

## Konfrontation mit der Weisheit Jesu

*Das Verhältnis von Wissen und Rettung  
dargestellt an der Wundergeschichte Mk 5,21–43*

MARTIN FASSNACHT

In einer Festschrift für meinen verehrten Lehrer Karl Löning mit dem Titel »Weisheit – Ursprünge und Rezeption« mag es auf den ersten Blick verwundern, eine Beschäftigung mit einer Wundergeschichte zu finden. Befragt man die Kommentarliteratur und die einschlägigen Untersuchungen, so sind sich die AutorInnen einig, dass die beiden ineinander verschachtelten Erzählungen über die Heilung der Tochter des Jäirus und der blutflüssigen Frau in Mk 5,21–43 in die Gattung der Wundergeschichten eingeordnet werden müssen. Wurde vereinzelt darauf hingewiesen, dass es sich bei Mk 5,25–34 nicht um eine typisch ausgebildete Wundergeschichte handelt,<sup>1</sup> so fällt das Urteil dennoch klar aus: Alle Elemente einer Wundergeschichte sind eben doch zu finden. In Untersuchungen dagegen, die sich explizit mit dem Thema Weisheit beschäftigen – sowohl in Bezug auf eine weisheitliche Rolle Jesu selbst oder auf weisheitliche Textsorten in den Evangelien insgesamt – erwartet man erst gar nicht, Wundergeschichten als Material der Analyse vorzufinden. Die einschlägigen Untersuchungen bestätigen dies.<sup>2</sup>

Wenn in diesem Beitrag nun doch der Versuch unternommen wird, in den beiden verschachtelten Heilungserzählungen weisheitliche Motive und Fragestellungen zu untersuchen, dann verdankt sich dieser Mut der durch meinen Lehrer geschärften Einsicht, dass gattungsspezifische Einordnungen geeignet sind, gewisse Motive und Problemstellungen, die üblicherweise als gattungsfremd angesehen werden, erst gar nicht zu suchen und zu entdecken.<sup>3</sup> Mich interessiert die Frage, ob

<sup>1</sup> »Die Heilungsgeschichte der Blutflüssigen hat eine ungewöhnliche Kompositionsform«, FANDER, *Stellung*, 46.

<sup>2</sup> EBNER, *Weisheitslehrer*; LIPS, *Traditionen*, (besonders § 19).

<sup>3</sup> Siehe dazu die Bemerkungen Karl Lönings über die Textauswahl in Hermann von Lips Untersuchungen über »Weisheitliche Traditionen im neuen Testament«, LÖNING, *Konfrontation*, 25 (und Anmerkung 35).

es nicht auch in Gattungen, die in einer traditionellen Einordnung nicht mit »Weisheit« in Verbindung gebracht werden, weisheitliche Fragestellungen gibt, die einer Erzählung über die erste Wahrnehmung ihres Plots eine entscheidende Wende oder andere Ebene zuweisen. Natürlich steht man dann vor der von Martin Ebner bezüglich konkurrierender jüdischer Weisheitskonzepte gestellten Frage: »Was ist ›Weisheit?‹«<sup>4</sup> Vielleicht stellt sich diese Frage aber noch radikaler. Wenn nach Aufweis des Buches Jesus Sirach die ganze Tora mit der Frau Weisheit personifiziert, also die ganze Tora als umfassender Schatz weisheitlicher Deutung der Schöpfung Gottes verstanden werden kann, ist das Thema »Weisheit« längst auf eine universale Verstehens-kategorie hin ausgedehnt und hermeneutisch zu einem umfassenden Schlüssel von Wirklichkeitsinterpretation erhoben, der die gattungsspezifischen Begrenzungen natürlich sprengt. Unter einem hermeneutischem Gesichtspunkt stellt sich die Frage dann neu: Welche Art von *Wissen* strukturiert sowohl konkretes Verhalten als auch die zugrunde liegenden (eschatologischen) Erwartungen und (apokalyptischen) Hoffnungsmuster?

Auf die Frage, ob es auch in Wundererzählungen eine Affinität zu einer weisheitlichen Erfassung und Durchdringung des erzählten Plots gibt, bietet der Aufsatz von Karl Löning mit dem Titel »Die Konfrontation des Menschen mit der Weisheit Gottes« einige wichtige Hinweise: Löning ordnet dort die apokalyptische Weisheit in wesentlichen Teilen dem von Aleida Assmann beschriebenen Typ der »magischen Weisheit« zu. Darunter versteht Assmann »die verschiedenen Varianten eines esoterischen Wissens ..., das nicht allein Einblick in die verborgene Weltordnung zu nehmen, sondern auch in sie einzugreifen vermag. Es handelt sich genauer um Mitwisserschaft am *savoir faire* des Schöpfers, also um ein operationales Wissen, das sich auf Nutzung und Manipulation kosmischer Kräfte versteht.«<sup>5</sup> »Eine solche Zuordnung macht« nach Löning »auf den besonderen Stellenwert des Themas Heilung in apokalyptisch-weisheitlichen Kontexten aufmerksam, vgl. 1 Hen 7,1; 8,3; Jub 10,10–14 – übrigens mit kontroverser Bewertung heilkundlichen Wissens. Besonders ausgeprägt ist der Verweiszusammenhang von Heilung und Gottesherrschaft in der neutestamentlichen Wundertradition.«<sup>6</sup> Mit diesen Hinweisen ausgestattet, entdecken wir in Mk 5,21–43 erstaunliche Motivähnlichkeiten. So gibt es in

<sup>4</sup> Siehe den Beitrag von Martin EBNER, *Weisheit*, 84 in dieser Festschrift.

»Auf diese Weise erfährt der Leser ausgesprochenes Geheimwissen, das nach äthHen als ›Weisheit‹ präsentiert wird«, ebd., 87. Kritisch gegenüber der »Weisheit« der Apokalyptiker« fragt Ebner: »Aber ist das Weisheit?« ebd., 99.

<sup>5</sup> ASSMANN, *Weisheit*, 31.

<sup>6</sup> LÖNING, *Konfrontation*, 19 (Fußnote 29).

der Geschichte von der blutflüssigen Frau nicht nur eine derbe Kritik am ärztlichen Handeln, sondern es wird im Anschluss an die Erzählung von der Heilung der Frau der Vorgang auf einer Wissens Ebene reflektiert und sowohl der Rahmenhandlung von der Rettung der Tochter des Jäirus als Interpretament als auch dem Leser als ein Angebot einer ihn rettenden Jesusbeziehung zur Verfügung gestellt. Dies zu zeigen dient nun der folgende Durchgang.

#### WIDERSTAND GEGEN JESU WEISHEIT: MK 6,1–6A

Weisheit und Macht sind zwei Eigenschaften, die sowohl in apokalyptisch-weisheitlichen Kontexten als auch in späteren Wissenskonzepten, die diese Kontexte rezipieren, Gott zuerkannt werden. So bekennt Daniel, nachdem er die Aufgabe übernommen hatte, die nicht errätzbaren und unerklärlichen Träume des Königs Nebukadnezars zu deuten und damit die Weisen Babylons zu retten,<sup>7</sup> dass alle Weisheit und Macht bei Gott sind:

»Gepriesen sei der Name Gottes von Ewigkeit zu Ewigkeit!  
Denn Weisheit (σοφία) und Macht (μεγαλωσύνη), sie sind sein«  
(Dan 2,20).<sup>8</sup>

In der Auseinandersetzung um Zugehörigkeiten in der Gemeinde von Korinth werden diese Eigenschaften Gottes von Paulus personalisiert und Jesus zuerkannt:

»Wir aber verkünden ... Christus, Gottes Macht (θεοῦ δύναμις) und Gottes Weisheit (θεοῦ σοφίαν)« (1 Kor 1,23f.).<sup>9</sup>

Auch im Markusevangelium werden diese beiden Eigenschaften in einen Zusammenhang gebracht und mit Jesus verbunden. In der Geschichte von Jesu Abweisung in seiner Heimatstadt (Mk 6,1–6a)<sup>10</sup> provoziert die Lehre Jesu (ἠρξάτο διδάσκειν) an einem Sabbat in der Synagoge die Zuhörer zu der Frage:

<sup>7</sup> Zu Dan 2 und der These »Apokalyptik als Wissensform« siehe LÖNING, *Konfrontation*, 15ff.

