelvorhangs (Mk 15,38); Salome (Mk 15,40; 16,1) 243	
b) Das Zerschlagen der Tempelsteine (Mk 13,2); das »Greuelbild der Verwüstung« (Mk 13,14) 245	
5.3. Die Ursachen der Katastrophe	246
5.3.1. Der Tempel als »Räuberhöhle« (Mk 11,17); das Scherflein der Witwe (Mk 12,41-44)	246
5.3.2. Zusatz: Das »kommende Königreich unseres Vaters David« (Mk 11,1-10)	247
5.4. Ein solidarisch mitleidender Messias	248
5.4.1. Das Zerschlagen des Salbgefäßes (Mk 14,3)	248
5.4.2. Barabbas (Mk 15,7)	248
5.5. Wo der Messias an seine Grenzen stößt	249
5.5.1. Die Masse der Geplagten	249
5.5.2. Die Jünger	250
5.5.3. Der Tempel	251
5.5.4. Das Volk und der <i>καρὸς</i> des Gottesreiches	252
5.5.5. Ein segensreiches Geschehen entwickelt sich, ohne von Jesus gesteuert oder auch nur verstanden zu werden	252
5.6. Markus – ein Zeuge ohne Botschaft	253

Kapitel 6. Ausblick: Ja und Nein.

	<i>Das Matthäusevangelium als Gegenerzählung zur markinischen »Frohen Botschaft am Abgrund«</i>	257
6.1.	Der Jüdische Krieg	257
6.1.1.	Die Enttabuisierung der Zerstörung Jerusalems und ihre Deutung als Strafgericht Gottes: der Kauf des Töpferackers (Mt 27,3-10)	258
	a) Vom Prophetenmord zum Blutacker 258	
	b) »Sein Blut über uns und unsere Kinder!« (Mt 27,25) 261	
	c) Die Anknüpfung an Jeremia: Töpferkrug und Ackerkauf 264	
	d) Der Blutacker als Begräbnisplatz für Fremde (Mt 27,7) 268	
	e) Zusatz: Matthäus und Rabbi Akiva 269	
6.1.2.	(Jesus) Barabbas (Mk 15,5-15 par. Mt 27,15-26)	271
6.1.3.	Nicht länger eine Ursache der Zerstörung: die dysfunktionale Rolle des Tempels	272
6.1.4.	Die Trauer um Jerusalem und um die Opfer des Krieges	274
6.1.5.	Der Jüdische Krieg in Galiläa	275
	a) Die Sturmstillung (Mk 4,35-41 par. Mt 8,18-27) 276	
	b) Der Seewandel (Mk 6,45-52 par. Mt 14,22-33) 285	
	c) Die Heilungen in Genezareth (Mk 6,53-56 par. Mt 14,34-36); Maria Magdalena 288	
6.1.6.	Die Salbung von Bethanien (Mk 14,3-9 par. Mt 26,6-13)	290
6.1.7.	Der Feigenbaum, der keine Früchte hatte (Mk 11,12-14.20-24 par. Mt 21,18-22)	293
6.2.	Weitere Aspekte	293
6.2.1.	Die Jünger und die ἐκκλησία	294
6.2.2.	Die Tora, die Lehre Jesu und die »Satzungen der Ältesten«	297
	a) Die Tora und die Lehre Jesu 297	
	b) Die »Satzungen der Ältesten« 299	
6.2.3.	Die Stellung zum synagokal verfaßten Judentum und zu Israel	300
	a) Das synagokal verfaßte Judentum und die Perspektive der Rettung Israels im Matthäusevangelium 300	
	b) Der Sinn des »machtet zu Jüngern alle Völker (πάντα τὰ ἔθνη)« in Mt 28,19 302	

c)	Das synagogal verfaßte Judentum und die »matthäische Gemeinde« 304	
d)	Der markinische Jesus als Retter der Synagoge 305	
6.2.4.	Die bleibende Unterschiedenheit von Juden und Heiden	306
a)	Weisung für Israel und Weisung für die Völker: die Speisungsgeschichten bei Markus und Matthäus 306	
b)	Exkurs: Die noachidischen Gebote des rabbinischen Judentums und ihre Vorgeschichte 308	
6.2.5.	Von Markus ignoriert, von Matthäus ausgeschlossen: die Samaritaner	310
6.2.6.	Jesus	314
6.2.7.	In welchem Sinne ist Jesus für Matthäus der erwartete »Sohn Davids«?	314
6.3.	Zusammenfassung	317

