

# Epiphanien und Heilungen

## Zur Konfiguration der Wundererzählungen im Markusevangelium

von Florian Mayr

Wundererzählungen prägen in hohem Maß Thematik, Dramaturgie und Christologie des Markusevangeliums. Im Widerspiel von phänomenologischer Textanalyse und strukturaler Reflexion (im biblischen und hellenistischen Kontext) lässt sich die These entwickeln, dass Markus seine Wundererzählungen – ähnlich den sieben Semeia des Vierten Evangeliums – in Form zweier zahlensymbolisch kanonisierter Motivreihen von zwölf Heilungen und sieben Epiphanien entfaltet, die im Doppelmysterium von Jesu Kreuzigung und Auferstehung ihre Zusammenfassung und Transzendierung erfahren.

### 1. Wundererzählungen im Markusevangelium

#### 1.1 Befund und Verdacht

Die „Wundergeschichten“ des Markusevangeliums<sup>1</sup>, jene Erzähleinheiten, in welchen Jesus aus göttlicher *Exousia* (z.B. Mk 1,22.27; 11,28f.) durch Exorzismus, Berührung oder befreienden Zuspruch Menschen heilt oder als die irdischen Verhältnisse transzendierender „Gottessohn“ im „Menschensohn“ offenbar wird<sup>2</sup>, umfassen etwa ein Viertel des ältesten Evangeliums<sup>3</sup> und durchziehen in unterschiedlicher Dichte und abnehmender Frequenz<sup>4</sup> alle Teile der „episodisch-biographischen Erzählung mit kerygmatischer Wirkab-

<sup>1</sup> Herrn Prof. Dr. Knut Backhaus gilt mein herzlicher Dank für Kritik, Zuspruch und Förderung. Eventuelle Irrtümer und Fehler gehen allein zu meinen Lasten. Grundlegend zum Thema – neben den einschlägigen Mk-Kommentaren – s. *K. Kertelge*, Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, München 1970 (StANT 23); *L. Schenke*, Die Wundererzählungen des Markusevangeliums, Stuttgart 1974; *D.-A. Koch*, Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums, Berlin – New York 1975 (BZNW 42); *G. Theißen*, Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien, Gütersloh<sup>5</sup> 1987 (StuNT 8); *R. Schmücker*, Zur Funktion der Wundergeschichten im Markusevangelium, in: ZNW 84 (1993) 1–26; *E.K. Broadhead*, Teaching with Authority. Miracles and Christology in the Gospel of Mark, Sheffield 1992 (JSNT.S 74); *Th. Söding* (Hg.), Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium, Stuttgart 1995 (SBS 163); *B. Kollmann*, Jesus und die Christen als Wundertäter, Göttingen 1996 (FRLANT 170); *J.K. Riches*, Conflicting Mythologies: Mythical Narrative in the Gospel of Mark, in: JSNT 84 (2001) 29–50; *M. Labahn: B.J. Lietaert Peerbolte* (Hg.), Wonders Never Cease. The Purpose of Narrating Miracle Stories in the New Testament and Its Religious Environment, London 2006 (Library of New Testament Studies 288).

<sup>2</sup> *S. Kertelge*, Wunder (Anm. 1) 190f.; *H. Merklein*, Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen, Stuttgart 1994 (SBS 156), 142–147.

<sup>3</sup> *Schmücker*, Funktion (Anm. 1), 3 mit Zeilenzählung: „mehr als ein Viertel des Textes“; *Kertelge*, Wunder (Anm. 1), 48 Anm. 50 spricht von einem Fünftel, zählt aber weniger Perikopen.

<sup>4</sup> Bis Mk 8,26, also etwa zur Mitte des Evangeliums, bilden Wundergeschichten etwa die Hälfte des Textes; vgl. *Kertelge*, Wunder (Anm. 1), 206.

sicht<sup>5</sup> von der initialen Taufe und dem Wirken Jesu in und um Galiläa (Mk 1,1–8,26) über die narrative „Wasserscheide“ des Petrus-Bekenntnisses<sup>6</sup> und die Leidensankündigungen hinweg (Mk 8,27–10,52) bis hinein ins Jerusalem der Passion, des Todes und der Auferstehung (11,1–16,8).<sup>7</sup>

In komplexer Verwobenheit mit den anderen Motivsträngen der markinischen „Idealbiographie von Jesus Christus, dem Nazarener“<sup>8</sup>, den Lehrreden (Basileiaverkündigung, Lehr- und Streitgespräche, Gleichnis- und Endzeitreden), der Geschichte der Ekklesiagründung (Berufung, Belehrung, Bevollmächtigung, Aussendung der Jünger) und dem Passionsbericht (früh vorbereitet durch Todesbeschlüsse und Leidensankündigungen), tragen die Wundererzählungen in besonderer Weise das fundamentale markinische Konzept des „Messiasgeheimnisses“<sup>9</sup>: Aufleuchtenlassen, Bezeugung der göttlichen Vollmacht Jesu, als *Gottessohn* (Mk 15,39) in Nachfolge, Erfüllung und Überbietung der Gottesstreiter und Propheten des Ersten Testaments und der „göttlichen Menschen“ (θεῖου ἄνθρωποι) der hellenistischen Antike<sup>10</sup>, und zugleich Darstellung der Verhüllung und Verkenntung dieser *Exousia* im irdischen Leben des Menschensohnes als *Gottesknecht* (vgl. Mk 10,45) durch das Unverständnis der Jünger Jesu, seiner Familie, der jüdischen Führungsgruppen und durch das dreimal vorverkündigte Leiden und Sterben am Schandpfahl des Kreuzes: Dialektik von Herrlichkeit und Niedrigkeit, Epiphanie und Kenosis, erst im „offenen Schluss“ des markinischen Osterberichtes (Mk 16,1–8) endgültig aufgehoben.

Lässt man die Lehr- und Streitgespräche, in welchen über die „Dynamis“ (Mk 6,2.5; 9,39) Jesu und seine Vollmacht lediglich debattiert wird (z.B. Mk 3,22–30) und die „wunderbaren Begleit-Erscheinungen“ wie etwa die „Auffindung der Eselin“ (Mk 11,1–6) oder „des Obergemachs“ (Mk 14,12–16), die keine eigentlichen Wunder-Taten darstellen, beiseite<sup>11</sup>, so lässt sich – unter Einschluss der drei „Sammelberichte“, der zusammenfassenden Beschreibungen von Jesu Heilungswirken<sup>12</sup> – folgende Liste der Wundererzählungen, der Berichte wunderbarer Handlungen und Selbstoffenbarungen Jesu als Christus im Markusevangelium aufstellen<sup>13</sup>:

<sup>5</sup> S. K. Backhaus, „Lösepreis für viele“ (Mk 10,45). Zur Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Markus, in: Söding (Hg.), *Evangelist* (Anm. 1), 91–118; 92.

<sup>6</sup> Vgl. Kertelge, *Wunder* (Anm. 1), 48, der Ausdruck stammt von E. Schweizer.

<sup>7</sup> Vgl. U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2005, 248f.; Th. Söding, *Der Evangelist in seiner Zeit*, in: Söding (Hg.), *Evangelist* (Anm. 1), 11–62; 46f.

<sup>8</sup> S. den gleichnamigen Markus-Kommentar von D. Dormeyer, Stuttgart 1999 (SBB 43); vgl. auch dessen Literaturbericht: *Das Markusevangelium*, Darmstadt 2005.

<sup>9</sup> Vgl. Kertelge, *Wunder* (Anm. 1), 191–194; K. Scholtissek, *Der Sohn Gottes für das Reich Gottes*, in: Söding (Hg.), *Evangelist* (Anm. 1) 63–90, bes. 66–69; vertieft: F. Fendler, *Studien zum Markusevangelium*, Göttingen 1991 (GTA 49), 105–146 und H. Räissänen, *The 'Messianic Secret' in Mark*, Edinburgh 1991.

<sup>10</sup> Zur kritischen Zusammenfassung der Debatte s. B. Blackburn, *Theios Aner and the Marcan Miracle Traditions. A Critique of the Theios Aner Concept as an Interpretative Background of the Miracle Traditions Used by Mark*, Tübingen 1991 (WUNT II/40), bes. 263–266.

<sup>11</sup> Vgl. Kertelge, *Wunder* (Anm. 1), 40 Anm. 1.

<sup>12</sup> Zu den eigengewichtigen Summarien s. Kertelge, *Wunder* (Anm. 1), 30–39; Koch, *Wundererzählungen* (Anm. 1), 160–171.

<sup>13</sup> Die hier aufgelisteten Perikopen bilden – Ausnahmen werden vermerkt – die gemeinsame Textbasis der Monographien von Kertelge, Koch und Schenke (Anm. 1). Da es im vorliegenden Aufsatz nur um eine Konfigura-

Taufe Jesu (Mk 1,9–11)<sup>14</sup> – Heilung (Exorzismus) des Besessenen in der Synagoge von Kapharnaum (Mk 1,21–28) – Heilung der Schwiegermutter des Petrus (Mk 1,29–31) – Sammelbericht (Mk 1,32–34) – Heilung des Aussätzigen (Mk 1,40–45) – Heilung des Gelähmten in Kapharnaum (Mk 2,1–12) – Heilung des Mannes mit der verdorrten Hand in der Synagoge am Sabbat (Mk 3,1–6) – Sammelbericht (Mk 3,7–12) – Stillung des Seesturmes (Mk 4,35–41) – Heilung (Exorzismus) des Besessenen in Gerasa (Mk 5,1–20) – Heilung der blutflüssigen Frau (Mk 5,24–34) – Heilung (Auferweckung) der Tochter des Jairus (Mk 5,21–24a.35–43) – Speisung der Fünftausend (Mk 6,30–44) – Seewandel (Mk 6,45–52) – Sammelbericht (Mk 6,53–56) – Heilung (Fern-Exorzismus) der Tochter der syrophönizischen Frau (Mk 7,24–30) – Heilung des Taubstummen (Mk 7,31–37) – Speisung der Viertausend (Mk 8,1–10) – Heilung des Blinden bei Betsaida (Mk 8,22–26) – Verklärung Jesu (Mk 9,2–10)<sup>15</sup> – Heilung (Exorzismus) des fallsüchtigen Knaben (Mk 9,14–29) – Heilung des blinden Bettlers Bartimäus (Mk 10,46–52) – Verfluchung des Feigenbaumes (Mk 11,12–14.20–25)<sup>16</sup>.

Die markinischen Wunderperikopen – unterschiedlich stark durch mündliche und schriftliche Traditionen vorgeprägt – sind erzählerisch jeweils so prägnant gestaltet, dass sich zuvörderst an ihnen die Grundelemente der literarischen Gattung, ihr drei- bzw. viergliedriges Schema (Situationsschilderung, Heilungsbitte, Heilstat und Schlussakklamation)<sup>17</sup> und ihr thematisches Spektrum von Exorzismen, Auferweckungen, Epiphanien, Geschenk-, Normen-, Rettungs-, Heilungs- und Naturwundern paradigmatisch analysieren bzw. entwickeln ließen.<sup>18</sup>

Auch im Vergleich mit Matthäus und Lukas wahren die markinischen Wundererzählungen nach Anzahl und Gestalt ihr eigentümliches Profil. In den Großevangelien finden sich nicht alle markinischen Wunderperikopen wieder. Bei Matthäus fehlen die Heilungen des Besessenen in der Synagoge (Mk 1,23–28), des Taubstummen (Mk 7,31–37) und des Blinden (Mk 8,22–26), bei Lukas fehlen aufgrund der „lukanischen Lücke“ der Seewandel Jesu (Mk 6,45–52), die Heilung der Tochter der Syrophönizierin (Mk 7,24–30), die Speisung der Viertausend (Mk 8,1–10) und (wie bei Mt) die Heilungen des Taubstummen und des Blinden – letztere beide werden so zum markinischen Sondergut – und außerdem die Verfluchung des Feigenbaumes (Mk 11,12–14.20–25). Zusätzlich zu den markinischen Wunderberichten haben Matthäus und Lukas gemeinsam die Heilung des Knechts des Hauptmanns von Kapharnaum (Mt 8,5–13; Lk 7,1–10), die Stummheilung vor der Beelzebul-Debatte (Mt 12,22; Lk 11,14) und in ihrem jeweiligen Son-

---

tionsthese geht und nicht um eine vertiefte Einzellexegese der Wundererzählungen, werden nur wenige dieser Perikopen näher besprochen und auch diese nur im Hinblick auf bestimmte, für die Argumentation wichtige Motive und Kriterien.