<sup>8</sup> Das zugrunde liegende hebräische Wort כבוד konnte sowohl mit μεγαλωσύνη (Dan 2,20) als auch mit δύναμις (Dan 2,23 nach der Version des Theodotion) wiedergegeben werden.

<sup>9</sup> Zum paulinischen Wissenskonzept und seiner soteriologischen Relevanz siehe FASSNACHT, *Wissenskonzept*, 204–214.

<sup>10</sup> Siehe dazu auch den Aufsatz von Ludger Schenke in dieser Festschrift, der diese Stelle zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen zu »Jesus als Weisheitslehrer im Markusevangelium« macht.

»Woher hat er das?

Und: Was ist das für eine Weisheit (σοφία), die ihm gegeben, damit (so dass) auch Machttaten (δυνάμεις) durch seine Hände geschehen?« (Mk 6,2)

Ähnlich wie im Danielbuch, wo Daniel von Gott mit Weisheit und Macht ausgestattet ist (Dan 2,23), die ihn überhaupt erst zu seiner Aufgabe befähigt, erscheint auch Jesus im Markusevangelium als Weisheits- und Machttträger. Anders als in Dan, wo die bestandene »Weisheitsprüfung« des Fremdlings Daniel am babylonischen Hof zu Anerkennung, materiellen Geschenken und Ehrenstellungen führt (Dan 2,48), erntet Jesus in seiner Heimat allerdings nur Skepsis und Ablehnung (Mk 6,3). Und das, obwohl auch Jesus seine »Weisheitsprüfung« erfolgreich absolviert hat. Denn auffällig ist, dass die Nazarener auf Ereignisse Bezug nehmen, die gar nicht in ihrer Stadt stattgefunden haben, im Erzählaufbau des Evangeliums aber direkt vor dieser Geschichte platziert sind: mittels seiner von ihm ausgehenden Dynamis wird die blutflüssige Frau geheilt (Mk 5,30) und durch Handauflegung die Tochter des Jäirus erweckt (Mk 5,41). Das Argument, mit welchem die Nazarener Jesu Lehr- und Weisheitsanspruch bezweifeln, ist witzigerweise gerade seine bekannte Herkunft. In einer Gesellschaft, in der der Beruf vom Vater auf den Sohn tradiert wird, erweckt die über das Milieu eines Handwerkers hinausgehende Weisheit Jesu sofort Misstrauen, denn es ist nicht erkennbar, wo er diese Weisheit erworben haben sollte. Im laufenden Erzählzusammenhang werden also gerade die Herkunft und Bedeutung seines besonderen Wissens problematisiert. Die exponierte Wissens- und Machtstellung Jesu, der gegenüber die Skepsis und Ablehnung durch die Figuren der Erzählung folgerichtig erscheint und die auf der Erzählebene zu diesem Zeitpunkt auch nicht durchschaubar ist, ist jedoch für den Leser des Markusevangeliums von Anfang an klargestellt: Was der Leser liest, ist das »Evangelium über Jesus Christus, den *Sohn Gottes*« (Mk 1,1). Selbst wenn man diese Apposition aus textkritischen Erwägungen heraus ablehnt, so ist dem Leser spätestens in Mk 1,11 bei der Taufe Jesu seine Herkunftsbestimmung bekannt. Erzählerisch wird das am Ende des Evangeliums eingeholt im Bekenntnis des römischen Hauptmanns unter dem Kreuz: »Wahrhaftig, dieser Mensch war der Sohn Gottes« (Mk 15,38). Kritisiert wird von den Nazarenern also zweierlei: dass Jesus überhaupt lehrt (»Woher hat er das?«) und dass er eine Weisheit besitzt, die ihn Machttaten ausüben lässt.

Interessant, dass diese »bauernschlau« Nazarener jedoch trotz der Ablehnung einen sachlich angemessenen Kausalzusammenhang (ἵνα καὶ ... Mk 6,2) zwischen Machttaten und Weisheit konstatieren: unumstritten ist also, dass ohne das richtige Wissen auch keine Macht-

taten vollbracht werden können. Noch interessanter, dass die Nazarener durchschauen, dass Jesus die Weisheit *gegeben* (δοθεῖσα Mk 6,2) worden ist und er sie nicht erlernt hat! Wo sollte auch ein Tischlersohn sie erworben haben? Dieses Faktum jedoch ist ein typisch apokalyptisch-weisheitliches Merkmal: das vor allem in Krisenzeiten<sup>11</sup> nötige Wissen muss einem (wie auch immer) *gegeben* werden, jedenfalls ist es nicht in traditionellen Wissenssukzessionen *erlernbar*.<sup>12</sup>

Die kleine Begebenheit in Jesu Heimatstadt besteht nach der Exposition (Mk 6,1–2a) aus einer einzigen Sequenz, deren fünf finite Verben alle im Imperfekt stehen. Damit sind die dort vertretenen Positionen als Meinungen gekennzeichnet, hinter denen feste und so schnell auch nicht veränderbare Überzeugungen stehen. Außergewöhnlich an der Konstruktion der Sequenz ist das doppelte Vorkommen einer inneren Sequenz sowohl in der Protasis als auch in der Apodosis.<sup>13</sup>

Narrative Analyse von Mk 6,1–6a			
Exp		ἐξῆλθεν ἔρχεται ἀκολουθοῦσιν ἤρξατο διδάσκειν	Ortswechsel  Jesus beginnt in der Synagoge zu lehren
SQ	Protasis (Innere SQ) »Viele«	ἐξεπλήρσοντο – ἐσανδαλιζοντο	Ein Diskurs unter den Zuhörern über Jesu Lehre und Weisheit führt zu einer Empörung
	Apodosis (Innere SQ) »Jesus«	ἔλεγεν – οὐκ ἐδύνατο ἑθαύμαζεν	Eine vergewissernde Gegenrede zeitigt als Ergebnis Machtlosigkeit und Verwunderung

Tabelle 1 Exp = Exposition / SQ = Sequenz

Auffällig ist auch die völlig parallele Konstruktion der beiden inneren Sequenzen. Auf die Lehre Jesu bricht unter den Vielen (πολλοί) ein *Erstaunen* aus, das in einen Gruppendiskurs (λέγοντες) über die Herkunft und Qualität des Wissens Jesu mündet. Dieser Diskurs geht für

<sup>11</sup> Zur Einordnung des Markusevangeliums in die Krise des Jüdischen Krieges siehe LÜCKING, *Zerstörung*.

<sup>12</sup> Zum Problem der Abgrenzung und Zuordnung von Schulweisheit und apokalyptischen Wissensformen gerade in Bezug auf Lernformen und Tradierungsprozesse siehe LÖNING, *Konfrontation*, 18f., und FASSNACHT, *Wissenskonzep*t, 203.

<sup>13</sup> Im Regelfall wird eine Sequenz durch die Reaktion eines Subjektes (Apodosis) auf die Aktion eines anderen Subjektes (Protasis) gebildet. Unter einer inneren Sequenz verstehe ich, wenn innerhalb ein- und desselben Subjektes das Schema von actio – reactio auftaucht.