Anhang

<i>Erläuterungen zu den Übersetzungen der Quellentexte, zur Zitierweise und zum Stellenregister</i>	<i>324</i>
<i>Literaturverzeichnis</i>	<i>325</i>
I. Sprachliche Hilfsmittel	325
II. Quellen	326
III. Sekundärliteratur	330
<i>Stellenregister</i>	<i>339</i>
<i>Autorenregister</i>	<i>348</i>

EINFÜHRUNG

Im Jahre 66 n. Chr. brach in Jerusalem ein Aufstand gegen die Römer aus, der von einem unbeirrbaren Vertrauen auf den Gott der Bibel getragen und von entsprechend hohen Erwartungen begleitet war. Zunächst konnten die Aufständischen tatsächlich einige spektakuläre Erfolge verzeichnen; dann aber schlug Rom um so entschiedener zurück. Von Norden her marschierte eine römische Armee erst in Galiläa, dann in Judäa ein, Jerusalem wurde eingeschlossen und recht genau vier Jahre nach Beginn der Revolte erobert; anschließend fiel alles, was von der Stadt und ihrem Tempel noch übrig geblieben war, einer systematischen Zerstörung zum Opfer. Viele Aufständische und noch weit mehr Nichtkombattanten hatten den Versuch, das Joch des Imperiums abzuschütteln, zu diesem Zeitpunkt bereits mit dem Leben bezahlt. Jene aber, die dem Hunger, dem Schwert und dem Kreuz entgangen waren, fanden sich nun zum großen Teil in die Sklaverei wieder.

Daß die Katastrophe, in die der Aufstand mündete, für den weiteren Gang der jüdischen Geschichte epochemachend war, muß nicht eigens betont werden; was aber bedeutet sie für die damalige Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus? – In einem bahnbrechenden Aufsatz, der 1982 in der Zeitschrift *TEXTE & KONTEXTE* erschienen ist, wurde von T. Veerkamp dargestellt: Die synoptischen Evangelien sind ohne diesen Krieg überhaupt nicht zu verstehen; bis in den Aufbau hinein werden sie von ihm geprägt, und auch ihre sogenannte »Christologie« reagiert in erheblichem Maße auf das, was sich in Galiläa, Judäa und Jerusalem während der Jahre 66–70 zugegetragen hatte. Am deutlichsten ist dies im Mk-Ev zu erkennen – einer Schrift, die wohl um das Jahr 70 entstanden ist und noch unter dem unmittelbaren Eindruck der Kriegereignisse steht¹.

Folgt man dem Gedankengang Veerkamps, so erweist sich das Mk-Ev als eine Geschichte, die auf zwei Ebenen angesiedelt ist. Zum einen hören wir hier das »Evangelium von Jesus Christus, dem Sohn Gottes«, zum anderen handelt der Text vom Jüdischen Krieg und von den Fragen, mit denen sich die christliche Verkündigung nun konfrontiert sah: Wie war es möglich, daß diese Katastrophe hatte geschehen können – der Evangeliumsbotschaft vom Heilswirken Jesu und von der Nähe des Gottesreiches zum Trotz? Und wie ließ sich Jesus, der auferstandene Messias, so verkünden, daß die ganz und gar unerlöste Wirklichkeit die Worte nicht Lügen strafte?

1 Gängig sind Datierungen in die Jahre 68–74. Eine nähere Untersuchung der als einschlägig angesehenen Stellen des Textes legt nahe, daß die Tempelzerstörung bereits erfolgt ist; dies ist jedoch nicht unumstritten. Vgl. Bedenbender 2013a, 363–387.

Während der letzten Jahrzehnte ist auch eine Reihe anderer Forscher zu dem Eindruck gelangt, daß die Zerstörung Jerusalems für Markus ein Trauma darstellte. So formuliert W. Kelber 1974, 1:

»(T)he gospel [scil.: of Mark, A. B.] came into existence sometime after A.D. 70 under the impact of the city's devastation. This thesis rests on the claim that there was a body of Christians directly involved in and deeply affected by the fall of Jerusalem. For them, as for their fellow Jews, the disaster caused dreadful physical suffering and hardship. (...) Without Jerusalem the people were bereft of orientation in space and time, at once displaced and without future. With the fall of the city their entire basis of existence had collapsed.«

In die gleiche Richtung geht S. Freyne 2011, 189:

»Mark's historico-mythic narrative addresses a genuine sense of trauma and loss for those Galilean Jews – Jesus-followers and non-Jesus-followers alike – who had survived the Roman purge.«

Vgl. schließlich noch G. Theißen 1999, 400:

»Die mk Gemeinde hat angesichts der Tempelzerstörung keine Genugtuung empfunden. Nirgendwo wird sie (anders als bei Mt und Lk) im MkEv als Strafe für die Hinrichtung Jesu interpretiert. Die mk Gemeinde hatte vielmehr gehofft, daß der Tempel einst allen Heiden zugänglich wird. Er sollte eine Gebetsstätte für die Heiden werden (Mk 11,17 = Jes 56,7). Der Verlust des Tempels zerstörte damit auch eine christliche Hoffnung. Juden und Christen hatten ihr gemeinsames kulturelles Zentrum verloren.«

In der Hauptsache kann den drei gerade zitierten Äußerungen nur zugestimmt werden. Jedoch kommt der von mir vertretene Ansatz im Unterschied zu Kelber ohne die Annahme aus, zu den Opfern in Jerusalem habe notwendig auch eine christliche Gemeinschaft gehört; im Unterschied zu Freyne sieht er den Text nicht primär am Denken und den Erfahrungen speziell galiläischer Juden orientiert; im Unterschied zu Theißen setzt er nicht die Existenz einer markinischen Gemeinde voraus².

Indem Markus die Geschichte Jesu in die Geschichte des Jüdischen Krieges hineinerzählt, findet er zu einer Möglichkeit, ein an sich unaussprechliches Geschehen in poetischer Verfremdung zur Sprache zu bringen: Das Leiden eines ganzen Volkes spiegelt sich in der Passion eines einzelnen Juden. Der Preis, den der Evangelist für dieses Verfahren zahlt, ist hoch. Denn nun schlägt die Sprachlosigkeit, mit der er im Blick auf die Ereignisse des Jüdischen Krieges zu kämpfen hatte, auf die von diesen Ereignissen zusätzlich aufgeladene Geschichte Jesu durch und führt dazu, daß es unmöglich wird, von Jesus – dem Gekreuzigten, dem Auferweckten – weiterhin stimmig und kohärent zu reden. Sehr klar gesehen wurde dies von St. Lücking 2002, 161:

2 Zu den Gründen vgl. Bedenbender 2013a, 72f.

»Die Erfahrung des Jüdischen Krieges und der Zerstörung des Jerusalemer Tempels wird im Markusevangelium durch die aktualisierte Nacherzählung von Leiden und Tod Jesu aufgearbeitet. (...) Markus [will] seine Leser und Zuhörer dazu befähigen, die Ambivalenz ihrer Situation zu ertragen. (...) Wenn es zutrifft, daß das Markusevangelium der erste schriftliche Text ist, der das Leben, Leiden und Sterben Jesu erzählt, könnte im zeitgeschichtlichen Hintergrund des Jüdischen Krieges der Schlüssel für die Entstehung der Gattung Evangelium liegen: Erst die aktuelle Krisenerfahrung macht es möglich, hinter der Botschaft von der Auferstehung das Leiden und Sterben Jesu als eine traumatische Krise des christlichen Glaubens zu erinnern, in der Jesus selbst sich von Gott und allen Menschen verlassen fühlt und in der die Jünger Jesu in jeder Hinsicht versagen. Für Markus ist die Krise so grundlegend, daß er nicht einmal wagt, die Auferstehung zu erzählen, sondern es bei der Auferstehungsbotschaft beläßt, die von den Figuren der erzählten Welt nicht weitergegeben wird.«

Als Ganzes genommen, präsentiert das Mk-Ev eine Aporie: Die christologisch begründete Heilsgewißheit und die Erfahrung tatsächlicher Heillosigkeit stehen in einem unauflösbaren Widerspruch. Wie der Text sich dagegen sperrt, das reale Leid auf irgendeine Art – und sei es durch Verweis auf die Auferstehungshoffnung – zu bagatellisieren, so sperrt er sich auch dagegen, die vom Glauben an die Auferstehung Jesu akzentuierte Erwartung des Gottesreiches preiszugeben. Die beiden Pole, zwischen denen sich diese Spannung aufbaut, sind der Beginn des Textes und sein Ende. Die Geschichte, die so selbstbewußt und programmatisch anhebt – »Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohn Gottes ... Stimme eines Rufenden: In der Wüste bereitet den Weg des Herrn!« (Mk 1,1,3) –, sie mündet in einen Schlußsatz, in dem wir über die mit der Osterbotschaft überforderten Frauen hören: »Und niemandem sagten sie etwas; sie fürchteten sich nämlich« (16,8). Dort die Evangeliumsverkündigung in der Wüste, hier die stumme Flucht vom Grab – eine größere Diskrepanz ist kaum denkbar. Gerade diese Diskrepanz aber gilt es bei der Lektüre des dazwischenliegenden Textes auszuhalten.