<sup>14</sup> Taufe und Verklärung (s.u.) sind nicht in die „Wundergeschichten“ aufgenommen bei *Kertelge* (s. Wunder [Anm. 1], 20), *Koch* und *Schenke*; so auch *Schmücker*, Funktion (Anm. 1), 4: „Nicht zu den Wundern gehören [...] Taufe und Verklärung“; jedoch von zentraler Bedeutung als akklamative „Epiphanien“ bei *Theißen*, Wundergeschichten (Anm. 1), 102–107.214–217.

<sup>15</sup> S. *Theißen*, ebd.; *Broadhead*, Teaching (Anm. 1), 148–153.

<sup>16</sup> Nicht bei *Kertelge* (vgl. Wunder, 20.40 Anm. 1); bei *Koch* nur „anhangsweise“ (Wundererzählungen [Anm. 1], 132) und als „Begleitwunder der Tempelreinigung“ (134) und nicht bei *Schenke*; starke Gewichtung jedoch bei *Broadhead*, Teaching (Anm. 1), 168–179.

<sup>17</sup> Vgl. *Theißen*, Wundergeschichten (Anm. 1), 82f.

<sup>18</sup> Vgl. *Theißen*, Wundergeschichten (Anm. 1), 90–125.

dergut eine Reihe weiterer Wunderberichte von unterschiedlicher Motivik und Prägnanz, vornehmlich sind es Heilungen.<sup>19</sup>

Im Gesamtvergleich zeigt sich, dass Lukas die Reihenfolge der markinischen Wundererzählungen exakt beibehält – freilich bei Auslassung der eben erwähnten und bei erheblicher Streckung seines Textes durch die Logien und sein Sondergut – und insgesamt eine größere Nähe zur markinischen Erzählgestalt wahrt, während Matthäus nicht nur die von ihm übernommenen Wunderberichte verschiedentlich anders an- bzw. einordnet (s. bes. Mt 8 und 9)<sup>20</sup>, sondern auch bei vielen Heilungsgeschichten – nicht jedoch bei den „Naturwundern“ wie Seewandel, Speisungen etc. – eine wesentlich verkürzte oder veränderte Erzählung bietet.<sup>21</sup>

Ebenso wird deutlich, dass Markus seine der Zahl nach wenigeren, dem Anteil an seinem Gesamttext nach gewichtigeren Wunderperikopen immer sehr prägnant durchformt und sie bewusst zu Trägern der Gesamtdramaturgie seiner Erzählung ausgestaltet.<sup>22</sup> Er hat zum „Dass“ immer auch ein „Wie“ in seinen Heilungsberichten. Ein-Satz-Berichte wie: „Damals brachte man zu ihm einen Besessenen, der blind und stumm war, und er heilte ihn, so dass der Stumme wieder reden und sehen konnte“ (Mt 12,22) oder „Jesus trieb einen Dämon aus, der stumm war, und als der Dämon den Stummen verlassen hatte, konnte der Mann reden, und alle Leute staunten“ (Lk 11,14) kommen bei Markus nicht vor.<sup>23</sup>

Auch sein kürzester Wunderbericht, die Heilung der Schwiegermutter des Petrus (Mk 1,29–31) vereinigt alle wesentlichen Merkmale der Gattung und wird durch Einfügung der Jünger-Zeugen (wie in der Jairustochter- und Verklärungserzählung) und die enge Anbindung des Heilungssammelberichtes im Gesamtrahmen des „ersten Tages“ messianischen Wirkens in Kapharnaum (Mk 1,21–34) zu einem dramaturgisch und inhaltlich wichtigen Element der Erzählung geformt.<sup>24</sup>

Ebenso gestaltet Markus die letzte „Wundertat“ Jesu, die einzige in bzw. nahe bei Jerusalem, das singuläre, zunächst fast anstößig wirkende „Strafwunder“ der Verfluchung des Feigenbaums durch dessen programmatische Verschachtelung mit der „Tempelreinigung“ und der apophthegmatischen Abrundung in der Jüngerbelehrung über die Kraft des Glaubens zu einer komplexen und bedeutsamen prophetischen Zeichenhandlung (Mk 11,12–26), die narrativ perfekt in die eschatologischen Reden Jesu und das anhebende Drama seiner Passion hinüberführt.

Es scheint, als habe sich Markus entschieden, eine Wundertat Jesu entweder prägnant bzw. detailliert zu berichten – dazu gehört für ihn offenbar auch, dass die geschilderten

<sup>19</sup> Hilfreich für die Synopse sind die Vergleichstabellen bei O. Knoch, Dem, der glaubt, ist alles möglich. Die Botschaft der Wundererzählungen der Evangelien. Ein Werkbuch zur Bibel, Stuttgart 1986, 525–556.

<sup>20</sup> Vgl. z.B. Merklein, Jesusgeschichte (Anm. 2), 95–99.

<sup>21</sup> Vgl. z.B. H.J. Held, Matthäus als Interpret der Wundergeschichten, in: G. Bornkamm; G. Barth; H.J. Held, Überlieferung und Auslegung des Matthäusevangeliums, Neukirchen-Vluyn <sup>6</sup>1970, 155–283.

<sup>22</sup> S. Theißen, Wundergeschichten (Anm. 1), 211–214; vgl. Schmücker, Funktion (Anm. 1), 10.

<sup>23</sup> Dieser Auftakt zur Beelzebul-Debatte fehlt bei Markus. Dafür bringt er das Motiv der Blinden- bzw. Taubenheilung ausführlich in seinen Sondergutperikopen Mk 7,31–37 bzw. Mk 8,22–26.

<sup>24</sup> S. bes. Broadhead, Teaching (Anm. 1), 56–71.

Heilungen immer nur *an Einzelpersonen* geschehen<sup>25</sup> – oder pauschal seinen Sammelberichten zu subsumieren. Gerade dadurch eignet der Aufstellung (s.o.) der markinischen Wunderperikopen etwas Kanonisches, etwas gewissermaßen Vollständiges, ja „Vollzähliges“.

Dieser spontane Eindruck „gestalteter Vollzähligkeit“ kann sich bei längerer, intensiverer, vertiefter Betrachtung des narrativen Phänomens (welches sich wohl als das älteste szenische Programm der „Mysterien des Lebens Jesu Christi“ identifizieren ließe<sup>26</sup>) zunächst zu einem „Verdacht“ verdichten, dann zu einer klaren Frage konturieren, ob Markus nicht tatsächlich ganz bewusst ein „kanonisches Konzept“ seinen Wundererzählungen zugrunde legt. Eine dahingehende Befragung des markinischen Textes, wie sie im Folgenden – ungebührlich rudimentär und thesenhaft – versucht werden soll, erweist sich als implikationsreich und interessant nicht nur in Hinsicht auf eine eventuelle positive oder negative Antwort, sondern auch bezüglich der unabdingbaren Begleitreflexion auf die eigene Frageintention und deren Argumentationsstrategien.

Es kann und soll hier eine These über die Konfiguration der Wundererzählungen bei Markus lediglich entwickelt und plausibilisiert, nicht aber auch schon „verteidigt“ werden. Gerade insofern haben die hier mit einer gewissen Unbefangenheit eingebrachten phänomenologischen, strukturalistischen und konjekturalen Elemente und Argumentationen ihren Ort und ihre Berechtigung. Die hier versuchte „Klärung des Phänomens“ bzw. der diesem zugrunde liegenden Form-Idee führt freilich zuletzt in exegetische Fragen und Probleme, die die Möglichkeiten dieses Exercitiums (und seines Verfassers) bei weitem übersteigen.

## 1.2 Idee und Aporie

Markus scheint keinerlei Hinweise auf ein etwaiges eigenes „kanonisches Konzept“ seiner Wundererzählungen zu geben, anders als das Johannes-Evangelium für seine sieben *Semeia* durch einen expliziten Zählungsbeginn (Joh 2,11 bzw. 4,54) und (rekonstruierbaren) Abschluss (Joh 20,30f.).

Johannes versammelt bekanntlich unter sein Konzept der „Zeichen“ ganz verschiedene Wunder-Typen (Heilungen, Geschenkwunder, Naturwunder bzw. Epiphanie, Totenerweckung, aber keinen Exorzismus) und gibt ihnen durch die symbolische Siebenzahl eine sakrale Kanonizität.<sup>27</sup> Analog prägt er im Spektrum der bei ihm häufigen Ich-Aussagen Jesu einen – allerdings undeklarierten – Septenar von Ich-Bin-Bildworten. Beide struktu-

<sup>25</sup> Diese „Urszene“ der markinischen Heilungsberichte – der individuelle kranke Mensch begegnet unmittelbar seinem Soter Jesus – bleibt auch da zentral, wo andere für die erkrankte Person zuerst fürsprechen müssen (vgl. Mk 1,29–31; 5,21–24a.35–43; 9,14–29 etc.) oder wo (bei Exorzismen) Jesus (zunächst) nur mit dem auszutreibenden Dämon spricht (vgl. Mk 1,23–26; 5,1–13). Entscheidendes Grundkriterium auch bei *A. Farrer, A Study in Mark*, London 1951, 35f.: „The first thing to be remarked about the Markan healings is, that they are all of single persons. This is true of the narratives which are in any degree particular. [...] The simple distinction between unity and plurality puts a difference between the healing miracles and all other miracles which this evangelist records.“

<sup>26</sup> Die markinischen Wundererzählungen als „illustrierendes“ Programm narrativer Katechese diskutiert auch *Kertelge, Wunder* (Anm. 1), 182–184..

<sup>27</sup> S. z.B. *Schnelle, Einleitung* (Anm. 7), 537–539.

relle Heptaden (die sich organisch im Verlauf der Erzählung entfalten) sollen als christologische Symbola entdeckt, gelesen, verstanden werden.

Einer Erhärtung des geschöpften „Verdachts auf bewußte Kanonisierung“ der markinischen Wunderperikopen durch die Eruierung eines Zahl-Schemas, ähnlich dem johanneischen Septenar-Symbol, steht zunächst das dreifache Problem entgegen, dass bei Markus weder ein klassifizierender Oberbegriff noch eine Markierung der gemeinten Texteinheiten, geschweige denn eine identifizierbare Symbolzahl erkennbar gegeben sind. Die Gesamtzahl der oben zusammengestellten Wundererzählungen – neunzehn oder zwanzig<sup>28</sup> – ist als solche nicht bedeutungstragend. Eventuell identifizierbare Klein- bzw. Binnenzyklen umgreifen wiederum nicht – wie angestrebt – das Gesamt der Wunderperikopen.<sup>29</sup> Der „Semeion“-Begriff wird bei Markus durch Jesu Zurückweisung der pharisäischen „Zeichen“-Forderung pejorisiert (Mk 8,11–13).<sup>30</sup> Zwar wäre der von Markus bisweilen verwendete „Dynamis/Dynameis“-Begriff (s. Mk 6,2,5; 9,39) wohl auf alle Wundertaten anwendbar, doch wird er von Markus selbst nicht systematisch oder klassifikatorisch eingesetzt.<sup>31</sup> Immerhin konnte sich die „alte Einteilung“<sup>32</sup> der neutestamentlichen Wundererzählungen in „Heilungs-“ und „Naturwunder“<sup>33</sup> auf die Beobachtung stützen, dass in den markinischen Sammelberichten nur Heilungen und Exorzismen an Menschen erwähnt werden, keine anderen Machterweise wie „Natur“- oder „Geschenkwunder“ (Seewandel, Brotvermehrungen etc.), in welchen mehr die theophane Gestalt Jesu als solche im Mittelpunkt der Erzählung steht.<sup>34</sup> Es entspricht also einer impliziten Klassifikation des Evangelisten selbst, wenn man die Heilungsberichte den anderen Wunderberichten gegenüberstellt. Es finden sich bei Markus (ohne die Sammelberichte) demnach dreizehn *Heilungen an einzelnen Personen* (samt Exorzismen und Totenerweckung; vgl. obige Aufstellung)<sup>35</sup> und sieben anderweitige Machterweise, *Selbstoffenbarungen des Gottessohnes* (die Zeichentat der „Feigenbaumverfluchung“ hier eingeschlossen). Unter dem Verdacht bzw. der Idee, die markinischen Wunderperikopen könnten nach einem einfachen, traditionellen und biblisch relevanten symbolischen Zahlenschema kodifiziert sein, konkretisiert sich hieran nun eine Vermutung, es könnte sich um ein Doppelorganon von Zwölfzahl und Siebenzahl handeln.