Jesus negativ aus und führt dazu, dass die Nazarener an ihm *Anstoß nehmen*. Mit diesem Ergebnis konfrontiert, reagiert Jesus mit einer *Gegenrede* (ἐλέγην), die feststellt, dass ein Prophet im eigenen Haus nichts gilt. Das Ergebnis dieses vergewissernden Zwiegespräches ist die Unfähigkeit, an diesem Ort *Machtstuten zu tun* (was im εἰ μὴ – Satz relativiert wird) und eine *Verwunderung* über die ἀπιστία der Nazarener. In beiden inneren Sequenzen führt demnach ein Diskurs im Ergebnis zu einer Konfrontation. Die durchgehende Verwendung des Imperfekts zeigt an, dass die Fronten verhärtet sind. Nun ist gerade der Vorwurf der Apistia in dieser Geschichte das letzte Wort, wo doch dem Leser kurz vorher noch – sowohl in der Geschichte der Auferweckung der Tochter des Jäirus als auch in der Heilung der Blutflüssigen – die Pistis als angemessene Haltung der Erzählfiguren auf Jesu rettendes Handeln vor Augen gestellt wurde. Eine Frage ist, was man unter Apistia verstehen soll. Eine Übersetzung von Apistia mit »Unglaube« ist problematisch, weil in heutigem Verständnis der »Unglaube« geradezu und suggestiv ausschließlich auf eine Verweigerung der Anerkennung der Wunder Jesu hinausläuft. Das ist aber überhaupt nicht der Punkt in dieser Geschichte. Schließlich besteht das Disäquilibrium ja gerade in der Bezweiflung der Lehre und dem besonderen, zu Machtstuten befähigenden Wissen. Darum bestünde das Äquilibrium umgekehrt in der Anerkennung der mit besonderem Wissen ausgestatteten Lehrerrolle Jesu. Nur weil die Anerkennung dieses Wissens verweigert wird, kann Jesus keine Machtstuten vollbringen.<sup>14</sup> In diesem Sinne haben ja die Nazarener diesen Sachverhalt selbst anerkannt, wenn sie konstatieren, dass das besondere Wissen die Machtstuten Jesu evoziert.

#### WISSEN UM RETTUNG: MK 5,21–43

Die Geschichte von der Ablehnung Jesu in seiner Heimatstadt schließt mit vielfältigen Bezügen an die beiden Heilungsgeschichten in Mk 5,21–43 an. So ist der erzählerische Bezug in Mk 6,1 dadurch sicher gestellt, dass Jesus direkt aus dem Haus des Synagogenvorstehers Jäirus in die Stadt seiner Väter geht, wobei betont wird, dass seine Schüler ihn begleiten. Diese hatten zuvor auch schon eine wichtige Rolle in der Geschichte der Blutflüssigen (Mk 5,31), auf die unten noch eingegangen wird. Auch einzelne Sinnlinien werden weitergeführt, vor allem die Sinnlinie »KRANKHEIT/TOD« ↔ »RETTUNG/LEBEN«, die sehr

<sup>14</sup> »Dass die Machtstuten Jesu nicht eine Sache für sich sind, sondern Funktionen seiner ›Lehre‹, die sich somit in Wort und in Tat kundgibt, wird an vielen Erzählungen über Machtstuten Jesu im MKEv deutlich«. SCHENKE, *Weisheitslehrer*, 129 in dieser Festschrift, mit anschließender Aufzählung entsprechender Episoden.

eng mit den Sinnlinien »WISSEN« ↔ »NICHT-WISSEN« und »MACHT« verknüpft ist. Ist der Bezug zwischen diesen Sinnlinien in Mk 6,1–6a sofort evident, so bedarf es für Mk 5,21–43 eines aufmerksamen Blickes, einer Wahrnehmung der ungewöhnlichen Konstruktion der Zwischengeschichte von der Blutflüssigen (Mk 5,25–34) und der nachdrücklich gestellten Frage nach der Funktion der so genannten Sandwich-Technik.<sup>15</sup> Der aufmerksame Blick ist nötig, um die ausdrücklich genannte Rolle Jesu nicht zu übersehen. Nachdem Jesus auf die Bitte des Jairus um Heilung seiner Tochter mit ihm zu seinem Haus aufbricht und dieser Gang durch die Geschichte der Blutflüssigen unterbrochen wird, kommen seine Hausgenossen mit der Nachricht, seine Tochter sei verstorben und Jairus solle deswegen den *Lehrer* nicht länger belästigen (Mk 5,35). In der klassischen Kommentarliteratur wird diese Rollenbeschreibung Jesu als Lehrer genauso geflissentlich wie einmütig überlesen. In der Interpretation spielt sie demnach überhaupt keine Rolle. Die ungewöhnliche Konstruktion der Zwischengeschichte jedoch wurde öfters wahrgenommen.<sup>16</sup> Wird doch das Disäquilibrium, die mittels fünf Partizipia aufgezählte Krankheits- und Leidengeschichte der blutflüssigen Frau, in einer einzigen Sequenz durch das Erreichen des Äquilibrium, der Heilung von der Plage, aufgehoben. Die Funktion zweier folgender Sequenzen und einer Halbsequenz rückt umso mehr in den Blickpunkt, als die Geschichte mit dem Erreichen des Äquilibrium eigentlich zu Ende sein könnte. Dass es sich wirklich um eine außergewöhnliche Konstruktion handelt, kann weiter unten an der matthäischen Variante dieser Geschichte studiert werden. Matthäus verändert zwar nicht prinzipiell die ihm vorgegebene Sandwich-Struktur. Durch die Verkürzung und Schwerpunktverschiebung jedoch geht gerade die markinische Funktion dieser Zwischengeschichte verloren. Dass die Zwischengeschichte nur der benötigten Zeitverzögerung,<sup>17</sup> wodurch die kranke Tochter sterben kann, oder einer dramatischen Steigerung der Erzählung geschuldet sein soll, wird immer öfter in Frage gestellt.<sup>18</sup> So unterscheidet James R. Edwards zwischen einem literarischen und theologischen Ziel der Sandwich-Technik.<sup>19</sup> In Übereinstimmung mit John Donahue nimmt Edwards an, dass in den Sandwiches die Hauptmotive des Evangeliums

<sup>15</sup> Unter der »Sandwich-Technik« versteht man die Unterbrechung einer Geschichte durch eine Zwischengeschichte nach dem Schema A<sup>1</sup> – B – A<sup>2</sup>, EDWARDS, *Sandwiches*, 193ff.

<sup>16</sup> FANDER, *Stellung*, 45f.; LOHMEYER, *Evangelium*, 101; THEISSEN, *Wundergeschichten*, 176f.

<sup>17</sup> ERNST, *Evangelium*, 160.

<sup>18</sup> Einen forschungsgeschichtlichen Überblick über die Funktion des Verhältnisses von Rahmengeschichte und Zwischengeschichte bietet Dagmar OPPEL, *Heilsam*, 35–46.

<sup>19</sup> EDWARDS, *Sandwiches*, 196.

ausgedrückt werden,<sup>20</sup> wenn er auch dessen Hauptmotive erweitert sehen will.<sup>21</sup> M. E. ist das zu weit gegriffen, weil es den Sandwiches eine für das gesamte Evangelium herausragende Rolle zuerkennt. Wodurch sollte diese legitimiert werden? Wird der Leser am Buchende sich der von Edwards aufgezählten neun Sandwiches dergestalt erinnern, dass er den Inhalt der Sandwiches als Hauptbotschaft des Evangeliums memorieren kann? Doch wohl kaum. Das lenkt den Blick auf die Funktion der Zwischengeschichte für die sie direkt umgebende Rahmengeschichte. Hatte doch Edwards selbst darauf hingewiesen, dass die Unterbrechung durch eine Zwischengeschichte nicht so lang sein darf, dass der Leser sie nicht mehr als *Unterbrechung* der Rahmengeschichte wahrnehmen kann.<sup>22</sup> Meine These zur Funktion von Mk 5,25–34 ist, dass diese Zwischengeschichte sowohl eine semantische als auch eine pragmatische Funktion für die Rahmengeschichte hat. In ihr wird geklärt, was der Rahmengeschichte (Mk 5,21–24. 35–43) fortan als Interpretament zur Verfügung stehen soll.