Das hier skizzierte Verständnis des Mk-Ev gestattet es, eine ganze Reihe von sonderbaren und sperrigen Einzelheiten des Textes besser zu verstehen. Allerdings sollte nicht übersehen werden: Jeweils für sich betrachtet, lassen diese Details oft auch andere Erklärungen zu – und am Ende bleibt immer noch die Notmaßnahme, sie als inzwischen bedeutungslos gewordene und im einzelnen nicht mehr sicher zu erhellende Traditionsrelikte einzustufen (sie also weniger zu erklären als wegzuerklären). Die These, daß das Mk-Ev in, mit und unter der (Leidens-)Geschichte Jesu ein Kriegstrauma verarbeitet, wird daher um so einleuchtender sein, je zahlreicher die Indizien sind, auf die sie sich stützen kann.

Basierend auf einer Reihe von Aufsätzen, die zwischen 1995 und 2011 in *TEXTE & KONTEXTE* erschienen sind, habe ich vor sechs Jahren in einem ersten größeren Entwurf gezeigt, wie etliche Perikopen des Mk-Ev mit dem gerade skizzierten Textverständnis zusammenpassen. Dieser Entwurf wurde bei der Evangelischen Verlagsanstalt publiziert; er trägt den Titel »Frohe Botschaft am Abgrund. Das Markus-evangelium und der Jüdische Krieg«. In der Folgezeit habe ich weitere Textabschnitte unter derselben Fragestellung untersucht und dabei aus Vergleichsgründen auch das Mt-Ev verstärkt in den Blick genommen. Wieder wurden die Ergebnisse sukzessive in *TEXTE & KONTEXTE* veröffentlicht. (Für die Einzelheiten vgl. das Literaturverzeichnis am Ende des Buches.) Ich freue mich, eine systematisierte und ergänzte Fassung nun erneut bei der Evangelischen Verlagsanstalt herausbringen zu können.

Zum Aufbau des Buches: In den ersten vier Kapiteln werden mehrere Abschnitte aus Mk 11–16 analysiert. Da jede dieser Untersuchungen für sich verständlich sein soll, kommt es an einigen Stellen zu Doppelungen. Das fünfte Kapitel bündelt die exegetischen Resultate sowohl des vorliegenden Buches als auch des vorangegangenen. Im sechsten Kapitel wird umrissen, zu welchen Resultaten es führt, wenn die hier für das Mk-Ev entwickelte Lektürewise auf das Evangelium nach Matthäus angewandt wird.

Immer noch bin ich für die Zeit dankbar, die ich vor zehn Jahren als Junior Fellow am Alfred Krupp Wissenschaftskolleg Greifswald verbringen durfte. Wie schon die »Frohe Botschaft am Abgrund« ohne sie nicht zustande gekommen wäre, so auch das vorliegende Buch. Dr. Annette Weidhas sowie Stephan Selbmann und Christina Wollesky von der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig danke ich für eine Betreuung des Textes, die stets von Entgegenkommen und Hilfsbereitschaft geprägt war. Bei der Suche nach einer geeigneten Reproduktion der Judaea-capta-Münze erhielt ich entscheidende Unterstützung von Thomas Kollatz und Timo Kissinger, M.A. Die graphische Aufbereitung sowohl dieses Bildes (S. vii) als auch des von Paul Klee stammenden *Angelus Novus* (S. 281) übernahm mit großem Engagement Regine Petersen. Die Korrektur des Buches lag in den bewährten Händen von Nadine Kalweit und Marula Richter. Durch zahlreiche stilistische Verbesserungsvorschläge haben sich beide um die Klarheit der Darstellung verdient gemacht. Wie der Text enden sollte, wurde mir erst klar, als ich die Frage, wo im Buch der richtige Platz für den *Angelus Novus* sei, intensiv mit Regine Petersen diskutierte. Auch dafür danke ich ihr sehr.

Ostseebad Binz, im März 2019

Andreas Bedenbender

KAPITEL I

VERHÄNGNISVOLLES GOTTVERTRAUEN.