<sup>28</sup> Kertelge, Wunder (Anm. 1), 40 zählt insgesamt 16 Einzelberichte, nämlich ohne Taufe, Verklärung und Feigenbaumverfluchung (s.o.) und bei Kontraktion der Jairustochter- und Frauenheilungserzählung (Mk 5,24–43)

<sup>29</sup> Vgl. Kertelge Wunder (Anm. 1), 48 bes. Anm. 47 und den Befund bei H.W. Kuhn, Ältere Sammlungen im Markusevangelium, Göttingen 1971 (StUNT 8), bes. 214–226.

<sup>30</sup> Vgl. Kertelge, Wunder (Anm. 1), 23–29.120–125.

<sup>31</sup> Vgl. Kertelge, Wunder (Anm. 1), 120–126.

<sup>32</sup> S. J. Gnlika, Das Evangelium nach Markus, 2 Bde., Zürich – Neukirchen-Vluyn 1978; 1979 (EKK 2), I, 222; kritisch differenzierend auch Kertelge, Wunder (Anm. 1), 40–45 und 86f.

<sup>33</sup> S. R. Bullmann, Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen <sup>9</sup>1979, \*7.223–260: „1. Heilungswunder, 2. Naturwunder“, freilich unter Aussonderung der Erzählungen, in denen „das Wunder ganz der apophthegmatischen Pointe dienstbar gemacht ist“; s. die Unterscheidung bei H. van der Loos, The Miracles of Jesus, Leiden 1965, IX und 194: „The Healing Miracles“ und „The Nature Miracles“ (ebenfalls für alle Evangelien).

<sup>34</sup> Vgl. Koch, Wundererzählungen (Anm. 1), 92.

<sup>35</sup> Die literarkritische Differenzierung von Exorzismen und Therapien – s. Theißen, Wundergeschichten (Anm. 1), 94–102 – hindert nicht, beide unter dem Konzept der „Heilung in persönlicher Begegnung“ (s. Anm. 25) zusammenzufassen.

Der entsprechende improvisierte Versuch, die gezählten dreizehn Einzelheilungen zu einer Zwölfzahl zu kontrahieren, möchte sich sogleich belohnt sehen durch die Erkenntnis, dass Markus selbst offensichtlich zwei derselben, nämlich die Heilung der blutflüssigen Frau (Mk 5,24–34) und die Erweckung der Tochter des Jairus (Mk 5,21–24a.35–43) durch ihre komplexe erzählerische Verschachtelung und „Komplementarisierung“ zu einer Art Doppelwunder zusammenschließt.<sup>36</sup> Eine Zwölfzahl von Heilungserzählungen schiene damit ausgemacht.<sup>37</sup>

Die vermeinte Siebenzahl der anderen „Machtthaten“ (Mk 6,2.14) bleibt bei näherer kritischer Prüfung jedoch aus inhaltlichen Gründen unbefriedigend: das „Strafwunder“ der Feigenbaumverfluchung – sei es auch als prophetische Zeichentat bedeutsam – will letztlich zu den christologischen Spitzenerzählungen von Taufe und Verklärung Jesu, aber auch zu den „Geschenkwundern“ der beiden Brotvermehrungen und den „Rettungswundern“ von Seewandel und Sturmstillung nicht passen. Um so deutlicher hingegen zeichnet sich bei dieser qualifizierenden Erwägung ab, dass sich letztere sechs Perikopen – in der markinischen Reihenfolge: Taufe, Seesturmstillung, Speisung der Fünftausend, Seewandel, Speisung der Viertausend und Verklärung (s.o.) – sehr gut unter dem Begriff der „Selbstoffenbarung des Gottessohnes“ oder der „Epiphanie“ vereinigen lassen bzw. dass sie aus guten Gründen bereits jeweils in die Gattung der Epiphanieerzählung gestellt wurden.<sup>38</sup> Nähme man die Feigenbaumverfluchung aus dem mutmaßlichen Septenar von „Epiphanien“ also wieder heraus und schlüge sie versuchsweise – eine Argumentation wird unten zu liefern sein – den Heilungsberichten zu, bräche wiederum deren eben „gesicherte“ Zwölfzahl auseinander und in der erstrebten Epiphanie-Heptade entstünde eine kritische Vakanz. Der spekulative Dialog von intuitiver Idee eines zahlensymbolischen Kanons und dem konkreten Textbefund der markinischen „Wundererzählungen“ führt zunächst also in eine Aporie. Die induktiv eruierten idealen Symbola der Zwölfzahl und der Siebenzahl wollen mit der Phänomenologie des ausgewählten Textkorpus sich nicht decken.

<sup>36</sup> So etwa auch *Kertelge*, Wunder (Anm. 1), 40 Anm. 1 („wegen ihrer literarischen Verklammerung als *ein* Bericht“) und 110–120, und *Schenke*, Wundererzählungen (Anm. 1), 196–216.

<sup>37</sup> Erst nach Fertigstellung des vorliegenden Aufsatzes stieß ich – über die Replik von *T.A. Burkill*, *Mysterious Revelation. An Examination of the Philosophy of St. Mark's Gospel*, Ithaca – New York 1963, 24–27 – auf die Markus-Studie von *A. Farrer* (s. Anm. 25), welcher in (später abgemilderter) hochspekulativer Weise drei Zwölferorgana (Apostel, „Brote“, Heilungen) als komplex aufeinander bezogene Erzählschemata im Markusevangelium entdecken möchte. Eine für den vorliegenden Zusammenhang relevante und bestätigswerte These Farrers betrifft die Zwölfzahl der Einzelheilungen (über die Zwölfzahl der Apostel und der Brotkörbe bei Markus – ohne weitergehende Spekulationen). Da allerdings Farrer nicht nach einem Gesamtorganon der markinischen Wunderperikopen fragt, bestimmt er eine entsprechend „problemlose“ Dodekamorphie von Heilungserzählungen, indem er die beiden eben erwähnten Frauenheilungen unsachgemäß trennt und die Heilung der Tochter der Syrophönizierin sachlich richtig, aber mit dem unzutreffenden Argument, es handle sich um das einzige Heilungswunder an einer heidnischen und deshalb außerhalb der durch die Zwölfzahl symbolisierten Gemeinschaft Israels stehenden Person, ausschließt.

<sup>38</sup> Programmatisch *Koch*, Wundererzählungen (Anm. 1), 92–110 für die Erzählungen von Sturmstillung und Seewandel und die beiden Brotvermehrungen und 123–126 für die Verklärung. *Theiß*, Wundergeschichten (Anm. 1), 318f. klassifiziert Taufe, Verklärung und Seewandel (exegetisch konsensuell) als „Epiphanie“ (vgl. ebd. auch 102–107), die Sturmstillung als „Rettungswunder“, die Brotvermehrungen als „Geschenkwunder“; Rettungs- und Geschenkmotive gehören freilich auch zum Repertoire antiker Epiphanieerzählungen, vgl. *E. Pax*, ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie, München 1955, 15f.

Befragt man nun den Markus-Text gezielt nach Hinweisen, die, wenn schon nicht gleich aus dieser Aporie heraushelfen, so doch wenigstens signalisieren, dass es sich lohnen könnte, weiter nach einer zahlensymbolischen Grundstruktur der Wundererzählungen zu fahnden, wird man hellhörig für die – eindeutig markinisch-redaktionelle – „esoterische“ Jüngerunterweisung in Mk 8,14–21<sup>39</sup>, in welcher Jesus noch einmal in besonderer Weise auf der Zahl der Körbe mit den in den Speisungswundern (6,30–44 und 8,1–10) übriggebliebenen Brotstücken insistiert: Zwölf und Sieben (Mk 8,19–21). Sicherlich ist diesem Hinweis zunächst nicht mehr zu entnehmen, als dass Markus, wie bekannt, insbesondere in seinen Brotvermehrungssperikopen mit Symbolzahlen arbeitet und dass die beiden Zahlen Zwölf und Sieben als Symbola des göttlichen Gabenüberflusses besondere Wertschätzung genießen. Die vorliegende taxonomische Aporie lässt sich damit noch nicht lösen.

Immerhin aber kann die ebenso plakative wie kryptische markinisch-jesuanische „Zahlenkatechese“ in Mk 8,14–21 – die nun auffälligerweise gerade als Kommentar zu zwei der hier betrachteten „epiphantischen“ Wundererzählungen aufgeföhren wird – als Zeichen der Ermutigung gelesen werden, vielleicht auch als eine Provokation – „Begreift ihr immer noch nicht?“ (Mk 8,17.21) – die Zahlenorgana der Sieben und der Zwölf als Symbola der Christologie des Markus und ihres Messiasgeheimnisses zu begreifen und weiter auszuloten.

## 2. Heptaden und Epiphantien

### 2.1 Heptade und Oktav

Es ist evident, dass Markus bewusst die symbolische Siebenzahl als solche im zweiten Speisungswunder (Mk 8,8) und in der nachfolgenden Jüngerbelehrung (Mk 8,20) verwendet: sieben Körbe der übriggebliebenen Stücke des wunderbar vermehrten Brotes. Die Zahlensymbole als Bedeutungsträger oder Textstrukturen in AT und NT – die Siebenzahl gehört zu den am häufigsten verwendeten<sup>40</sup> – haben qua Typologie immer auch theologischen Aussagewert. Die sieben heilenden, erlösenden, beschenkenden Semeia des menschengewordenen Logos Gottes im Johannesevangelium wollen zurückweisen auf die sieben Tage der Schöpfungswoche, in welcher der „Logos im Urbeginn“, „durch den alles geworden ist“ (Joh 1,1–5) bereits urschöpferisch am Werke war. Die johanneischen sieben Ich-Bin-Bildworte Christi wollen gleichsam eine prismatische christologische Entfaltung des an Mose geoffenbarten Gottesnamens, die heilbringende Gegenwart Gottes in seinem menschengewordenen Wort signalisieren. Die gesamte heptadisch durchkomponierte Visionenfolge der Johannes-Apokalypse wiederum entfaltet sich gleichsam aus der initialen Schau des Christos Pantokrator, der „die sieben Sterne in seiner Hand hält und mit ihnen unter den sieben goldenen Leuchtern einhergeht“ (Offb 2,1), und lässt so alles escha-

<sup>39</sup> Vgl. bes. Koch, Wundererzählungen (Anm. 1), 110–112.

<sup>40</sup> S. ThWNT II, 623–631 (K.H. Rengstorf).



tologische Geschehen in diesem als „Alpha und Omega, Erstem und Letztem, Anfang und Ende“ (Offb 22,13) verankert und geborgen sein.<sup>41</sup>

Um nun auch im Markusevangelium einen eventuellen heptadischen Motivkanon („Epiphanien“) vermutbar bzw. plausibel zu machen, wäre die Konstatierung einer weiteren, parallelen narrativen Siebener-Struktur, über die bloße Nennung der Symbolzahl („sieben Körbe“) hinaus, äußerst förderlich, so wie die sieben Zeichentaten und die sieben Ich-Bin-Bildworte des Johannesevangeliums einen sich gegenseitig bestätigenden Struktur-Parallelismus von Tat- und Wortoffenbarung bilden. Tatsächlich findet sich eine solche heptadische Erzählstruktur – nun nicht als Motivkanon, sondern als Zeitgliederung, nämlich als „Passionswoche“ – im markinischen Passionsbericht. Vom Einzug Jesu in Jerusalem bis zur Grabesruhe lässt sich die erzählte Zeit als siebentägige Phase entdecken, die im achten als „erstem“, „ewigem“ Tag der Auferstehung ihre „Oktav“, ihre Erfüllung findet.<sup>42</sup> Zudem wurde versucht, für den Gesamttext des Markusevangeliums eine Grund- bzw. Makrostruktur von „sieben Erzähleinheiten, die jeweils eine Woche abbilden“ aufzuweisen<sup>43</sup>, welche mit dem „ersten Tag der Woche“ des Auferstehungsberichts ab Mk 16,2 in einer achten, „offenen Woche“ gipfeln. Beide Erzählstrukturen, die Mikrostruktur der Passionswoche und die Makrostruktur der Erzähleinheiten – deren jeweilige Valenz und Details hier nicht diskutiert werden können – sind also nach demselben Schema gestaltet: sieben Erzähleinheiten (Tage, „Wochen“) gipfeln in einer achten, offenen (als Tag, als „Woche“), nämlich dem Auferstehungsereignis. Ebendiese (narrative und kerygmatische) Struktur aber wäre nun zweifellos auch die ideale für den hier projektierten „Epiphanien-Kanon“ bei Markus: sieben Epiphanien fänden in einer „achten“, nämlich derjenigen des Auferstandenen ihre Erfüllung und Überbietung.