### *Narrative Analyse*

Wenn in diesem Aufsatz zwar nicht genug Platz vorhanden ist, um den langen Text von Mk 5,21–43 in segmentierter Form wiedergeben zu können, so ermöglicht jedoch die folgende narrative Analyse, die sich an den Hauptsatzprädikaten orientiert, einen guten Überblick, um die Erzählstruktur und die unterschiedliche Behandlung bei Markus und Matthäus erfassen zu können.<sup>23</sup>

<i>Narrative Analyse von Mk 5,21–43</i>		<i>Narrative Analyse von Mt 9,18–26</i>
Exp	Eine große Menschenmenge versammelt sich (συνήχθη) um Jesus am Meer	(man liegt zu Hause zu Tisch; siehe Mt 9,10)
1. SQ	Die Bitte (ἔρχεται, πίπτει, παρακαλεῖ) eines Synagogenvorstehers um Rettung und Lebensrecht für seine Tochter löst eine Bewegung Jesu aus (ἀπῆλθεν)	Die Bitte (προσεκύνει ... λέγων) eines Synagogenvorstehers um Lebensrecht für seine Tochter löst eine Jesusbewegung aus (ἠκολούθησεν)

<sup>20</sup> EDWARDS, *Sandwiches*, 196.

<sup>21</sup> EDWARDS, *Sandwiches*, 216.

<sup>22</sup> EDWARDS, *Sandwiches*, 197.

<sup>23</sup> Zu Mk 5,21–43 als »Beispiel markinischer Erzählfertigkeit« sei auch auf die ausführliche Monographie von Dagmar OPPEL, *Heilsam* verwiesen.



<i>Narrative Analyse von Mk 5,21–43</i>		<i>Narrative Analyse von Mt 9,18–26</i>
Trans	Die Menge folgt (ἠκολούθει) und bedrängt (συνέβλιβον) den Helden	
<i>Anfang der Zwischengeschichte</i>		
1. SQ	Die Berührung (ἥψατο) des Helden durch eine blutflüssige Frau führt zur Heilung (ἔξηράνθη) und zum Bewusstwerden (ἔγνω) der Heilung	Die Berührung des Helden (ἥψατο) durch die blutflüssige Frau wird vom Helden als richtiges Vertrauenswissen interpretiert (εἶπεν ... ἡ πίστις ...)  Die Rettung (ἔσωθη) der Frau wird festgestellt
2. SQ	Die Frage (ἔλεγεν) des Helden nach der Berührung wird von den Jüngern mit einer empörten Gegenfrage (ἔλεγον) beantwortet	
3. SQ (H)	Der Held nimmt die Suche nach der Person auf (περιεβλέπετο), die ihn berührte	
4. SQ	Das Geständnis der Frau (ἦλθεν, προσέπεσεν, εἶπεν ... ἀλήθειαν) wird vom Helden als richtiges Vertrauenswissen (εἶπεν ... ἡ πίστις) interpretiert	
<i>Ende der Zwischengeschichte</i>		
2. SQ	Die Botschaft vom Tod der Tochter (ἔρχονται ... λέγοντες) und die Aufforderung, den Helden nicht mehr zu belästigen (τί ... σκύλλεις) wird vom Helden mit einer Glaubensaufforderung (λέγει: ... πίστευε) gekontert	
3. SQ (H)	Der Held grenzt (οὐκ ἀφήκεν ... συνακολουθησαι) die beteiligten Zuschauer aus	

	<i>Narrative Analyse von Mk 5,21–43</i>	<i>Narrative Analyse von Mt 9,18–26</i>
4. SQ	Eine unwahrscheinliche Behauptung (έρχονται, θεωρεί, λέγει) des Helden löst Gelächter aus (κατεγέλων)	Eine unwahrscheinliche Behauptung (έλεγεν) des Helden löst Gelächter aus (κατεγέλων)
5. SQ	Der Befehl des Helden an das tote Mädchen aufzustehen (παραλαμβάνει, εισπορεύεται λέγει) wird ausgeführt (άνεστη, περιπάτει)	Die Berührung des Helden (έκράτησεν) führt zur Auferweckung des toten Mädchens (ήγέρθη)
Exit SQ	Das große Erstaunen (έξέστησαν) wird mit einem Schweigegebot beantwortet (διεστειλατο)	Die Kunde von der Auferweckung breitet (έξήλθεν ή φήμη) sich überall aus
SQ (H)	Der Held gebietet (είπεν), dem Mädchen zu essen zu geben	

Tabelle 2      *Exp* = Exposition / *SQ* = Sequenz / *SQ (H)* = Halbsequenz / *Trans* = Transitus

Beide Heilungsgeschichten stellen uns Menschen vor Augen, die den Kontakt zu Jesus von sich aus suchen. Aber wie unterschiedlich sind doch die Kontaktaufnahmen! Da ist zuerst die anonyme Menschenmenge, die gleich in der Exposition (Mk 5,21) eingeführt wird und sozusagen immer mitläuft (Mk 5,24b), um in der Geschichte der Blutflüssigen eine Pufferzone zwischen Jesus und der an Blutfluss leidenden Frau zu bilden, die dann aber im zweiten Teil der Rahmengeschichte vom Geschehen ausgeschlossen wird.<sup>24</sup> Der Frau ermöglicht sie eine anonyme Berührung Jesu. Für Jesus ist die Menge ein Hindernis, um diese Berührung zu einer personalen Begegnung werden zu lassen. Im großen Gedränge weiß er zwar darum, dass durch die Berührung eine Kraft von ihm ausgegangen ist, jedoch weiß er nicht, wer dies evoziert hat. Seiner diesbezüglich an die Jünger gerichteten Frage wird von diesen mit Unverständnis entgegnet. Der Leser weiß natürlich um die besondere Berührung der Frau, auf der Erzählebene jedoch reagieren die Jünger adäquat, da in Mk 5,24c erzählt wurde, dass die Menge ihn umdrängte. So hat gerade das Jüngerunverständnis in der zweiten Sequenz (Mk 5,30f) die Funktion, die Rolle der Menge

<sup>24</sup> Volker Küster hat eine Motivanalyse der markinischen Aussagen über όχλος zusammengestellt. Mk 5,21–43 wird zum Motiv Nr. 5 gerechnet: »Das Volk »drängt Jesus«. Allerdings ist damit die Rolle dieser Personengröße im Kontext noch keineswegs geklärt. KÜSTER, *Jesus*, 53–59.

explizit zu reflektieren. Als eine Größe der Distanz, die der Frau den Schutz der Anonymität ermöglicht, für Jesus aber ein Hindernis einer personalen Begegnung bedeutet.<sup>25</sup>

Überhaupt fällt die Anonymität auf, mit der die Frau ausgestattet wird. Anders als der Synagogenvorsteher wird sie nicht mit einem Namen versehen. Ebenfalls anders tritt sie Jesus nicht wie Jairus »face to face« gegenüber,<sup>26</sup> sondern nähert sich ihm versteckt in der Menge von hinten (Mk 5,27b). Es ist vermutet worden, dass diese unterschiedlichen Kontaktaufnahmen etwas mit den unterschiedlichen sozialen Rollen der Figuren zu tun haben.<sup>27</sup> Jairus, der Synagogenvorsteher, steht ganz sicherlich an der Spitze der sozialen Leiter, die Frau dagegen, die schon zwölf Jahre an Blutfluss leidet und damit auch zwölf Jahre kultunfähig ist, ebenso sicher an einer der untersten Stelle.<sup>28</sup>

Eine Zusammenstellung all der Seme, die etwas mit der Annäherung an den Helden zu tun haben, zu der Sinnlinie »NÄHE / DISTANZ ZUM HELDEN«<sup>29</sup> qualifiziert dieses Thema zu einem sehr wichtigen Gesichtspunkt in der Erzählung, der gerade unter pragmatischen Aspekten die Frage evoziert, wie eigentlich dem Leser eine Begegnung mit dem heilenden und rettenden Jesus ermöglicht wird.<sup>30</sup>

<sup>25</sup> Üblicherweise wird die Rolle der Menge mit dem Motiv der Erschwerung verbunden. So THEISSEN, *Wundergeschichten*, 137 und FANDER, *Stellung*, 45. Dass dies aber nicht notwendigerweise so ist, darauf verweist auch Thea Vogt: »... wobei die Menge nicht nur als ein zu überwindendes Hindernis aufgefaßt werden muß, sondern auch als willkommener Anonymitätsschutz.« VOGT, *Angst*, 107. Dass die Menge je nach Aktant eine unterschiedliche Funktion haben kann, ist m. E. oben gezeigt worden.