DAS »SCHERFLEIN DER WITWE« IM KONTEXT VON MK 10,46–13,2

I.1. EINLEITUNG

Wie im Buch »Frohe Botschaft am Abgrund« umfangreich entfaltet und in der Einführung der vorliegenden Arbeit noch einmal kurz notiert, steht hinter dem Mk-Ev eine Aporie. Auf der einen Seite stellt der Jüdische Krieg, der zur Zerstörung Jerusalems und seines Tempels führte und unter den Aufständischen, vor allem aber in der Zivilbevölkerung, Opfer in großer Zahl forderte, für Markus die Glaubwürdigkeit der Evangeliumsverkündigung grundsätzlich in Frage. Denn was war die Botschaft vom nahe herbeigekommenen Reich Gottes wert, wenn vierzig Jahre später eine derartige Katastrophe über das Volk Gottes hereinbrechen konnte? Bei nüchterner Betrachtung scheint nichts um das Urteil herumzuführen, daß das »Evangelium von Jesus Christus« gescheitert ist und daß auch Jesus als Messias gescheitert ist. Auf der anderen Seite aber ist Markus nicht bereit, diesem Evangelium und diesem Messias den Abschied zu geben, er hält an beidem fest. Das vielleicht deutlichste Sinnbild der Aporie, in der er sich wiederfindet, steht am Schluß seines Werkes: Die mit der Osterverkündigung betrauten Frauen sind von ihrer Aufgabe ganz und gar überfordert und geraten in einen Zustand sprachloser Furcht (Mk 16,8).

Markus läßt es jedoch nicht dabei bewenden, die Aporie im Zentrum seines Textes ein ums andere Mal zu umkreisen und sich ihr gewissermaßen auf einer Spiralbahn anzunähern. Zugleich nämlich fragt er nach den Gründen für die gerade geschilderte absurde Situation: Wie ist es zu erklären, daß das »Evangelium von Jesus Christus, dem Sohn Gottes« (Mk 1,1) Israel nicht die Rettung gebracht hatte, wie ist es zu erklären, daß es trotz der Frohen Botschaft von der Auferstehung des Einen und von der Nähe des Gottesreiches zum Krieg Jerusalems gegen Rom – und zum Triumph Roms über Jerusalem – gekommen war? Diese doppelte Zielsetzung führt, wenn nicht zu einem Bruch in der Handlungslogik, so doch zumindest zu einer ganz erheblichen Spannung im Textaufbau:

Von Mk 8,31-10,45 – d.h. von der ersten Leidensankündigung bis hin zu der Aussage, daß der Menschensohn gekommen sei, sein Leben zu geben als Lösegeld für viele – wird der Text vom kommenden Leiden und Sterben Jesu bestimmt, von der Notwendigkeit dieses Geschehens und von seinen Folgen¹.

Ab dem Beginn des 14. Kapitels ist die Handlung dann erneut deutlich auf die Passion hin ausgerichtet, und schon in Kap. 13 gibt es zwei Stellen, die mit der markinischen Geschichte vom Leiden und Sterben Jesu zusammenhängen: Das Zerbrechen der Tempelsteine, das Jesus in 13,2 voraussagt, entspricht dem Zerreißen des Tempelvorhangs in der Stunde seines Todes (vgl. 15,37f.), und die Bedrängnisse in jüdischen Synagogen und vor heidnischen Gerichten, auf die sich seine Anhängerschaft einstellen muß, korrespondieren mit dem, was ihm selber erst vom Hohen Rat und dann von den Römern angetan wird (vgl. 13,9 mit 14,53-65; 15,1-20).

Dazwischen aber – von Mk 10,46 bis zum Ende von Mk 12 – laufen die Dinge in eine andere Richtung: Jesus hier nicht der leidende, sondern der tätige, das Geschehen bestimmende Christus, er heilt (10,52), er handelt in Vollmacht (11,27-33) und weist seine Gegner zurecht (vgl. 11,33; 12,27)².

In einer Hinsicht ist Jesus dabei sogar aktiver als je zuvor im Mk-Ev. Denn in Mk 1-10 trat er immer erst dann in Auseinandersetzungen ein, wenn er sich herausgefordert sah oder den Widerstand seiner Gegner spürte³. Im Bereich des Heiligtums aber sucht Jesus gleich viermal von sich aus die Konfrontation, d.h., statt zu reagieren, agiert er: bei der sogenannten Tempelreinigung (11,15-19), mit dem Gleichnis von den bösen Weingärtnern (12,1-12), mit der Frage nach dem Davidsson (12,35-37) und mit der Warnung vor den Schriftgelehrten (12,38-40).

Die Mitglieder des Hohen Rates sinnen in Mk 11-12 zwar auf den Tod Jesu, aber vorerst sind ihnen noch die Hände gebunden, sie kommen mit ihren Plänen nicht voran (vgl. 11,18.32; 12,12.37). Auch das Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Mk 12,1-12), in dem Jesus von der Ermordung des »geliebten

¹ Vgl. Mk 8,30f.; 9,7-9.30-32; 10,32-34.45.