## 2.2 Rekonstruktion eines Epiphanienkanons

Der ursprüngliche Schluss des Markusevangeliums (Mk 16,1–8) ist offenkundig als eine indirekte Christus-Epiphanie gestaltet, als Hinführung auf die authentische, unüberbietbare Jünger-Begegnung mit dem Auferstandenen, welche sich somit wiederum als ursprünglichster Impetus des markinischen „Evangeliums Jesu Christi, des Sohnes Gottes“ (Mk 1,1) enthüllt.<sup>44</sup> Um so deutlicher wird nun, wie sehr insbesondere die oben unter den Begriff bzw. die Gattung der Epiphanie gefassten sechs christozentrischen „Wundererzählungen“ von dieser Oster-Epiphanie her ihr Profil und ihre Dynamik beziehen – frei-

<sup>41</sup> Vgl. K. Backhaus, Die Vision vom ganz Anderen. Geschichtlicher Ort und theologische Mitte der Johannes-Offenbarung, in: Ders. (Hg.), Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung, Stuttgart 2001 (SBS 191), 10–53: 35f.

<sup>42</sup> S. L. Schenke, Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung, Stuttgart 2005, 13f., die markinische Passionswoche mit unseren Tagesnamen: Sonntag (Einzug): Mk 11,1–11; Montag: Mk 11,12–19; Dienstag: Mk 11,20–13,37; Mittwoch: Mk 14,1–11; Donnerstag (Paschamah!): Mk 14,12–72 (nachts Getsemani, Verhaftung etc.); Freitag (Verurteilung, Hinrichtung, Bestattung): Mk 15,1–47; Samstag (Grabesruhe) vgl. Mk 16,1 bzw. 15,42; Sonntag („erster Tag der Woche“, Auferstehung): Mk 16,1–8.

<sup>43</sup> S. Schenke, Markusevangelium, 14f.: vier direkte (1,21; 2,23; 6,1f.; 16,1) und drei indirekte (8,2–26; 9,2; 10,46–52) Sabbat-Markierungen ermöglichen die Aufdeckung von sieben gleichsam wochenzyklischen Erzählsequenzen (Mk 1,14–31; 2,1–3,6; 3,7–6,13; 6,13–8,26; 8,27–9,29; 9,30–10,52; 11,1–16,1).

<sup>44</sup> S. bes. K. Backhaus, „Dort werdet ihr ihn sehen“ (Mk 16,7). Die redaktionelle Schlußnotiz des zweiten Evangeliums als dessen christologische Summe, ThGl 76 (1986), 277–294.

lich noch vom topischen „Jüngerunverständnis“ und vom dräuenden Kreuzesbaum verschattet: „geheime Epiphanien“<sup>45</sup>, die (nur) der Leser, der Hörer des Evangeliums zu erkennen, zu verstehen vermag, weil er bereits der österlichen Ekklesia angehört und zu pfingstlicher Hermeneutik „Ohren hat zu hören“ bzw. „Augen hat zu sehen“.

Zudem aber offenbaren diese sechs „vorläufigen“ Christus-Epiphanien<sup>46</sup> nunmehr deutlich ihren *paarigen Charakter*: Taufe und Verklärung kulminieren im hörbaren Wort Gottes an und über seinen „geliebten Sohn“, Sturmstillung und Seewandel Jesu lassen in ähnlicher Weise den „Herrn der Elemente“ hervortreten, die beiden Speisungswunder unterscheiden sich fast nur in ihren symbolischen Zahlenangaben. Es scheint, als würden hier letztlich drei Grundtypen von Epiphanien (evtl. als „präsentative“, „dynamische“ und „eucharistische“ zu bezeichnen) jeweils verdoppelt, um eine symmetrisch-progressive Motivsequenz (a b c B C A) zu bilden, die möglicherweise – entsprechend dem oben skizzierten narrativen Schema – auf eine siebente Epiphanie zuläuft, bevor sie in jener unüberbietbaren achten, der Begegnung mit dem Auferstandenen, sich vollendet.

Die Stelle dieser siebten Epiphanie ist aber noch vakant – und es zeigt sich, dass die oben bereits aus motivischen Gründen ausgesonderte „Feigenbaumverfluchung“ die nunmehr aus der strukturellen Überlegung und Beobachtung sich abzeichnende narrative und theologische Bedeutsamkeit dieser Position um so weniger hätte tragen können. Gesucht ist eine Perikope – offenbar außerhalb der oben aufgelisteten „Wundererzählungen“! –, welche die Kriterien erfüllt, als Epiphanieerzählung gelten zu können, also eine außerordentliche Heilstat bzw. Selbstoffenbarung Christi zu berichten, die deutlich auf Kreuz und Auferstehung hinzielt, unter dem Vorbehalt des Jüngerunverständnisses und der Passion steht, und welche motivisch und „erzählzeitlich“ die sechs benannten paarigen Epiphanien zu bündeln vermag. Es gibt nur eine Perikope, die diese Kriterien erfüllt und somit diese „Vakanz“ zu schließen vermag:

Es ist der *Abendmahlsbericht* (Mk 14,17–25) der – ohne Einschränkung all seiner anderen Bedeutungshorizonte – als diese *siebente Epiphanie* im Markusevangelium fungieren kann. Verschiedene Beobachtungen machen dies plausibel<sup>47</sup>: Markus löst den Abendmahlsbericht aus seiner vormarkinischen Einbindung in die Passionserzählung und ordnet ihn in den Lebensbericht Jesu ein. Im Abendmahl vereinigen sich und kulminieren die Linien der Sündermähler (Mk 1,29–31; 2,15; 3,20; 6,31) und der epiphanialen Speisungswunder (mit Segnung und Austeilung: Mk 6,41; 8,6). Auch das den „vorläufigen“ Epiphanien inhärierende Jüngerunverständnis wird zur Sprache gebracht: im Wort über den Verräter (Mk 14,18) vor und in der Anstoß- und Strauchelprophetie (Mk 14,27–31) nach dem Mahl. Der dabei vorgebrachte Ausblick auf die Auferstehung, wie auch der

<sup>45</sup> S. M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen <sup>6</sup>1971, 232; s. hierzu den Einleitungssatz von K. Kertelge, Die Epiphanie Jesu im Evangelium [Markus] (1969), in: R. Pesch (Hg.), Das Markus-Evangelium, Darmstadt 1979 (WdF 440), 259–282; außerdem M. Frenschkowski, Offenbarung und Epiphanie, 2 Bde., Tübingen 1995/97 (WUNT II/80), Kap. „Die verborgene Epiphanie im Dienst der Christologie – das Markusevangelium“, II, 148–224.

<sup>46</sup> Vgl. Kertelge, Wunder (Anm. 1), 205f.; Frenschkowski, Offenbarung II (Anm. 45), 211f.

<sup>47</sup> Vgl. hierzu neben den Mk-Kommentaren ad locum bes. K. Kertelge, Das Abendmahl Jesu im Markusevangelium, in: J. Zmijewski; E. Nellessen (Hg.), Begegnung mit dem Wort. FS H. Zimmermann, Bonn 1980 (BBB 53), 67–80.

„Trinkspruch“ beim Mahl selbst (Mk 14,25) signalisieren: auch diese „vorläufige“ Epiphanie wird sich erst eschatologisch, von Kreuzestod und Auferstehung her aufklären.

Zentral: Jesu Worte über das Brot sind als *Selbstoffenbarungsformel* zu lesen bzw. zu hören: „Das bin ich selbst (ist mein Leib)“, insofern das griechische Wort für „Leib“, σῶμα, die Person als ganze bezeichnet.<sup>48</sup> Christus spricht über das Brot also das Epiphaniewort schlechthin, die Formel der rettenden, göttlichen Gegenwart. Das Brot, dann auch der Wein wird so zum sakramentalen Medium der Epiphanie: Christus ist in der Gabe, „er ist das Brot, er isst es nicht“. Das Wort über den Wein zumal impliziert mit dem Auszugs- und Sinaibund-Motiv eine (chromorphe) Theophanie. Zudem ließen sich hier im markinischen Erzählduktus auch Anklänge an den mysteriellen Sprachgebrauch hellenistischer Stiftungsepiphanie-Erzählungen erkennen.<sup>49</sup>

Der narrative Spannungsbogen der hier behaupteten heptadischen Motivsequenz der Epiphanien (natürlich immer in seiner komplexen Verflochtenheit mit der Gesamtkomposition des Markus-Evangeliums zu sehen!) – Taufe Jesu (Mk 1,9–11), Stillung des Seesturmes (Mk 4,35–41), Speisung der Fünftausend (Mk 6,30–44), Seewandel (Mk 6,45–52), Speisung der Viertausend (Mk 8,1–10), Verklärung Jesu (Mk 9,2–10), Abendmahl (Mk 14,17–25) – hat also weniger „mythischen“<sup>50</sup>, als vielmehr „inkarnatorischen“ Charakter: Das Aufscheinen der göttlichen *Exousia* im Christus Jesus hat zuinnerst einen natur- bzw. leibergreifenden und -transformierenden Impetus, angefangen vom ersten Aufscheinen in der Taufe (und der Überwindung der Versuchungen in der Wüste „bei den wilden Tieren“) bis hin zur somatischen Metamorphosis in der Verklärung und eben zuletzt in der Stiftungs- und Speisungsepiphanie des Abendmahles, in welcher die Ankunft des Gottessohnes in Fleisch und Blut in den Gaben von Brot und Wein zu bleibender Anwesenheit verleiblicht werden soll.

Freilich auch diese Stiftungsepiphanie, in welcher die anderen „präsentativen“, „dynamischen“ und „eucharistischen“ Epiphanien zusammenlaufen, ist zunächst eine „vorläufige“, ist noch Vorweg-Nahme der eschatologischen Mahlgemeinschaft „im Reiche Gottes“ (Mk 14,25), muss erst noch durch die „staurologische Engführung“<sup>51</sup> hindurchgehen, um ihre letzte Einlösung, Erfüllung, End-Gültigkeit in der Christus-Epiphanie schlechthin, im Offenbarwerden der rettenden Gegenwart des in die Ewigkeit Gottes hinein leiblich Auferstandenen zu erlangen – von welcher „achten, oktavischen“ her eben diese sieben Epiphanien des Markusevangeliums immer schon ihre Dynamik und ihr Licht beziehen.

<sup>48</sup> S. ThWNT VII, 1056 (E. Schweizer); ThWNT III, 735 (J. Behm); Gnllka, Mk II (Anm. 32), 244; Kertelge, Abendmahl (Anm. 47), 73–78.

<sup>49</sup> Vgl. Dormeyer, Idealbiographie (Anm. 8), 297f.

<sup>50</sup> S. das bei Theißen, Wundergeschichten (Anm. 42), 214–217 (nach Ph. Vielhauer) diskutierte „mythische Stufenschema“ und die Reflexionen zum „Markusevangelium als Mythos“ bei Schenke, Markusevangelium, 15–25.

<sup>51</sup> Vgl. Backhaus, Lösepreis (Anm. 5), 117.

### 3. Dodekaden und Heilungen

Nach diesem Versuch einer Konkretisierung und Plausibilisierung der (Teil-)These bezüglich eines sieben- bzw. achtfältigen „Epiphanien-Kanons“ bei Markus bedarf es noch eines solchen für den vermuteten zwölffältigen „Heilungstaten-Kanon“. Wiederum ist es hierzu sinnvoll, zunächst nach anderweitigen Spuren des Zahlensymbol, also nunmehr der Zwölfzahl bei Markus zu fahnden und erst dann mithilfe der daraus resultierenden Erkenntnisse eine Rekonstruktion zu versuchen. Tatsächlich lassen sich im Markusevangelium mindestens vier dodekamorphe Konzepte bzw. Verwendungen der Zwölfzahl (drei offenkundige und eine undeckelte) aufweisen. Man kann sie unter die Stichworte bringen: Apostel, Körbe, Jahre, Laster.<sup>52</sup>

#### 3.1 Zwölfzahl bei Markus

In der „Speisung der Fünftausend“ (6,30–44) erscheint die Zwölf – analog zur oben besprochenen Sieben im anderen Speisungswunder – als die Zahl der *Körbe* mit den übriggebliebenen Brotstücken, und in der darauf Bezug nehmenden Jüngerunterweisung wird diese Zahl noch einmal – neben der Sieben – als bedeutsam erfragt und memoriert: „Zwölf“ sagten sie“ (Mk 8,19). Alle Zahlenangaben in der motivgeschichtlich komplexen und arithmologisch aufgeladenen Speisungserzählung (5 Brote, 2 Fische, 12 Körbe, 5000 Männer „in Gruppen zu hundert und zu fünfzig“) haben alttestamentliche Äquivalente bzw. Vorbilder.<sup>53</sup> Die Deutung der Zwölfzahl auf die Zahl der von Jesus in den inneren Jüngerkreis Berufenen begegnet in der exegetischen Literatur am häufigsten.<sup>54</sup> *Fazit*: Markus kennt und präsentiert die Zwölf als heilsgeschichtliches Zahlensymbol im biblischen Horizont.