<sup>26</sup> EDWARDS, *Sandwiches*, 204.

<sup>27</sup> FANDER, *Stellung*, 52–54; EDWARDS, *Sandwiches*, 204.

<sup>28</sup> In der feministischen Forschung gehört die Geschichte »über die an Blutungen leidene Frau« zu den am meisten untersuchten Texten im Markusevangelium. Auf die dabei entstehenden Gefahren antijudaistischer Auslegung macht Irene Danne-mann aufmerksam. Siehe DANNE-MANN, *Rahmen*, 70.75.

<sup>29</sup> Συνήχθη V. 21; ἔρχεται, πίπτει πρὸς τοὺς πόδας V. 22; ἐπιθῆς τὰς χεῖρας V. 23; ἤκολούθει, συνέθλιβον V. 24; ἐλθοῦσα, ἤψατο V. 27; ἄψωμαι V. 28; ἤψατο V. 30f.; συνθλιβόντα V. 31; ἦλθεν, προσέπεσεν V. 33; ὑπαγε V. 34; οὐκ ἀφήκεν ... συνακολουθήσαι V. 37; ἔρχονται V. 38; ἐβαλὼν, παραλαμβάνει V. 40; κρατήσας τῆς χειρὸς V. 41.

<sup>30</sup> In diesem Aufsatz können nur die Sinnlinien behandelt werden, die explizit zum gestellten Thema beitragen. Eine ausführliche Untersuchung der Sinnlinien in Mk 5,21–43 bietet Dagmar OPPEL, *Heilsam*, 91–96. Unverständlich bleibt, warum keine Sinnlinie »WISSEN« gebildet wird. Ein wichtiger Strang der Semrekurrenz »WISSEN« (ἐγνω, ἐπιγνοῦς, εἰδῶτα, ἀλήθεια) wird also überhaupt nicht erfasst. In der Skizzierung des narrativen Programms spricht Dagmar Oppel dann aber doch von »Vorwissen« (99), »kognitiver Ebene« (99), »nicht-Wissen« der Boten (101f), »Wissen« Jesu (101), »geregelte(m) Wissen« (104), »verfügbare(m) Wissen« (110), »Erkennen« (111 u. ö.). Von hier aus könnte die Relevanz des Themas »WISSEN« leicht dem Leser einsichtig werden.

Dabei fällt sowohl die Qualifizierung als auch Exklusivierung dieser Sinnlinie besonders auf. Die Qualität der Nähe zu Jesus wird durch körperliche Kontakte erheblich gesteigert. In seiner positiven Variante wird dieser körperliche Kontakt den rettungsbedürftigen Figuren, der Tochter des Jairus (ἴνα σωθῆ Mk 5,23c.d) und der blutflüssigen Frau (σωθήσομαι Mk 5,28b) gewährt. In seiner negativen Variante stellt er eine Belästigung des Helden durch die Menschenmenge dar (Mk 5,31b). Exklusiv wird die Sinnlinie durch den allmählichen Ausschluss der meisten Figuren der Erzählung. Zeitgleich trifft das die Menge wie den größten Teil der Jesusjünger. Nur Petrus, Jakobus und Johannes, der Bruder des Jakobus, werden mit zum Haus des Synagogenvorstehers genommen (Mk 5,37). Dort wird wiederum der größte Teil der Hausgenossen ausgeschlossen, wenn Jesus nur Vater und Mutter des kranken Mädchens und – so muss man annehmen – die namentlich zugelassenen Jünger mit an den Ort nimmt, an dem das Kind liegt.

Sowohl Qualifizierung als auch Exklusivierung spitzen die Frage nach der Nähe des Lesers zu Jesus zu. Die Exklusivierung durch Ausschluss ermöglicht dabei den unter einer pragmatischen Sicht erhebenden Effekt, dass letztendlich die Leser die Einzigen sind, die mit einem exklusiven Kreis Betroffener und Zugelassener dem rettenden Handeln Jesu beiwohnen können. Wenn auch nur mittels der Erzählung, so steht doch der Leser mit im Raum, wenn Jesus das Mädchen auffordert aufzustehen und herumzugehen. Er ist also der Zeuge, dem dieses exklusive Wissen von der erfolgreichen Lebensrettung und Auferstehung des Mädchens anvertraut wird. Wir machen hier eine Ebene von Beteiligung durch exklusives Wissen aus, die ich die *erzählerische Wissensebene* nennen möchte: Eine Teilhabe an diesem Wissen ist eben nur durch die Lektüre möglich und bevorzugt den Leser gegenüber den Figuren der Erzählung. Anders sieht es mit der Qualifizierung der Sinnlinie »NÄHE / DISTANZ ZUM HELDEN« aus. Die Form von Nähe zu Jesus, wie sie den Erzählfiguren ermöglicht ist, kann ein Leser des Evangeliums nicht mehr erreichen, weder in seiner normalen Form einer direkten Begegnung, noch in seiner gesteigerten Form der körperlichen Berührung. Umso wichtiger ist es nun, darauf aufmerksam zu werden, wie die in den beiden Rettungsgeschichten erzählten Formen der Nähe zu Jesus auf eine *pragmatische Wissensebene* gehoben werden. Dass dies durch den Helden in der Zwischengeschichte selbst vollzogen und in der Rahmengeschichte demonstriert wird, garantiert dem Leser die Gültigkeit seiner rettenden Beziehung zum Helden. Rettung – das erzählen die beiden Geschichten nur allzu deutlich – ist nur durch Kontakt zum Helden möglich, aber wie kann ein Leser zum abwesenden Helden diesen Kontakt herstellen?

## Die Einführung der Sinnlinie »Wissen«

Ein Schlüssel zum Verstehen liegt m. E. in der 1. Sequenz der Zwischengeschichte.