² Vgl. bereits Wellhausen 1909, 98: »(D)er Abstand der Kapp. 11. 12 von dem unmittelbar vorhergehenden Abschnitt 8,27-10,45 [ist] bemerkenswert. Die trübe Stimmung, die Jesu auf dem Wege nach Jerusalem beherrscht, steigert sich in Jerusalem selber nicht, sonder legt sich und macht einer zuversichtlichen und unternehmenden Platz. Er fühlt sich getragen von dem Enthusiasmus der Menge. Der nahe und gewisse Tod erfüllt nicht sein Herz und seine Rede (...). Von der Notwendigkeit des Kreuzes nicht bloß für ihn selber, sondern auch für seine Jünger, von der Nachfolge in den Tod (...) hören wir kein Wort«.

³ Vgl. Mk 2,6-11; 3,2-5.22-30; 7,5-13. Das gilt auch von der Konfrontation mit Dämonen und unreinen Geistern. Sofern Jesus nicht von dritter Seite um Hilfe gebeten wird (wodurch sein Tun ebenfalls zu einer Reaktion wird), ist es immer der Dämon, der den ersten Zug macht, indem er Jesus entweder attackiert oder zumindest mit Fragen behelligt: vgl. Mk 1,24.34; 3,11f.; 5,6.

Sohnes« spricht, dient nicht dazu, die Leserschaft (oder jene, die Jesus im Text zuhören) auf das spätere Geschehen von Golgatha vorzubereiten. Denn Jesus sagt hier etwas anderes als an den einschlägigen Stellen in Mk 8–10, und seine Worte erfüllen einen anderen Zweck. Auf dem Weg nach Jerusalem erfahren die Zwölf: Jesus – der Menschensohn – geht in den Tod, weil er leiden und sterben muß (vgl. 8,31), er wird von den Hohenpriestern, Schriftgelehrten und Ältesten an die Heiden ausgeliefert, damit diese ihn töten (vgl. 10,33f.), und er wird sein Leben als »Lösegeld für viele« geben (10,45). Im Gleichnis töten die Weingärtner (d.h. die Hohenpriester und ihre Spießgesellen) »den Sohn« hingegen selbst, von einer heilvollen Wirkung dieses Todes hören wir nichts (im Gegenteil: die Weingärtner werden wegen ihrer Tat sowohl den Weinberg als auch ihr Leben verlieren), und der Tod des Sohnes entspricht keineswegs dem Willen des Vaters (vgl. 12,6). Kurz: Jesus stirbt hier nicht nach dem Ratschluß Gottes und aufgrund einer heilsgeschichtlichen Notwendigkeit, sondern einzig deshalb, weil seine Kontrahenten sowohl böse als auch dumm sind. Im Gleichnis entspricht die Ermordung des Sohnes dem, was die Weingärtner zuvor schon etlichen Knechten des Weinbergbesitzers angetan hatten, d.h. der markinische Jesus versteht seinen eigenen drohenden Tod analog zu der Ermordung früherer Propheten (vgl. dazu Mt 23,29–37 und umfassend Steck 1967). Vor allem aber handelt es sich von der Gesprächssituation her bei dem Gleichnis nicht um eine poetisch eingekleidete Darstellung einer feststehenden Zukunft, sondern um eine Warnung: Jesus gibt dem Volk zu verstehen, in welcher Gefahr er sich sieht, er zeigt den Hohenpriestern, daß er ihre Machenschaften durchschaut, und legt ihnen zugleich in prophetischer Manier nahe, von ihrem bösen Weg umzukehren. Das Gleichnis zwingt den Hohen Rat nicht, in die Verdammnis zu gehen – genausowenig wie das Gleichnis von den klugen und den törichten Jungfrauen (Mt 25,1–13) irgendwelche Menschen dazu zwingt, auf die Ankunft des Menschensohnes nicht vorbereitet zu sein. Solche Gleichnisse werden typischerweise erzählt, damit die Realität gerade einen anderen Verlauf nimmt.

Die Passionserwartung, die die vorangehenden Kapitel des Mk-Ev beherrschte, ist in den Kapiteln 11 und 12 wenn nicht verschwunden, so doch stark zurückgetreten. Deshalb legt sich der Gedanke nahe: Hätte Jesus bleibenden Erfolg gehabt, als er sich an einer Neugestaltung des Tempelbetriebs versuchte – weg von der »Räuberhöhle«, hin zum »Bethaus für alle Völker« (11,17) –, und wäre ihm die Korrektur der messianischen Erwartungen des Volkes (vgl. 12,35–37) wirklich gelungen, dann wäre seine Passion überflüssig geworden. Lange sah es danach auch aus. Noch am Ende von 12,37 findet sich das Fazit: »Der große (*oder*: ein großer) Volkshaufen (ὄχλος) hörte ihn gern.«

Damit stehen wir vor der Frage, die in dem vorliegenden Kapitel behandelt werden soll: Was hat den Erfolg der Reformbemühungen Jesu dann doch verhindert und ihn als Messias scheitern lassen?