Die kanonische Zwölfzahl der *Apostel* (Mk 6,30) – konkretisiert und individualisiert durch die Namensliste Mk 3,16–19 – bildet die präsenteste, wichtigste und häufigste Zahlenangabe im Markusevangelium überhaupt. Elf Mal bezeichnet Markus die Apostelgruppe schlechterdings als „die Zwölf“ (Mk 3,16; 4,10; 8,14 etc.)<sup>55</sup>. Das Realsymbol des Zwölf-Stämme-Gottesvolkes Israel wird programmatisch auf die lebendigen „Grundsteine“ (s. Offb 6,2) der – nunmehr universalen – Ekklesia Jesu Christi übertragen.<sup>56</sup> *Fazit*: Für Markus ist die Zwölfzahl in der Nachfolge ihrer alttestamentlichen Gottesvolk-Symbolik die zentrale und oft genannte Identifikationschiffre der apostolischen Ekklesia Jesu Christi.

<sup>52</sup> Vgl. Art. δώδεκα, in: ThWNT II, 321–328 (K.H. Rengstorff) ohne „Laster“, da bei Mk nicht explizit als Zwölfzahl benannt.

<sup>53</sup> S. *Gnilka*, Mk I (Anm. 32), 260–263.

<sup>54</sup> G. *Schmahl*, Die Zwölf im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, Trier 1974 (TThSt 30), 106 etwa nennt diese Speisungsgeschichte eine „indirekte“ Zwölferperikope“.

<sup>55</sup> S. die Auflistung bei *Schmahl*, Zwölf (Anm. 54), 16.

<sup>56</sup> Ausführlicher s. K. *Kertelge*, Kap. „Die ‚Zwölf‘“ in: Söding (Hg.), *Evangelist* (Anm. 1), 157–159 und *Ders.*, Die Funktion der „Zwölf“ im Markusevangelium, in: TThZ 78 (1969) 193–206.

Desweiteren begegnet die Zwölf zweifach als *Zeitangabe* in der Doppelheilungsperiode Mk 5,21–43.<sup>57</sup> Sowohl leidet die blutflüssige Frau seit „zwölf Jahren“ (Mk 5,25) an ihrem zu Ausgrenzung und Verarmung führenden Gebrechen, als auch ist die Tochter des Jairus zum Zeitpunkt ihrer Krisis und Erweckung „nämlich zwölf Jahre alt“ (Mk 5,42). Gerade die chiasmatische Positionierung dieser identischen Zahlangaben – am Anfang, in der „Anamnese“ des eingefügten Heilungsberichtes, und am Ende, in der „Therapieerfolgsmeldung“ der rahmenbildenden Auferweckungserzählung – unterstreicht einerseits die motivische Komplementarität der dramaturgisch geschickt verschachtelten Heilungserzählungen – Jesus einmal „intransitiv“, das andere Mal „transitiv“ wirkend; die Blutflüssige ist aktiv, die Jairustochter völlig passiv etc. – zum anderen ihre innere Einheit: beide zu heilenden Personen sind Frauen, beide werden als „Tochter“ (Mk 5,23.34) bezeichnet, die Krankheitsphase der einen bemisst die Lebensphase der anderen, eben 12 Jahre. Die „zwölf Jahre“ sind nun aber offensichtlich eine ideale Zeitangabe, die sich – dies sei hier zumindest behauptet – von einem populären Konzept der hellenistisch-hermetischen Iatromathematik<sup>58</sup> herleiten lässt, der „Dodekaeteris“<sup>59</sup>, mit welcher nach zodiakalem Schema für eine 12-Jahres-Phase Prognosen für kritische Prozesse, Gesundheits- und Krankheitsverläufe, in Natur und Mensch gestellt werden.<sup>60</sup> Die beiden jeweils zum Ende dieser zwölfjährigen Krankheits- bzw. Lebensphase in die fundamentale Krisis kommenden Frauen, werden demnach „termingerech“ vom Herrn der kosmischen Kräfte, „Dynameis“ geheilt, indem er – dies wird durch die komplementäre Struktur der Erzählung suggeriert – ihre polar „entgleisten“ somatischen Lebenskräfte – hier reales Überfließen, dort völliges Versiegen – in einen gesunden Ausgleich bringt: jetzt hier Versiegen des Blutflusses (Mk 5,29) und dort neues Fließen der natürlichen Kräfte, das Mädchen geht umher und nimmt wieder Nahrung auf (Mk 5,42f.). *Fazit:* Markus fügt die zwei Heilungserzählungen Mk 5,21–43 gerade unter dem Signum der Zwölf („zwölf Jahre“) zu einer einzigen zusammen, wobei die Zwölfzahl hier spezifisch im Horizont von Krankheit, Krisis und Heilung steht und das zugrunde liegende Konzept möglicherweise dem Diskurs der hellenistisch-hermetischen Iatromathematik entstammt.

Die ausführliche Streitgesprächserikope Mk 7,1–23, in welcher Jesus gegenüber den Pharisäern und Schriftgelehrten die Reinheitsgebote der Thora radikal von ihrer ethischen Grundintention her neu bestimmt, gipfelt im – bewusst öffentlich vorgetragenen – prä-

<sup>57</sup> Vgl. *Kertelge*, Wunder (Anm. 1), 110–120; *Schenke*, Wundererzählungen (Anm. 1), 196–216; *Broadhead*, Teaching (Anm. 1), 102–112; *W.J. Cotter*, Mark's Hero of the Twelfth-Year Miracles. The Healing of the Woman with the Hemorrhage and the Raising of Jairus's Daughter (Mark 5.21–43), in: A.J. Levine; M. Blickenstaff (Hg.), *A Feminist Companion to Mark*, Sheffield 2001 (Feminist Companion to the New Testament and Early Christian Writing 2), 54–78.

<sup>58</sup> „Iatromathematika bezeichnen die medizinischen Implikationen der Astrologie: Erkennung der nosologischen Prädispositionen von Patienten und Prognostik aktueller Krankheiten, je nach Fall in Verbindung mit Prävention oder Therapeutik.“ s. *Der Neue Pauly*. Enzyklopädie der Antike V, Stuttgart – Weimar 1998, 873–875.

<sup>59</sup> S. *H.G. Gundel*; *R. Böker*, Zodiakos. Der Tierkreis in der antiken Literatur und Kunst, München 1972 (Sonderdruck aus RE XA), 567–569.

<sup>60</sup> Z.B. *Censorinus*, de die nat. 18,6: „tempestatas frugumque proventus ac sterilitates, item morbos salubritatesque“, s. RE V 1254f. Boll verweist hier ausdrücklich auch auf eine für den hiesigen Zusammenhang noch relevantere, da zeitnähere Quelle aus augusteischer Zeit (Catal. cod. astr. graec. II 139ff).

nanten Logion: „Nichts, was von außen in den Menschen hineinkommt, kann ihn unrein machen, sondern was aus dem Menschen herauskommt, das macht ihn unrein“ (Mk 7,15).<sup>61</sup> In Erläuterung dieses Lehrspruchs – nunmehr exklusiv an seine Jünger als Deutung eines „Rätselwortes“ (παράβολή) – gibt Jesus eine Aufzählung der „aus dem Herzen der Menschen“ kommenden „bösen Gedanken“, einen *Lasterkatalog*, welcher sich – darauf kommt es hier an – als bewusst gestaltete Zwölferreihe zu erkennen gibt (Mk 7,21f.): „Denn von Innen, aus dem Herzen der Menschen kommen die bösen Gedanken: Unzucht, Diebstahl, Mord, Ehebruch, Habgier, Bosheit, Hinterlist, Ausschweifung, Neid, Verleumdung, Hochmut und Unvernunft“ („πορνείαι, κλοπαί, φόνοι, μοιχεῖαι, πλεονεξίαι, πονηρίαι, δόλος, ἀσέλγεια, ὀφθαλμὸς πονηρός, βλασφημία, ὑπερφηανία, ἀφροσύνη“).<sup>62</sup> Während in den Briefen des NT Lasterkataloge vielfältig begegnen, ist dieser – mit seiner kürzeren Mt-Parallele – in den Evangelien der einzige. Die siebengliedrige Lasterreihe Mt 15,19 – „διαλογισμοὶ πονηροί, φόνοι, μοιχεῖαι, πορνείαι, κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι, βλασφημία“ – orientiert sich offenbar vor allem an der zweiten Tafel des Dekalogs. Die bewusste Zwölfgliedrigkeit des Mk-Katalogs zeigt sich auch in der Abfolge von sechs Plural- und sechs Singularbildungen<sup>63</sup> (vgl. den zweiundzwanzigliedrigen Lasterkatalog in Did 5,1: 11 Plural- und 11 Singular-Begriffe). Bis auf das seltene ὀφθαλμὸς πονηρός lassen sich alle Einzelbegriffe des markinischen Katalogs verschiedentlich etwa in Röm, Did, Barn, Herm und der at-lichen Weisheitsliteratur nachweisen.<sup>64</sup> Das im markinischen Lasterkatalog implizierte Motiv der Zwölffzahl moralischer Intentionen des Herzens, d.h. des menschlichen Selbst bildet indes eine konzeptionelle Parallele zum dodekamorphen Organon der mystagogischen Tugend- und Laster-Lehre im Traktat XIII des Corpus Hermeticum (der Lasterkatalog selbst lautet: ἄγνοια, λύπη, ἀκρασία, ἐπιθυμία, ἀδικία, πλεονεξία, ἀπάτη, φθόνος, δόλος, ὀργή, προπέτεια, κακία)<sup>65</sup> und zu den dodekadischen Tugend- und Laster-Allegorien im hermetisch beeinflussten, frühchristlichen „Hirt des Hermas“.<sup>66</sup> *Fazit:* Markus adaptiert mit seinem im Horizont der Reinheitsdebatte entwickelten dodekamorphen Lasterkatalog Mk 7,21f. möglicherweise ein populäres dodekamorphes Schema aus dem Milieu der hermetischen Reinigungs- und Wiedergeburt-

<sup>61</sup> Vgl. *H. Sariola*, Markus und das Gesetz. Eine redaktionskritische Untersuchung, Helsinki 1990, 23–73 und *R. Kampling*, Das Gesetz im Markusevangelium, in: Söding (Hg.), Evangelist (Anm. 1), 119–150: 136–139.

<sup>62</sup> *S. A. Vögtle*, Art. „Laster/Lasterkataloge“, in: NBL II (1994) 589–591; *S. Wibbing*, Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament, Berlin 1959 (BZNW 25), 78–108; *E. Kamlah*, Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament, Tübingen 1964 (WUNT 7), 20 Anm. 2.

<sup>63</sup> Vgl. *Sariola*, Gesetz (Anm. 61), 59. *R. Pesch*, Das Markusevangelium, 2 Bde., Freiburg i.Br. <sup>3</sup>1980 (HThK 2), I, 382f. will hier vier Dreiergruppen erkennen.

<sup>64</sup> S. die Aufstellung bei *H.-J. Klauck*, Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten, Münster 1978 (NTA 13), 270f.

<sup>65</sup> *S. Kamlah*, Paränese (Anm. 62), 122f. Die dem „Lesemysterium“ CorpHerm XIII unterliegende Idee ist, dass das Herz als mikrokosmisches „Sonnenorgan“ und Träger des Selbst die gefallen bzw. ambivalenten zwölf kosmischen (zodiakalen) Grundkräfte („Strafgeister“) im menschlichen leibseelischen Gesamtorganismus be-meinern muss, um in den Stand der „Wiedergeburt“ bzw. der „Vergöttlichung“ einzutreten. Zur zodiakalen Laster-Topik vgl. auch *Vögtle*, Lasterkataloge (Anm. 62), 84–88 und *H.-J. Klauck*, Die religiöse Umwelt des Urchristentums, 2 Bde., Stuttgart 1995, I, 195.

<sup>66</sup> *S. Kamlah*, Paränese (Anm. 62), 207–210. *Kamlah* (208 Anm. 5) bezieht diese beiden dodekamorphen initiativen Organa allerdings lediglich aufeinander (Mystenweihe/Taufe), nicht aber auf den von ihm nur erwähnten, nicht diskutierten (20 Anm. 2) Mk-Katalog.