Segmentierung <sup>31</sup> von Mk 5,25–29: 1. Sequenz der Zwischengeschichte		
Exp	25 καὶ γυνὴ οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος δώδεκα ἔτη 26 καὶ πολλὰ παθοῦσα ὑπὸ πολλῶν ἰατρῶν καὶ δαπανήσασα τὰ παρ' αὐτῆς πάντα καὶ μηδὲν ὠφεληθεῖσα ἀλλὰ μᾶλλον εἰς τὸ χεῖρον ἐλθοῦσα, 27 ἀκούσασα περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἐλθοῦσα ἐν τῷ ὄχλῳ ὀπισθεν ἤψατο τοῦ ἱματίου αὐτοῦ·	DÄ
SQ 1	28 - ἔλεγεν γὰρ ὅτι ἼΕάν ἄψωμαι κἄν τῶν ἱματίων αὐτοῦ σωθήσομαι. - 29 καὶ εὐθὺς ἐξηράνθη ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος αὐτῆς, καὶ ἔγνω τῷ σώματι ὅτι ἴαται ἀπὸ τῆς μάστιγος.	Ä

Tabelle 3      Exp = Exposition / SQ = Sequenz / DÄ = Disäquilibrium / Ä = Äquilibrium

In der markinischen Variante tritt die blutflüssige Frau von hinten an Jesus heran und berührt seinen Mantel. Dies bewirkt augenblicklich, dass ihr Blutfluss austrocknet. Die Berührung (Protasis) führt also zur Heilung (Apodosis). Wir haben es wieder mit einer »inneren Sequenz« zu tun, da es zwar einen grammatikalischen Subjektwechsel, aber keinen erzählerischen Personenwechsel gibt. Wichtig ist zu beobachten, dass in dieser Sequenz Jesus nicht als Handelnder vorkommt. Dabei belässt Mk diese Sequenz aber nicht. Sowohl in die Protasis als auch in die Apodosis werden Wissensinhalte eingeschoben. In die Protasis mittels des γὰρ-Satzes (Mk 5,28), in dem die Frau ihr Wissen für das richtige Tun, das zur Heilung führen wird, explizit formuliert, und in die Apodosis auf der Erzählebene, wenn festgestellt wird, dass »sie am Leibe erkannte/wusste (ἔγνω), dass sie von der Plage geheilt ist« (Mk 5,29b). Die Sinnlinie »KRANKHEIT/TOD« ↔ »RETTUNG/LEBEN«, die schon in der 1. Sequenz der Rahmengeschichte eingeführt wurde, als Jairus an Jesus herantrat und für seine im Sterben liegende (ἑσχάτως ἔχει) Tochter um Rettung und Leben (ἵνα σωθῆ καὶ ζήσῃ) bat, wird nun in der 1. Sequenz der Zwischengeschichte mit der Sinn-

<sup>31</sup> Zum prinzipiellen Vorgehen und den hermeneutischen Grundlagen der Segmentierung siehe LÖNING, *Geschichtswerk*, 11–18.

linie »WISSEN« verwoben. Damit wird eine Funktion der Zwischengeschichte schon deutlich: Durch die Einführung dieser neuen Sinnlinie wird das Thema Rettung auf die Wissensebene transformiert. Die Wissensebene spielt fortan in den folgenden Sequenzen eine tragende Rolle: Nachdem Jesus erkannte (ἐπιγινούς), dass eine Kraft von ihm ausgegangen war, und er nach der auslösenden Person fragte, reagieren seine Jünger darauf mit einer Unwissenheit offenbarenden, wenn auch erzähllogischen Vorhaltung (Mk 5,31 καὶ ἔλεγον). Sind die Jünger Jesu demnach gegenüber dem Leser als die Unwissenden charakterisiert, wird Jesus als derjenige vorgeführt, der adäquat zum Wissen der Frau um Heilung mit dem Wissen um eine Kraftübertragung ausgestattet ist. Es verwundert nun nicht, dass sich diese beiden Erzählfiguren in der vierten und letzten Sequenz der Zwischengeschichte als Wissende gegenüber treten.<sup>32</sup> Erzählerisch wird das gestaltet, indem die Frau, »fürchtend und zitternd, wissend (εἰδὺνᾶ) was ihr geschehen war« Jesus »die ganze Wahrheit« berichtet (Mk 5,33). Hier stellt sich die Frage, auf welches Wissen der Frau an dieser Stelle eigentlich angespielt wird. Dass dies nicht sofort eindeutig ist, darauf weist eine Apostrophierung des Partizips bei vielen Kommentatoren hin.<sup>33</sup> Zwei Objekte von Wissensinhalten bietet der Text: einmal das Wissen um Heilung, zum anderen das Wissen um eine Gottesbegegnung. Auf das Letztgenannte verweist die »topische Bedeutung«<sup>34</sup> des Motivs von »Furcht und Zittern«. Joachim Gnilka hat betont, dass dieses Motiv eine »menschliche Reaktion auf die göttliche Epiphanie« ist.<sup>35</sup> So scheint die Frau neben dem Wissen um ihre Heilung auch um die besondere Rolle Jesu und die außergewöhnliche Qualität der Begegnung zu wissen.<sup>36</sup> Als Antwort Jesu auf das Bekenntnis dieser »ganzen Wahrheit« folgt eine Interpretation des Tuns der Frau: »Tochter, deine Pistis hat dich gerettet ...« (Mk 5,34). In der Kommentarliteratur wird die Antwort Jesu meistens als eine Korrektur eines magischen Wunderverständnisses der Frau gewertet, dem nun der Glaube als Korrektiv gegenübergestellt wird.<sup>37</sup> Dies erscheint mir

<sup>32</sup> Das Wissen der Frau wird meist nicht thematisiert. So wird sie z. B. bei Thomas Söding als *Glaubende* dem *wissenden* Jesus gegenübergestellt, SÖDING, *Glaube*, 420f.

<sup>33</sup> Z. B. ERNST, *Evangelium*, 160: »das ›Wissen‹ der Frau um die Heilung«, sowie THEISSEN, *Wundergeschichten*, 137: »Die Frau ›weiß‹, was ihr geschehen ist.«

<sup>34</sup> ERNST, *Evangelium*, 163.

<sup>35</sup> GNILKA, *Evangelium*, 216. In der Fußnote zu diesem Zitat verweist Joachim Gnilka auf Phil 2,12; Ex 15,16; Dtn 2,25; 11,25; Jdt 15,2 und 4 Makk 4,10.

<sup>36</sup> SCHMITHALS, *Evangelium*, 295: »So bestätigt die Frau, indem sie sich nach ihrer Heilung mit Furcht und Zittern Jesus naht, daß sie nun erst recht weiß, an wen sie sich gewandt hat: an den Heiligen Gottes ...«.

<sup>37</sup> ERNST, *Evangelium*, 167: »Die Erzählung von der Heilung der Blutflüssigen ist geeignet, auch heute noch vorhandene magische Vorstellungen zu korrigieren und

wenig überzeugend, wird doch im Markusevangelium sowohl vor als auch nach unserer Stelle immer wieder zugelassen, dass eine Berührung Jesu zur Heilung führt, ohne dass dies in irgend einer Weise kritisiert würde.<sup>38</sup> Auch wird nirgends angedeutet, dass die Heilung der Frau, die der Erzähler in V. 29 konstatiert und von der Frau erkannt wird, irgendwie unvollständig oder unzureichend wäre, so dass die Frau erst nach dem Jesuswort richtig und umfassend gerettet sei.<sup>39</sup> Dagegen spricht auch nicht die affirmative Zusage Jesu »und sei gesund von deiner Plage« (Mk 5,34). Im Gegenteil: das Disäquilibrium ist in der 1. Sequenz tatsächlich behoben. Was folgt, ist eine *Interpretation* des Tuns der Frau durch Jesus.<sup>40</sup> Ihr Tun wird als Pistis-Handeln interpretiert. Im Kontext der Sinnlinie »WISSEN« erscheint Pistis hier als die Anerkennung des Wissens der Frau durch Jesus, das ihr eine rettende Beziehung zu ihm ermöglicht hat. Unter pragmatischen Gesichtspunkten ist es natürlich äußerst wichtig, dass Jesus selbst diese Interpretation vornimmt. Ermöglicht sie dem Leser doch zu tun, was die Frau tat, er aber nicht mehr tun kann: Ist es ihm zwar nicht möglich, Jesus selbst zu berühren, so kann er doch wie die Frau über Pistis eine rettende Jesusbeziehung aufnehmen.<sup>41</sup> Diese Möglichkeit ist umso wertvoller, als sie dem Leser durch Jesus selbst als vollwertige Entsprechung angeboten wird.