I.2. AUF EINMAL IST ALLES ANDERS.**JESUS ALS »SOHN DAVIDS« IN Mk 10,46-52****I.2.1. Ein erster Überblick über die Perikope**

Die Frage, was es mit dem Scheitern Jesu auf sich hat, macht es erforderlich, den Abschnitt Mk 10,46-13,2 insgesamt in den Blick zu nehmen und einige der gerade knapp skizzierten Zusammenhänge noch einmal ausführlicher zu untersuchen. Zunächst ist allerdings zu klären, wieso es überhaupt zu dem abrupten Umschwung kommen kann, in dem die Hoffnung auf Rettung den in Mk 8-10 so dominanten Gedanken an das Kreuz verdrängt. Dreh- und Angelpunkt ist die Geschichte von der Begegnung zwischen Jesus und Bartimaios (Mk 10,46-52):

- 46 Dann kamen sie nach Jericho.
Und als er aus Jericho hinausgegangen war
– samt seinen Jüngern und einem beträchtlichen Volkshaufen –,
saß der Sohn des Timaios, Bartimaios, ein blinder Bettler, neben dem Weg.
- 47 Als er hörte: Es ist Jesus, der Nazarener,
begann er zu schreien und zu sagen:
Du Sohn Davids, Jesus, erbarme dich meiner!
- 48 Und viele fuhren ihn an, daß er schweige.
Er aber schrie noch viel mehr:
Du Sohn Davids, erbarme dich meiner!
- 49 Jesus blieb stehen und sagte:
Ruft ihn her!
Man rief den Blinden und sagte zu ihm:
Fasse Mut, steh auf, er ruft dich!
- 50 Da warf er seinen Mantel fort,
sprang auf,
kam zu Jesus.
- 51 Jesus ergriff das Wort und sagte:
Was willst du, daß ich für dich tue?
Der Blinde aber sagte ihm:
Rabbuni, daß ich wieder sehe!
- 52 Und Jesus sagte ihm:
Geh hin! Dein Vertrauen hat dich gerettet.
Und sogleich sah er wieder,
und er folgte ihm nach auf dem Wege.

Während Jesus in Mk 10,45 noch der »Menschensohn« ist, der sein Leben gibt, läßt er es sich in 10,47f. gefallen, vor aller Ohren als »Sohn Davids« um Hilfe angerufen zu werden. Das ist ein neuer Ton, denn als »Sohn Davids« trat Jesus im Mk-Ev bislang nicht in Erscheinung. Auch stellt diese Bezeichnung mehr als nur schmückendes Beiwerk dar, sie steht im Zentrum der Worte des Bettlers. »Du Sohn Davids« erklingt nicht nur zweimal, sondern

an der ersten Stelle geht es dem Namen Jesus voran, an der zweiten bildet es die einzige Anrede.

Daß Jesus hier förmlich darauf behaftet wird, der Sohn Davids zu sein, ist von weitreichender Bedeutung, denn damit wird das Stichwort »David« vorgegeben, das die begeisterte Menge beim anschließenden Einzug in Jerusalem aufgreift. Der Jubel, mit dem sie auf Jesus reagiert, schlägt eine Brücke von dem, »der da kommt im Namen des Herrn«, hin zu dem »kommenden Reich unseres Vaters David« (vgl. Mk 11,10). Das kann nur bedeuten, daß jene, die so rufen, der gleichen Ansicht sind wie die Schriftgelehrten (vgl. Mk 12,35): Der erhoffte Messias ist der »Sohn Davids«, er wird das alte Davidsreich in seiner ganzen Macht und Herrlichkeit wiederherstellen⁴.

Jesus selbst greift den Namen Davids weder in der Bartimaioszene noch im Anschluß an sie auf, aber plötzlich bewegt er sich auf messianischen Pfaden. Die coram publico erfolgende Requirierung des Esels, die er in Mk 11,2f. in Auftrag gibt, läßt den folgenden Einzug wie eine Inszenierung von Sach 9,9 wirken:

Juble laut, Tochter Zion, jauchze, Tochter Jerusalem,
sieh, dein König kommt zu dir,
gerecht und siegreich ist er,
demütig und auf einem Esel reitend,
auf einem Fohlen, einem Eselsfohlen⁵.