Mystagogie und füllt es mit Begriffen der biblischen Weisheitsliteratur (Sir, Weish, Spr, 2/3 Makk, auch Hos) und der frühchristlichen Paränese.

### 3.2 Zwei hellenistische Zwölfzahlorgana

Die Erkenntnis, dass Markus nicht nur – in auffälliger Weise – mit dem biblischen Zwölfzahlsymbol (Apostel, Körbe) arbeitet, sondern offenbar auch – eher diskret – mit hellenistischen Zwölfzahlkonzepten (Jahre, Laster), ermutigt dazu, im Reservoir letzterer versuchsweise nun weitere geeignete Motive als Interpretamente bzw. Subtexte für die vermutete Heilungsdodekas aufzuspüren. Zwei Konzepte erweisen sich dabei als besonders interessant bzw. fruchtbar: die „Zodiakmelothese“ (a) und der „Dodekathlos“ (b). (a) *Zodiakmelothese*: Die aus hermetischen Quellen gespeiste Iatromathematik des Hellenismus (s. 3.1) tradiert auch das astrologische Konzept der „zodiakalen Melothese“<sup>67</sup>: die zwölf Tierkreiszeichen werden hierbei nach dem Prinzip der makro-mikrokosmischen Analogie als Gestaltungskräfte des menschlichen Leibes gelesen und mit konkreten Körperregionen in Zusammenhang gebracht. Auch in seiner einfachsten Form – die komplexen Kombinationen mit den „dekanalen“ und „planetaren Melothesen“ können hier beiseitegelassen werden – bietet dieses populärmedizinische Schema ein Organon zur Diagnose und Therapie von Gebrechen und Krankheiten der zwölf somatischen Hauptregionen bzw. ein Klassifizierungsinstrument für den idealiter dodekamorphen Formenkreis möglicher Erkrankungen des Menschen.<sup>68</sup> Nicht erst in den spätantiken Summarien, etwa dem „Tetrabiblos“ des Klaudios Ptolemaios (+ 178 n.Chr.)<sup>69</sup>, den „Anthologien“ des Vettius Valens (um 160 n.Chr.)<sup>70</sup> und der „Mathesis“ des Firmicus Maternus (um 335 n.Chr.)<sup>71</sup>, sondern auch in den für den vorliegenden Zusammenhang relevanten Lehrgedichten des ersten christlichen Jahrhunderts, etwa im Lehrgedicht (vv. 443–465) des augusteischen Manilius<sup>72</sup>, gehört die Doktrin von der Zodiakmelothese längst zum Kernbestand der gängigen Astrologie und ihrer populärmedizinischen Anwendung. Auch das im Zusammenhang der markinischen Exorzismusberichte diskutierte<sup>73</sup> apokryphe, christlich tingierte „Testamentum Salomonis“<sup>74</sup> bietet in seinem zur ältes-

<sup>67</sup> S. Gundel/Böker, *Zodiakos* (Anm. 59), 579f.

<sup>68</sup> S. Gundel/Böker, *Zodiakos* (Anm. 59), 580. Eine klassische Zuordnung von Tierkreiskräften und Körperregionen „von oben nach unten“ lautet: Widder = Kopf, Gesicht; Stier = Hals, Kehlkopf; Zwillinge = Schultern, Arme; Krebs = Brustkorb, Lungen; Löwe = Herz, Blutgefäße; Jungfrau = Sonnengeflecht, Zwerchfell; Waage = Beckenregion, Nieren; Skorpion = Schambereich, Geschlechtsorgane; Schütze = Oberschenkel; Steinbock = Kniegelenke; Wassermann = Unterschenkel; Fische = Füße. Die Melothese blieb trotz ihrer gelegentlichen kirchlichen Verurteilung bis in die Neuzeit hinein in Gebrauch: Berühmte Beispiele finden sich im Stundenbuch des Duc de Berry (um 1416) und in volksmedizinischen Kalendern (z.B. Augsburg 1490); s. Art. „Zodiakus“ in: *Lexikon der christlichen Ikonographie* IV, Rom – Freiburg u.a. 1972, 574–578.

<sup>69</sup> S. W. Gundel, *H.G. Gundel, Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden 1966 (Sudhoffs Archiv, Beiheft 6), 202–213; vgl. *Klauck, Umwelt I* (Anm. 65), 194f.

<sup>70</sup> S. Gundel/Gundel, *Astrologumena* (Anm. 69), 216–221; vgl. *Klauck Umwelt I* (Anm. 65), 195f.

<sup>71</sup> S. Gundel/Gundel, *Astrologumena* (Anm. 69), 227–234; vgl. *Klauck, Umwelt I* (Anm. 65), 194.

<sup>72</sup> S. Gundel/Gundel, *Astrologumena* (Anm. 69), 143; vgl. *Klauck, Umwelt I* (Anm. 65), 193f.

<sup>73</sup> S. G.A. Twelffree, *Jesus the Exorcist*, Tübingen 1993 (WUNT II/54), 18f.35f. etc.; auch *Kollmann, Wundertäter* (Anm. 1), 148.

<sup>74</sup> S. P. Busch, *Das Testament Salomos. Die älteste christliche Dämonologie, kommentiert und in deutscher Erstübersetzung*, Berlin – New York 2006 (TU 153).

ten Textschicht (1. Jh.)<sup>75</sup> gehörenden Kapitel 18<sup>76</sup> ein analoges dämonologisches Klassifikationsschema: jedes der zwölf traditionellen Zeichen des Tierkreises (Zodiak) und subsumptiv jedes der sechsunddreißig Dekansternbilder (jeweils drei bilden ein Tierkreiszeichen) stehen unter der Herrschaft eines – durch den Magier aus göttlicher Kraft zu beherrschenden – Regenten, Engels oder Dämons, welcher im Rahmen seiner Wirkungssphären und -zeiten wohltätige oder schädliche Einflüsse auf Leib und Seele auszuüben vermag. Dieses Schema der Zodiakmelothese würde sich nun für einen möglichen dodekamorphen Heilungstatenkanon in der markinischen Erzählung als ideales narratives Konzept bzw. Interpretament eignen. Der leitende Grundgedanke dabei könnte sein: der ganze, mit dem (dämonisch getrübt) Kosmos verbundene und deshalb wie dieser unter zwölf Hauptaspekten zu sehende Mensch ist krank und bedarf der Heilung. Zwölf paradigmatische Heilungen zu erzählen, hieße, die vollständige Heilung „aller möglichen“ Krankheiten zu berichten. Zwar gibt es nun keine augenfällige Korrelation der Krankheitsbilder der markinischen Heilungsperspektiven mit dem Körperregionenschema der zeitgenössischen zodiakalen Melothese, weder bei einem unmittelbaren Vergleich ihrer Abfolge (somatische Regionenliste und Heilungsabfolge), noch bei einer freien symptomatologischen Zuordnung. Zudem überschneiden sich einige Krankheitsbilder bei Markus, manche sind medizinisch uneindeutig beschrieben, manche nur spekulativ diagnostizierbar. Allerdings kann man andererseits bei den markinischen Heilungsgeschichten eine deutliche Tendenz zur Individualisierung und Diversifikation der Krankheitsbilder entdecken. Auch gleichlautende Diagnosen wie Blindheit (2x), Besessenheit (4x) und Lähmung (2x) werden jeweils völlig unterschiedlich gezeichnet. Das so entstehende differenzierte Spektrum internistischer, dermatischer, orthopädischer, sinnesphysiologischer, neurologischer und psychischer Krankheiten soll sicherlich einen Formenkreis „aller möglichen“ Gebrechen und Heilungsbedürftigkeiten des Menschen darstellen.

*Fazit:* Die potentiell zwölf Heilungswunder bei Markus könnten möglicherweise ein der populärmedizinischen iatromathematischen Zodiakmelothese analoges *dodekamorphes Spektrum des ganzen zu heilenden Menschen* bilden zur Explikation der soteriologischen Grundaussage: Der ganze Mensch an Haupt und Gliedern, Leib und Seele ist erkrankt und bedarf der Heilung, und diese wird ihm gewährt durch den ur-heilen und deshalb – aus göttlicher *Exousia* und *Dynamis* – heilenden Menschensohn Jesus, den Christus, den „Heiligen Gottes“ (Mk 1,24).

(b) *Dodekathlos:* Betrachtet man die potentielle Zwölfzahl der markinischen Heilungsberichte nicht auf das „Objekt“, den zu heilenden Menschen hin – dieser Aspekt kommt in der eben dargelegten Zodiakmelothese zum Ausdruck –, sondern auf das „Subjekt“, den handelnden Christus hin, kommt unwillkürlich das narrative Schema bzw. Programm eines „Zwölf-Taten-Kanons“ zum Vorschein. Im Horizont der antiken Literatur und bildenden Kunst stellt sich damit quasi naturaliter die Assoziation zu einer Gestalt ein, die noch in der religionsgeschichtlichen Schule als ideale Vergleichsfigur für den wundermächtigen Christus der Evangelien gegolten hatte, später dann in der Debatte um die

<sup>75</sup> Busch, Testament (Anm. 74), 20.

<sup>76</sup> Busch, Testament (Anm. 74), 223–241.



„göttlichen Menschen“ eher in den Hintergrund getreten ist: Herakles.<sup>77</sup> Die Entdeckung vieler „mythographischer Parallelen“ zwischen den „göttlichen Menschen“ Herakles und Jesus (göttlicher Vater, jungfräuliche Geburt, Verfolgung des Kindes, Versuchung des Jünglings vor dem öffentlichen Wirken, wunderbare und helfende Taten, martyrisches Ende, letztes Wort: „Es ist vollbracht“, Tod als Erhöhung, Verschwinden des Leichnams, Erscheinung und Beistand des Vergöttlichten), welche zunächst sogar die These vom an einer „kynisch-stoischen Heraklesbiographie“ orientierten „Urevangelium“ hervorbrachte<sup>78</sup>, löste sich bald als literarische Blicktäuschung auf, da diese Einzelmotive aus verschiedenen Quellen synthetisiert und in dieser Konfiguration und Dichte nirgends tradiert waren, die wichtige Vergleichsquelle, Ps.-Senecas „Hercules Oetaeus“, bereits als christlich beeinflusst gelten musste, und gerade das angeblich mit dem Theios-Aner-Konzept so sehr involvierte Markus-Evangelium die meisten der Vergleichsmotive eben nicht bietet, da es keine jesuanischen Kindheitsgeschichten erzählt, die Versuchungsperikope (als Parallele zum „Herkules am Scheideweg“<sup>79</sup>) besonders kurz hält, nicht das „tetelestai“ (Joh 19,30) unter den letzten Worten Jesu überliefert und den Auferstandenen (im originalen Markus-Schluss 16,1–8) eben nicht selber erscheinen lässt. Gleichwohl böte sich durch die etwaige Entdeckung eines dodekamorphen Organon von Heilungstaten Christi eine eventuelle, subtextuell inszenierte Parallele gerade zu einem der prägnantesten und ikonographisch präsentesten Zwölfzahl-Topoi der Antike überhaupt (und insbesondere der hier relevanten römischen Kaiserzeit), nämlich zum „Dodekathlos“, dem aretalogischen Organon der zwölf kanonischen Heldentaten des Herakles, dem siegreichen Lauf des Sonnenhelden par excellence durch den Zyklus der zwölf zu bändigenden kosmischen Kräfte. Der motivische Einzelvergleich der zwölf herkulischen mit den zwölf behaupteten jesuanischen (Heilungs-) Taten muss zwar natürlich bereits am fundamentalen Unterschied der narrativen Ebenen, am Gegensatz von mythisch-allegorischer und biographisch-kerygmatischer Intention scheitern. Nichtsdestoweniger würde die These, dass der „aretalogische Spannungsbogen“<sup>80</sup> der markinischen Erzählung gerade durch einen dodekadischen Heilungstaten-Kanon repräsentiert werde, eine Art „heilerischen, soterischen Dodekathlos“, in die historische Debatte um die eventuelle „Theios-Aner-Ideologie“ innerhalb der markinischen Gemeinde und die entsprechende „Gegenpropaganda“ des ältesten Evangelisten<sup>81</sup> ein schlagkräftiges Argument eingebracht haben, insofern sich anhand ihrer gerade die (von Markus somit subtextuell inszenierte) absolute Überlegenheit des Gottessohns Jesus über den Göttersohn Herakles hätte entwickeln lassen: Gerade die unreinen Geister und Dämonen – und die christliche Apologetik wird alle griechischen Götter (bestenfalls) zu dämonischen Zwischenwesen degradieren – wissen ja bereits vorweg (also vor seinen offenbarenden Machttaten) und dürfen es doch nicht sagen (also keine „mythische Propaganda“ des Heros oder Gottes betreiben): dieser „Heilige Gottes“ ist gekommen „um uns ins Verderben zu stürzen“ (Mk 1,24), denn er ist

<sup>77</sup> Vgl. Art. „Herakles“, in: RAC 14, 559–583 (A.J. Malherbe); W.D. Hartwich, Herakles und Jesus Christus, in: E. Rudolph, Mythos zwischen Philosophie und Theologie, Darmstadt 1994, 5–30.