Ob eine solche Pistis-Beziehung tragfähig ist oder nicht, wird nun in der fortgesetzten Rahmengeschichte getestet und demonstriert. Gleich in der anschließenden Sequenz wird auch die Sinnlinie »WISSEN« wieder aufgegriffen. Das ist umso auffälliger, als die Hausgenossen des Synagogenvorstehers ihn auffordern, den *Lehrer*<sup>42</sup> nicht weiter zu belästigen, da seine Tochter mittlerweile gestorben sei (Mk 5,35). Damit wird einerseits die Rolle Jesu bewusst von den Möglichkeiten der Ärzte abgesetzt, die es nicht vermochten, die Krankheit der blutflüssigen Frau zu heilen, andererseits aber eindrucklich vor Augen geführt, dass

von der personalen Christusbegegnung im Glauben her zu relativieren«. Dagegen THEISSEN, *Wundergeschichten*, 137: »Korrektur eines magischen Glaubens sollte man darin nicht sehen, wohl aber das Bewusstwerden des Glaubens als einer Grenzüberschreitung über die Schranken des Legitimen hinweg: Glaube ist durch Erschwernis erprobter Glaube«.

<sup>38</sup> Siehe Mk 3,10; 6,56.

<sup>39</sup> Anders OPPEL, *Heilsam*, 114f. Nach Dagmar Ooppel führt die Berührung zur Heilung (ἰαται Mk 5,29), die Zusage Jesu aber zur Rettung (σωθήσομαι in Mk 5,28 als Wunsch der Frau, σέσωκέν in Mk 5,34 als Erfüllung dieses Wunsches). Dagegen spricht Mk 6,56, wo berichtet wird, dass alle, die den Saum seines Gewandes berührten, gerettet wurden (ἐσώζοντο).

<sup>40</sup> So auch GNILKA, *Evangelium*, 216: »Der Entlaßgruß Jesu interpretiert das Handeln der Frau als Glaube«.

<sup>41</sup> So auch KOSTKA, *Mensch*, 189f.

<sup>42</sup> Zu Jesus als Lehrer siehe die Studie von RIESNER, *Jesus*.

nun auch der Lehrer selbst am Ende seiner Möglichkeiten angelangt ist. Dem widerspricht Jesus mit der Aufforderung an Jäirus, sich nicht zu fürchten und zu glauben (Mk 5,36). Somit werden explizit zwei Motive aus der Zwischengeschichte aufgegriffen, die dort semantisch gefüllt wurden: das »Furcht und Zittern«-Motiv, das als ein Epiphaniemotiv, sowie das »Pistis«-Motiv, das als Anerkennung besonderen, rettenden Wissens beschrieben wurde. Erzählpragmatisch wird dem Jäirus das Handeln der blutflüssigen Frau als positives und geglücktes Beispiel angeboten. Dabei wird nicht ausdrücklich erzählt, ob Jäirus dieses Beispiel annimmt. Was folgt, ist die Erzählung der Auferweckung seiner Tochter, worauf der kleine Kreis derer, die dabei sind, mit »großem Erstaunen erstaunen« (Mk 5,42d). Zum oben herausgearbeiteten Motiv der Exklusivität passt am Schluss der Befehl Jesu, dass von der Auferweckung niemand Kenntnis erlangen möge (ἵνα μηδὲς γνοῖ τοῦτο). Leserorientiert ist es die Erprobung einer auf Pistis gebauten rettenden Beziehung, die mit der erfolgreichen Auferweckung bestätigt und demonstriert wird.

*Synoptischer Vergleich mit Mt 9,18–26*

<i>Segmentierung von Mt 9,20–22: Sequenz der Zwischengeschichte</i>		
SQ	20 Καὶ ἰδοὺ γυνὴ αἰμορροοῦσα δώδεκα ἔτη προσελθοῦσα ὀπισθεν ἤψατο τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ·	DÄ
	21 – ἔλεγεν γὰρ ἐν ἑαυτῇ, Ἐὰν μόνον ἅψωμαι τοῦ ἱματίου αὐτοῦ σωθήσομαι. –	
	22 ὁ δὲ Ἰησοῦς στραφεὶς καὶ ἰδὼν αὐτὴν εἶπεν, Θάρσει, θύγατερ· ἡ πίστις σου σέσωκέν σε.  καὶ ἐσώθη ἡ γυνὴ ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.	Ä

Tabelle 4

SQ = Sequenz / DÄ = Disäquilibrium / Ä = Äquilibrium



Die voranstehenden Analysen werden durch einen synoptischen Vergleich mit der Gestaltung des vorhandenen Stoffes im Matthäusevangelium gestützt. Der synoptische Vergleich hat dabei den Sinn, die markinische Intention gerade durch die Beobachtung hervorzuheben, dass man den selben Stoff auch ganz anders gestalten kann. Am aufschlussreichsten ist vielleicht die Reduzierung der Zwischengeschichte auf eine einzige Sequenz. Deshalb wird der Text oben segmentiert dargeboten.

Matthäus stellt die beiden Geschichten in einen völlig anderen Kontext. So wird bei Mt nachdrücklich der markinische Zusammenhang zwischen den Heilungsgeschichten und der Frage nach Jesu machtvoller Weisheit in seiner Heimatstadt aufgelöst. Dies spiegelt sich auch darin wider, dass bei Mt die Sinnlinie »WISSEN« weitgehend aus den beiden Geschichten eliminiert wird. So wird z. B. bei Mt der bei Mk in der Zwischengeschichte semantisch gefüllte Pistis-Begriff als Interpretament für die Rahmengeschichte nicht mehr übernommen. Deshalb wird Jäirus auch nicht wie bei Mk von Jesus aufgefordert, sich nicht zu fürchten und nur zu glauben. Erzählerisch ist dieser Verzicht bei Mt schon am Anfang gestaltet, wenn er die Tochter des Jäirus bereits bei der ersten Begegnung zwischen dem Vorsteher und Jesus gestorben sein lässt (ἐτελεύτησεν Mt 9,18).<sup>43</sup>

Auffällig ist auch, wie Mt die auf eine einzige Sequenz reduzierte Zwischengeschichte umgestaltet. Im Unterschied zu Mk handelt es sich nicht um eine »innere Sequenz«, sondern um eine normale Sequenz, deren Protasis als handelndes Subjekt die blutflüssige Frau und deren Apodosis als reagierendes Subjekt Jesus hat. Auf die Berührung durch die Frau kommt es sofort zu einer Identifizierung der Frau durch Jesus und des Zuspruches »... dein Glaube hat dich gerettet« (Mt 9,22b). Dadurch wird die Rettung der Frau anders als bei Mk durch das Heilungswort Jesu bewirkt, so dass direkt darauf festgestellt werden konnte: »und die Frau war gerettet von jener Stunde ab« (Mt 9,22c). Durch diese Reduktion der Zwischengeschichte wird die markinische Annäherung einer wissenden Frau an den machtvollen Weisheitslehrer überflüssig. Es bleibt eine Heilungsgeschichte übrig, die gerade nicht mehr die Funktion eines Interpretaments für die sie umgebende Rahmengeschichte hat.