Insgesamt erweckt Mk 10,46–11,10 den Eindruck, Jesus lasse jetzt die Maske fallen, er wolle also als Messias in Erscheinung treten und nehme dabei zumindest billigend in Kauf, als *dauidischer* Messias angesehen zu werden.

Orientiert man sich an der Erzähllogik, die den Text von Mk 8,27–10,45 bestimmt, kommt dies höchst überraschend. Als Christus/Messias wirkt Jesus geradezu wie eine Gegengestalt zum legendären König David, der seine Feinde ringsum mit militärischer Gewalt unterworfen hatte, und bereits der Zusammenhang 8,27–33 (Petrusbekenntnis – 1. Leidensankündigung – Richtungsstreit zwischen Petrus und Jesus) macht deutlich: Der leidende Menschensohn soll sich gegen die Erwartung eines machtvollen Messias durchsetzen. Der Messiasstitel scheint sogar an sich heikel zu sein. Denn während Jesus keine Scheu hat, von sich als dem »Menschensohn« zu reden, und zwar auch außerhalb des Jüngerkreises (vgl. 2,10.28; 8,38), lehnt er es in 8,30 ausdrücklich ab, als Christus bekannt zu werden.

Die »vielen«, die Bartimaios in 10,48 das Wort abschneiden wollen, damit er die laute Anrede »du Sohn Davids« aufgibt, scheinen also ganz im Sinne Jesu zu handeln. Die Entsprechung reicht bis in die sprachliche Gestaltung

4 Vgl. Bedenbender 2013a, 306–311.

5 In der matthäischen Fassung des Einzugs Jesu in Jerusalem wird der Bezug zu Sach 9,9 ausdrücklich benannt; vgl. Mt 21,4f.

hinein: In 8,30 heißt es von Jesus: »Und er fuhr sie an (ἐπετίμησεν), daß sie niemandem von ihm sagten.« In 10,48 finden wir ganz parallel: »Und viele fuhren ihn an (ἐπετίμων⁶), daß er schweige.«

Was also ist in Mk 10 anders als in Mk 8, warum kann der messianische »Sohn Davids« mit seiner Wundermacht nun auf einmal die Vorstellung vom »Menschensohn, der sein Leben gibt«, in den Hintergrund treten lassen? Wenn es im Text überhaupt eine Erklärung gibt, dann muß sie zwischen dem »Menschensohn« in 10,45 und dem »du Sohn Davids« in 10,47 zu finden sein, also wohl in V. 46.

1.2.2. Mk 10,46 als Einschnitt im Text, oder: Jesus auf den Spuren Elias

Gregory (Scotland Yard detective): »Is there any other point to which you would wish to draw my attention?«
Holmes: »To the curious incident of the dog in the night-time.«
Gregory: »The dog did nothing in the night-time.«
Holmes: »That was the curious incident.«
Arthur Conan Doyle, The Adventure of Silver Blaze

Hier noch einmal der Vers im Wortlaut:

- 46 Dann kamen sie nach Jericho.
 Und als er aus Jericho hinausgegangen war
 – samt seinen Jüngern und einem beträchtlichen Volkshaufen –,
 saß der Sohn des Timaios, Bartimaios, ein blinder Bettler, neben dem Weg.

Die ersten beiden Zeilen befremden. Nach dem »Und sie kamen nach Jericho« wäre zu erwarten gewesen, daß dort anschließend irgend etwas passiert; eine völlig ereignislose Stippvisite sollte kaum des Erzählens wert sein. Ginge es dem Autor aber allein darum, den Namen »Jericho« zu Gehör zu bringen⁷, hätte er einfach schreiben können: »Und als er an Jericho vorübergezogen (oder: durch Jericho hindurchgezogen) war ...«

Die beiden Seitenreferenten des Markus haben die erzählerische Anomalie beseitigt, indem sie – auf jeweils andere Art – vereinfachten. Statt »Dann kamen sie nach Jericho. Und als er aus Jericho hinausgegangen war« finden wir in Mt 20,29: »Und als sie aus Jericho hinausgegangen waren ...« In Lk 18,35 heißt es: »Es begab sich aber, als er in die Nähe von Jericho kam ...« Auch sonst ist mir in der biblisch-frühjüdischen Literatur keine Stelle bekannt, an der wir expressis verbis hören, daß ein Ort betreten und sofort wieder verlassen wird.

6 Das Imperfekt bringt zum Ausdruck, daß es um eine Reihe von Einzelhandlungen geht.

7 Vgl. unten, 12.