<sup>78</sup> S. F. Pfister, Herakles und Christus, in: Archiv für Religionswissenschaft 34, Leipzig 1937, 42–60 (zit.: 59f.).

<sup>79</sup> Vgl. Dormeyer, Idealbiographie (Anm. 8), 130f.

<sup>80</sup> Vgl. Theißen, Wundergeschichten (Anm. 1), 212–214.

<sup>81</sup> So noch Schenke, Wundererzählungen (Anm. 1), 128.373–389.

mehr als ein göttlicher Held (Herakles) oder ein nur menschengestaltig epiphanierender Gott (Zeus), er ist – und neben den Dämonen (Mk 3,11; 5,7) darf dies bei Markus nur (der eine) Gott selbst und der Centurio unter dem Kreuz sagen – „mein geliebter Sohn“ (Mk 1,11; 9,7) bzw. „Sohn Gottes“ (Mk 15,39), oder in späterer trinitarischer Sprache „Gott Sohn“, der „Fleisch angenommen“ hat, „wahrer Mensch *und* wahrer Gott“.<sup>82</sup> Durch die eventuelle Applikation des „herkulisch“ konnotierten Zwölfzahlorganon nun gerade auf die Heilungsmotive und nicht auf die Epiphanien im Gesamtpool seiner Wundererzählungen, könnte Markus also signalisieren, wie ganz anders der „göttliche Mensch“ Jesus Herr ist über die (zwölf) kosmischen Urkräfte und fähig und berufen, deren dämonische und somatische Verfallenheit zu überwinden, zu reinigen, zu heilen. Die Taten Christi sind eben nicht die Dienst- oder Bewährungstaten eines kraftprotzigen und gewitzten Helden, sondern souverän gewährte Heilungstaten, in denen sich göttliche Vollmacht und göttliches Erbarmen in *freiwilliger, ungeschuldeter* Hingabe, eben auch der Hingabe dieser Macht selbst, bis hin zum Tod am Kreuz „als Lösepreis für viele“ (Mk 10,45) offenbart (s.u. 3.3). So muss in Konsequenz der zur Zeitenwende wohl populärste, häufigst angerufene göttliche Helfer und Heiland Herkules seinen soterischen Nimbus an den Herrn und Heiland Jesus, den Christus verlieren. Das biblisch-typologische Modell der Spiegelung und Überbietung der Propheten- und Königsgestalten durch Christus würde aber hiermit implizit auf den antiken Mythos ausgeweitet: Herakles wird zum heidnischen Prätypus Christi zugleich erhoben und degradiert – Anhub einer langen Tradition im christlichen Humanismus.

*Fazit:* Der eventuelle Zwölferkanon der markinischen Heilungserzählungen könnte also durchaus ganz bewußt am narrativen Schema des herkulischen Dodekathlos orientiert sein, gerade um mittels implizierter Überbietungstypologie den „anabatischen“ Mythos durch das „katabatische“ Evangelium zu überwinden (vgl. auch 2Petr 1,16–21): Jesus ist kein menschlicher *Göttersohn*, der durch (kanonische zwölf) heldische Bewährungstaten zu apotheotischer *Unsterblichkeit aufsteigt*, sondern er ist „*der Sohn Gottes*“ (Mk 1,11; 9,7; 15,39), welcher aus souveränem Entschluss durch (zwölf, d.h. den ganzen Kosmos und den ganzen Menschen ergreifende) Heilungstaten barmherziger Liebe in die tiefste leidvolle Menschlichkeit *hinabsteigt*, bis in den Tod am Kreuz, um allen den Weg in die Erlösung, ins Reich der Himmel durch die *Auferstehung* zu eröffnen.

### 3.3 Rekonstruktion eines Heilungstatenkanons

#### (a) Taxonomische Aporie

Die Erkundungen der markinischen Verwendung biblischer (Apostel, Körbe) und hellenistischer (Dodekaeteris, Lasterkatalog) Zwölfzahlsymbole und die spekulative Applikation der hellenistischen Organa der Zodiakalmelothese und des herkulischen Dodekathlos als mögliche Interpretamente bzw. Subtexte erhöhen durchaus die Plausibilität zumindest der Hypothese, dass die Heilungserzählungen des Markusevangeliums als ein Zwölfzahlzyklus konzipiert, gestaltet, „kanonisiert“ sein könnten. Die anfangs bezeichne-

<sup>82</sup> Vgl. D. Zeller, Christus unter den Göttern. Zum antiken Umfeld des Christusglaubens, Stuttgart 1993, 84–109; D.E. Aune, Heracles and Christ, in: D.L. Balch u.a. (Hg.), Greeks, Romans and Christians, Minneapolis 1990, 3–19.

te taxonomische Aporie (s. 1.2) ist damit allerdings immer noch nicht gelöst, denn noch immer gilt es, den verbliebenen Motivfundus von dreizehn Einzelheilungen und der solitären Feigenbaumverfluchung auf seine mögliche Dodekamorphizität hin zu prüfen. Selbst bzw. gerade wenn man unterstellte, dass der vermutete „dodekadische Heilungskanon“ erst in einer späteren redaktionellen Bearbeitung durch Ergänzung, Um- und Ausgestaltung des vorhandenen Materials eingeformt worden sei – stammte er vom „Verfasser“ oder wäre er bereits das Programm einer aufgenommenen tradierten Wundersammlung, würde diese Formidee wegen ihrer Bedeutsamkeit im Text vielleicht deutlicher markiert worden sein – verbliebe doch das volle Gewicht auf dem konsequenten Nachweis am konkreten Text, dass eine solche Struktur evident gemacht werden könne. Aufgrund der obigen Entdeckung und Argumentation scheint es jedenfalls plausibel und akzeptabel, die Heilung der blutflüssigen Frau und die Erweckung der Tochter des Jairus als eine einzige, als eine Doppel-Heilungstat zu lesen, zu verstehen, zu zählen.

Um die nunmehr noch vorhandenen zwölf Heilungserzählungen und die Feigenbaumverfluchung zu „dodekamorphisieren“, bieten sich drei Lösungsmöglichkeiten an: 1. man gibt sich mit dieser verbleibenden Zwölfzahl expliziter Heilungen zufrieden und versucht die Feigenbaumverfluchung als untypisches oder unbedeutendes „Begleitwunder“ einzustufen und zu neutralisieren; 2. man versucht letztere zu inkludieren und irgendwie als eine der mutmaßlich zwölf Heilungstaten zu verstehen, was freilich eine weitere „Stauchung“ des Motivsspektrums zur Folge hätte, die es zu glätten gälte; 3. man versucht, in Analogie zum oben präsentierten Schema der sieben Epiphanien mit einer vollendenden achten, Position und Motiv einer zusammenfassenden „dreizehnten Heilung“ zu bestimmen.

### *(b) Kreuzigung als Zentrum*

Bei Prüfung der dritten Option leuchtet alsbald eindrücklich auf, dass es nicht das „Strafwunder“ der Feigenbaumverfluchung (trotz seiner markinischen Aufwertung durch die Verschachtelung mit der Tempelreinigung) sein kann, welches diese erzählstrategische Schlüsselposition einer „dreizehnten Heilung“ zu tragen und zu erfüllen vermöchte, sondern dass es – in struktureller Analogie zur Auferstehung als letzter bzw. Ur-Epiphanie – einzig und allein *die Kreuzigung* ist, welche *als Ziel und Zusammenfassung (insbesondere) der Heilungsberichte* erkannt werden kann, darf, muss. Besonders drei markinische Textsignale bzw. Erzählstrategien machen dies plausibel: die Tötungsbeschlüsse, die Spötterworte und die Schweigegebote. Die schon bald gerade an Jesu vollmächtigem Heilungswirken (am Sabbat, mit dem Anspruch der Sündenvergebung etc.) sich entzündende Tötungsabsicht der Schriftgelehrten und Pharisäer (Mk 3,6) kommt in Jesu Kreuzigung schließlich zu ihrem Ziel. Eben deshalb spotten die „Vorbeigehenden“ über den Gekreuzigten: „Andern hat er geholfen, sich selbst kann er nicht helfen“ (Mk 15,31) – „helfen“ bedeutet „retten“ (σώζειν), erlösende Tat des Heilands (σωτήρ). Der „gehorsame Gottesknecht“ Jesus aber vollzieht gerade so die letzte und größte Heilung am Kreuz: er stirbt „als Lösepreis für viele“.<sup>83</sup>

<sup>83</sup> S. Backhaus, Lösepreis (Anm. 5), 111f.

Jesu den exorzierten Dämonen und geheilten Kranken gegenüber geäußerte (oft durchbrochene) Schweigegebote bezüglich seiner Messianität – geradezu ein Proprium der Heilungsberichte – wird nunmehr unter dem Kreuz, dem Ursprungsort des Erlösungskeyrmas, aufgehoben: was bisher bei Taufe und Verklärung Jesu nur Gott selber bezeugen durfte (und Petrus indirekt in seinem Christos-Bekenntnis Mk 8,29), spricht der römische Centurio endlich öffentlich aus: „Wahrlich, dieser Mensch war Gottes Sohn“ (Mk 15,39). Die Vergangenheitsform der Aussage ließe sich so eventuell gerade als Konstatierung des Abschlusses der verborgenen Messiasoffenbarung insbesondere in den Heilungswundern, den Zeichen der proexistenten Zuwendung Jesu zu den Menschen deuten und damit die Kreuzigung als die eigentliche, zusammenfassende und überbietende Heilungstat Christi.

*(c) Feigenbaumverfluchung und Tempelreinigung*

So gilt es freilich noch immer, die „Feigenbaumverfluchung“ in befriedigender Weise zu verorten. Bei einer Abwägung der beiden verbliebenen Lösungsoptionen – entweder Marginalisierung bzw. Aussonderung oder aber Einbeziehung in die Dodekamorphie unter „Stauchung“ des Motivkreises – muss die Entscheidung zugunsten letzterer fallen, zum einen aufgrund der nicht zu ignorierenden Bedeutsamkeit der dreigliedrig ausgestalteten prophetischen Zeichentat (Feigenbaumverfluchung – Tempelprotest – Glaubenslehre, Mk 11,12–25), zum anderen bereits aus Gründen der inneren Konsequenz der hier zu entwickelnden These.<sup>84</sup> Die Einbeziehung dieser Zeichentat in den mutmaßlichen Zwölferzyklus der markinischen Heilungsberichte weist ihr allerdings aufgrund ihrer Position im narrativen Ablauf die bedeutsame Rolle der zwölften und letzten, der „vorläufig“ abschließenden Heilungstat zu (vgl. die analoge gewichtige Position des Abendmahlsberichtes im Epiphaniens-Septenar). Wenn also die hiesige Dodekamorphie-These plausibel sein und damit sich selbst als bewussten Verfasser- bzw. Redaktorwillen verstehen lassen soll, müssen sich in und um die Feigenbaum/Tempelprotest-Perikope Motive aufzeigen lassen, die eine solche Rolle in einer bewussten Erzählstrategie erkennbar machen.<sup>85</sup> Tatsächlich scheint dies zu gelingen: Offenbar ist Markus die tradierte prophetische Zeichentat der Feigenbaumverfluchung sowohl inhaltlich als auch an dieser Stelle der Erzählung willkommen und wichtig, denn er eliminiert oder verpflanzt sie nicht nur nicht, sondern steigert sie noch, wie erwähnt, durch ihre Verschachtelung mit der Tempelreinigungsperikope und ihre Abrundung durch die Jüngerbelehrung über die Kraft des Glaubens (Mk 11,12–33). Markus siedelt diese merkwürdige, ja „anstößige“ Zeichentat (Lk hat sie getilgt) als einziges „Wunder“ Jesu in bzw. bei Jerusalem an, offensichtlich um zu signalisieren: wenn Jesus schon in seiner Heimatstadt aufgrund des „Unglaubens“ (ἀπιστία) „keine Wunder (δυνάμεις) tun konnte“ (Mk 6,5), dann um so weniger in der „Hauptstadt

<sup>84</sup> Das hier postulierte Modell eines (letztredaktionellen) „vollständigen Kanons“ bzw. die dasselbe vertretende These ist so plakativ, so stark, dass sie keine Ausnahmen oder Kompromisse zulassen kann, ohne Schaden zu nehmen bzw. ihr Scheitern zu riskieren. Das heißt: keine der verbleibenden „Wundererzählungen“ darf ignoriert oder beiseite gelassen werden, sondern alle müssen in die Betrachtung eingeschlossen und konsequent als Dodekamorph gelesen werden können.