<sup>43</sup> Siehe auch das synoptische Schema der narrativen Analyse, oben S. 112

## ERGEBNISSE

Die Weisheit der an Blutfluss leidenden Frau besteht darin, dass sie ihr Wissen zu einer rettenden Begegnung mit dem Weisheitslehrer Jesus nutzt. Dabei sind ihre Erwartungen und Hoffnungsmuster gerade weisheitlich strukturiert, weil sie – anders als die Nazarener – auf die besondere Weisheitsbefähigung Jesu vertraut. Die sozial schlecht gestellte Frau erhält durch ihr wissendes Handeln eine herausragende Anerkennung gegenüber den durch ihre Herkunft eigentlich besonders bevorzugten Nazarenern als auch gegenüber dem Synagogenvorsteher Jäirus, der nicht nur in seiner sozialen Stellung, sondern auch durch seine Position als traditioneller Wissensträger als überlegen erscheint. In Bezug auf die Nazarener nimmt die blutflüssige Frau die Rolle einer Gegenspielerin wahr, die durch ihr Handeln genau das tut, was die Menschen in der Heimatstadt Jesu verweigern: die Anerkennung der mit machtvollen Wissen ausgestatteten Retterfigur. In Bezug auf den Synagogenvorsteher Jäirus hat sie eine beispielhafte Funktion. Erzähllogisch wird sie nämlich gerade durch die markinische Sandwich-Technik als ein Beispiel hingestellt, an dem einem Leser demonstriert werden kann, was eine auf Pistis gegründete Jesusbeziehung vermag. Bemerkenswert dabei ist, dass verwandtschaftliche und soziale Kriterien der Herkunft wie der traditionellen (religiösen) Bildung keine Rolle mehr spielen. Vielmehr kommt es darauf an, Pistis zu haben. Was Pistis und sein Gegenteil, die Apistia, im Kontext bedeuten, konnte im Zusammenhang mit der Geschichte in Jesu Vaterstadt herausgearbeitet werden: dort führt die Verweigerung der Anerkennung der Lehre und der machtvollen Weisheit Jesu zur Verhinderung rettenden Handelns Jesu, was als Apistia bezeichnet wird. In der Zwischengeschichte der Blutflüssigen hingegen, wird das Handeln der Frau nachträglich von Jesus als ein Pistis-Geschehen interpretiert. Eingebettet in die Sinnlinie »WISSEN« wird so das Thema Heilung und Rettung auf der Wissensebene reflektiert.<sup>44</sup> Dabei kommt für den Leser als Rhema heraus, dass ihm eine auf Pistis aufgebaute und durch die Retterfigur selbst legitimierte Beziehung zu Jesus ermöglicht wird: der Leser ist nicht nur bevorzugter Zeuge der Auferweckung der Tochter des Jäirus, sondern er weiß nun auch um seine Zugangsmöglichkeiten zu einem Weisheitslehrer, auf den er bleibend angewiesen ist, der jedoch auch unwiderruflich abwesend ist. Diese Spannung der Angewiesenheit auf einen Abwesenden, die in der Qualifizierung und Exklusivierung der Sinnlinie »NÄHE UND DISTANZ ZUR RETTERFIGUR«

<sup>44</sup> So auch KOSTKA, *Mensch*, 186: »Der Glaube der Frau wird als Wissen rettender und heilender Qualität identifiziert.«

aufgebaut und thematisiert wird, wird für den Leser auf der Wissensebene fruchtbar gemacht. So ist die Art von Wissen, die das Verhalten und die Erwartungen dirigiert, ein von sozialen und verwandtschaftlichen Kategorien unabhängiges *rettendes Wissen*, das eine vertrauensvolle Beziehung zum machtvollen Weisheitslehrer ermöglicht.

### LITERATURVERZEICHNIS

- ASSMANN, Aleida, *Was ist Weisheit? Wegmarken in einem weiten Feld*, in: Assmann, Aleida (Hrsg.), *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation III*, München: Fink 1991, 15–44.
- CHRIST, Felix, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern* (AThANT 57), Zürich: Zwingli 1970.
- DANNEMANN, Irene, *Aus dem Rahmen fallen. Frauen im Markusevangelium. Eine feministische Re-Vision*, Berlin: Alektor 1996.
- EBNER, Martin, *Jesus – Ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozess*, (HBS 15), Freiburg: Herder 1998.
- EDWARDS, James R., *Markan Sandwiches. The Significance of Interpolations in Markan Narratives*, in: NT 31 (1989), 193–216.
- ERNST, Josef, *Das Evangelium nach Markus* (RNT), Regensburg: Pustet 1981.
- FANDER, Monika, *Die Stellung der Frau im Markusevangelium. Unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe* (MThA 8), Altenberge: Telos 1989.
- FASSNACHT, Martin, *Das Paulinische Wissenskonzept und seine soteriologische Relevanz*, in: *Rettendes Wissen. Studien zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Frühjudentum und im frühen Christentum*, Herausgegeben von Karl Löning unter Mitwirkung von Martin Faßnacht, Veröffentlichungen des Arbeitskreises zur Erforschung der Religions- und Kulturgeschichte des Antiken Vorderen Orients und des Sonderforschungsbereichs 493, Band 3 (AOAT 300), Münster: Ugarit 2002, 185–227.
- FONROBERT, Charlotte, *The Woman with a Blood-flow (Mark 5.24–34) Revisited: Menstrual Laws and Jewish Culture in Christian Feminist Hermeneutics*, in: Evans, Craig A. / Sanders, James A. (Hrsg.), *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel. Investigations and Proposals* (JSNT.S 148), Sheffield: Academic Press 1997, 120–140.
- GNILKA, Joachim, *Das Evangelium nach Markus*. 1. Teilband: Mk 1–8,26 (EKK II/1), Zürich: Benzinger 1978.
- KERTELGE, Karl, *Markusevangelium* (NEB 2), Würzburg: Echter 1994.
- KOSTKA, Ulrike, *Der Mensch in Krankheit, Heilung und Gesundheit im Spiegel der modernen Medizin. Eine biblische und theologisch-ethische Reflexion* (StdM 12), Münster: Lit 1999.
- KÜSTER, Volker, *Jesus und das Volk im Markusevangelium. Ein Beitrag zum interkulturellen Gespräch in der Exegese* (BThSt 28), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1996.
- LIPS, Hermann von, *Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament* (WMANT 64), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1990.

- LOHMEYER, ERNST, *Das Evangelium des Markus* (KEK 1,2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 171967.
- LÖNING, KARL, *Das Geschichtswerk des Lukas I. Israels Hoffnung und Gottes Geheimnisse* (UTB 455), Stuttgart: Kohlhammer 1997.
- LÖNING, KARL, *Die Konfrontation des Menschen mit der Weisheit Gottes*. Elemente einer sapientialen Soteriologie, in: Rettendes Wissen. Studien zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Frühjudentum und im frühen Christentum, Herausgegeben von Karl Löning unter Mitwirkung von Martin Faßnacht, Veröffentlichungen des Arbeitskreises zur Erforschung der Religions- und Kulturgeschichte des Antiken Vorderen Orients und des Sonderforschungsbereichs 493, Bd. 3 (AOAT 300), Münster: Ugarit 2002, 1–41.
- LÜCKING, STEFAN, *Die Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. als Krisenerfahrung der frühen Christen*, in: Hahn, Johannes (Hrsg.): *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels. Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung*, Unter Mitarb. von Christian Ronning (WUNT 147), Tübingen: Mohr Siebeck 2002, 140–165.
- OPEL, DAGMAR, *Heilsam erzählen – erzählend heilen*. Die Heilung der Blutflüssigen und die Erweckung der Jairustochter in Mk 5,21–43 als Beispiel markinischer Erzählfertigkeit (BBB 102), Bonn: Beltz 1995.
- RIESNER, RAINER, *Jesus als Lehrer*. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung (WUNT 2. Reihe 7), Tübingen: Mohr Siebeck 1981.
- SCHMITHALS, WALTER, *Das Evangelium nach Markus*. Kapitel 1–9,1 (ÖNT 2/1), Gütersloh: Mohn 1979.
- SCHOLTISSEK, KLAUS, *Die Vollmacht Jesu*. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie (NTA N.F. 25), Münster: Aschendorff 1992.
- SÖDING, THOMAS, *Glaube bei Markus*. Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileiathologie und Christologie (SBB 12), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1985.
- THEISSEN, GERD, *Urchristliche Wundergeschichten*. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien (StNT 8), Gütersloh: Mohn 1974.
- VOGT, THEA, *Angst und Identität im Markusevangelium*. Ein textpsychologischer und sozialgeschichtlicher Beitrag (NTOA 26), Fribourg: Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht 1993.