<sup>85</sup> Vgl. Koch, Wundererzählungen (Anm. 1), 132–134; Broadhead, Teaching (Anm. 1) 148–153; W.R. Telford, The Barren Temple and the Withered Tree: A Redactional-Critical Analysis of the Cursing of the Fig-Tree Pericope in Mark's Gospel and its Relation to the Cleansing of the Temple Tradition, Sheffield 1980 (JSNT.S1).

des Unglaubens“, denn hier kann nicht nur nicht, hier will offenbar gar niemand geheilt werden. Glaube, Vertrauen und Hinwendung zu Jesus als Sohn Gottes und Heiland, die „Katalysatoren“ der Heilungswunder bei Markus haben hier keinen fruchtbaren Nährboden, dafür gedeiht der veräußerlichte Tempel-„Betrieb“. Eben unter diesem Paradigma schließt Markus die Bilder vom fruchte- d.h. nahrungslos blätterreichen Feigenbaum, von dem „in Ewigkeit niemand mehr eine Frucht essen“ soll, und vom in veräußerlichter Geschäftigkeit frucht- d.h. heillosen Tempelkult, gegen den es zu protestieren, ja den es zu beseitigen gilt, zusammen. Wenn nun diese Doppelperikope als „zwölfte Heilungstat“ ausgestaltet sein und verstanden werden soll, muss sie also mindestens drei – gewissermaßen paradoxe – Grundkriterien erfüllen: zum einen muss wenigstens rudimentär das bei Markus erhebbar Erzählschema eines Heilungswunders (Situationsschilderung, Heilungsbitte, Heilungstat, Erfolgsmeldung) erkennbar sein; zum anderen muss darin die eben diagnostizierte Wunder-Verunmöglichung reflektiert sein; zum dritten müssen die Motive so ausgestaltet sein, dass sie eine Zusammenfassung des gesamten potentiellen Zwölferzyklus zu signalisieren vermögen.

Eine solche komplexe Konstruktion wird erkennbar, wenn man die beiden von Markus in bewährter Manier (vgl. o. Frauen-Doppelwunderheilung) verschachtelten prophetischen Zeichentaten der Feigenbaumverfluchung und der Tempelreinigung als „narrative Negativa“ einer somatischen Heilung und eines Exorzismus zu lesen versucht. Die durch den Tempelprotest unterbrochene Feigenbaum-Perikope ließe sich als „Negativ“ einer Heilungserzählung folgendermaßen schematisieren: 1. Problemschilderung: Jesus selbst, der eben noch als Fülle der Verheißung in Jerusalem eingezogen war (Mk 11,1–11), „hat Hunger“ (Mk 11,12); 2. statt Heilungsbitte: Jesus sucht im Feigenbaum nach Früchten zum Stillen seines Hungers, findet aber keine (V. 13); 3. statt Heilungstat bzw. -zuspruch: Jesus spricht dem Baum auch zukünftige Früchte ab, „verflucht“ ihn – man beachte: Jesus spricht den Baum an wie eine menschliche Person („Niemand mehr [...] soll von dir essen“; V. 14); 4. „Erfolgsmeldung“ bzw. Akklamation: Am nächsten Morgen (nach der Tempelreinigung) wird die Verdorrung des Feigenbaumes sichtbar (V. 20: Erfolg), Petrus spricht Jesus auf das Faktum an (V. 21: „Rabbi, sieh doch [...]“: Akklamation) und motiviert damit Jesu konkludierendes Logion über die Kraft des Glaubens und Betens (V. 22–24) und über die Notwendigkeit der Schuldvergebung (V. 25f.).

Das Profil der in die Feigenbaumverfluchung implantierten dramatischen Tempelreinigungssperikope als „narratives Negativ“ einer Exorzismusgeschichte konturiert sich am deutlichsten bei ihrem Vergleich mit dem allerersten Heilungswunder bei Markus, dem Exorzismus in der Synagoge von Kapharnaum (Mk 1,21–28). Im Rahmen des hier postulierten Heilungszyklus schlosse sich gewissermaßen der Kreis: was im peripheren Kapharnaum begann, kulminiert nun in der Hauptstadt Jerusalem. Nicht mehr die Synagoge ist der Schauplatz, sondern der Tempel selbst: war es dort ein Mensch, der von einer dämonischen Besetzung befreit, gereinigt wurde, ist es nun hier der Tempel selber, Ort der „Einwohnung Gottes“ (in Christi Deutung gar Prätypus seines eigenen Leibes, vgl. Mk 14,58), der durch die Reinigung von parasitären Strukturen von einer „Räuberhöhle“ wieder zum „Bethaus“ gemacht werden soll. War Jesus anfangs sofort als der dämonenvernichtende „Heilige Gottes“ angeschrien worden (Mk 1,23f.), wird er hier, gleichsam

„in seinem Eigentum“ – trotz des unmittelbar zuvor geschilderten Jubels beim Einzug in Jerusalem – nicht im allergeringsten als der Christus erkannt. Dort vollzieht Jesus den Exorzismus mit seinem souveränen Wort in Reaktion auf den spontanen Ausbruch des Dämons, hier beginnt Jesus von sich aus die „Reinigungsaktion“ mit physischer Gewalt und deutet bzw. rechtfertigt diese mit Prophetenworten. Der sich bald insbesondere an den Heilungen Jesu entzündende Tötungsbeschluss (initial Mk 2,6f.; definitiv 3,6) der „Hohenpriester und Schriftgelehrten“ wird in der Tempelreinigungssperikope entsprechend hervorgehoben (Mk 11,18). In beiden Erzählungen wird Jesu Lehre als höchstes Erstaunen hervorruhend beschrieben (Mk 1, 22.27; Mk 11,18), obwohl ihr Inhalt nicht weiter referiert wird. Da Jesus im Tempel gerade eben nicht als „Sohn“ oder „Heiliger Gottes“ erkannt und „verschrien“ wird (vgl. Mk 1,23f.), muss er auch kein Schweigegebot aussprechen. Markus reicht dieses Motiv aber nach, indem er es in die unmittelbar folgende Debatte im Tempel integriert: War im ersten (exorzistischen) Heilungsbericht die *Exousia* Jesu bereits als das Leitmotiv seiner zu erzählenden Heilstaten vorgegeben worden (Mk 1,22.27) wird die Frage nach dieser „göttlichen Vollmacht“ Jesu nun kulminativ im Tempel selbst mit den „Hohenpriestern, den Schriftgelehrten und den Ältesten“ erörtert (Mk 11,27–33). Jesus hält sich gewissermaßen selbst an sein „Schweigegebot“, denn er „sagt nicht, aus welcher Vollmacht ich das alles tue“ (Mk 11,33), indem er seine Antwort von der (nicht geschehenden) Beantwortung seiner Gegenfrage nach der göttlichen oder menschlichen Herkunft bzw. Legitimation der „Taufe des Johannes“ abhängig macht (Mk 11,29).<sup>86</sup> Diese im Zusammenhang der („heilerischen“ und „exorzistischen“) Feigenbaum- und Tempelprotestperikope kulminierende *Exousia*-Debatte – wie auch schon die konkludierende Glaubens- und Vergebungslehre Jesu nach dem Feigenbaumwunder – lässt sich nun nicht nur als Deute- und Startsignal für die folgenden messianischen Gleichnis-, Lehr- und Endzeitreden lesen (an deren Ende sogar das Feigenbaum-Motiv noch einmal auftaucht: Mk 13,28f.), sondern – auch und gerade wegen der nochmaligen Aufrufung des Täufers und der Taufe, die eben dem ersten heilerischen, exorzierenden Auftreten Jesu fast unmittelbar vorausging (s. Mk 1) – als ein vorläufiges Abschluss-signal für die Motivsequenz der *Exousia* offenbarenden Heilungstaten Jesu. (Mit dem bald folgenden Abendmahlsbericht wird sich dann auch der mit der Taufe begonnene Epiphaniencyklus schließen, welcher also den Heilungstatenzyklus narrativ umgreift.)

(d) „Überzählige“ Heilung

Wenn aber nun die (erweiterte) Feigenbaumverfluchung als „zwölftes Heilungswunder“ identifiziert und gezählt werden kann, ergibt sich jetzt als letztes Problem, dass wiederum eine der vorhergehenden (zwölf) Heilungen „überzählig“ ist (s.o.). Die Exklusion oder Marginalisierung einer Heilungssperikope kommt nach den obigen Überlegungen nicht mehr in Frage. Eine weitere Kontraktion zweier Heilungen bietet sich nicht unmittelbar an. Wenn allerdings der dodekamorphe Heilungszyklus (wie der Epiphaniekanon) bewusste Redaktorintention sein soll – und die hier zu entwickelnde These *muss* dies ja implizieren – wird auch die Lösung dieses taxonomischen Problems sich bereits als Nachvollzug einer redaktionellen Strategie verstehen lassen müssen, d.h. die verbliebene Irre-

<sup>86</sup> Vgl. Scholtissek, Sohn Gottes (Anm. 9), 73–76.

gularität kann entweder nicht zufällig, sondern muss als solche begründet sein, oder aber erweist sich gar bei genauerem Hinsehen als eine nur scheinbare. Möglicherweise liegt ja eine Erzählstrategie vor, die – komplementär zur Einfügung und Aufwertung der Feigenbaumverfluchung trotz oder gerade aufgrund ihrer „antikanonischen“ Motive – etwa eine nicht zu eliminierende, da an sich unbedingt erzählenswerte (tradierte) Heilungsgeschichte gewissermaßen als solche „neutralisiert“ oder erkennbar als „überzählige“ inszeniert. Tatsächlich findet sich ein Heilungsbericht, in welchem eine solche – gleichsam ironische – Erzählstrategie entdeckt werden kann: in der Heilung der Tochter der Syrophönizierin (Mk 7,24–30).<sup>87</sup> In dieser Erzählung geht es zwar (kriteriengerecht) um die *Heilung einer einzelnen Person*, aber gerade dieselbe *ist gar nicht anwesend* – bei Mk eine singuläre Ausnahme. (Mk hat nicht die Fernheilung des Knechtes des Hauptmanns von Kapharnaum bei Mt/Lk bzw. des Sohnes des königlichen Beamten bei Joh). Die Heilung – als Fern-Exorzismus – steht auch gar nicht im Mittelpunkt der Erzählung, sondern die Bewährung der Glaubenskraft der impertinent bittenden Mutter und der Sinneswandel des gleichsam „übrumpelten“ Jesus, welcher die Hilfe zunächst verweigert, weil er die Bittende als nicht zu den „Kindern“ (des Hauses Israel) gehörend identifiziert und damit diese Heilungstat nicht als zur Sphäre seines Auftrages gehörig, zuletzt jedoch aufgrund der unbezwinglich klugen und demütigen Argumentation der Heidin – auch dies zentrale Aussage der Erzählung, und gerade deshalb ist diese Geschichte für Markus und seine heidenchristlichen Hörer absolut erzählenswert – den Kreis seiner messianischen Wirksamkeit durch Gewährung der Bitte öffnet. Jesu Heilungstat erscheint hierdurch aber wie die von der Frau als Argument aufgerufenen Brosamen, die von den Tischen der Kinder zu den Hunden hinunterfallen: als „Überzähliges“, *auf* das zu zählen (und das zu „erzählen“) freilich lohnt.

So ist es wohl plausibel, diese im besten Sinne „überzählige“ Heilungsgeschichte nicht als eigenständiges Motiv in den projektierten dodekamorphen Heilungstatenzyklus der markinischen Wundererzählungen aufzunehmen. Die tieferen kompositorischen Gründe für die Positionierung dieser Perikope unmittelbar zwischen der jesuanischen Lehre über die wahre Reinheit (Mk 7,1–23) und die Heilung des Taubstummen (Mk 7,31–37) können hier nicht weiter diskutiert werden. Dafür sollen in der folgenden Gesamtliste die beiden unmittelbar aufeinanderfolgenden und -bezogenen, wenngleich geographisch bewusst getrennten (Mk 7,31) Erzählungen vom Streitgespräch Jesu mit der Syrophönizierin (nebst marginalisiertem „Legitimationswunder“) und von der (exklusiv markinischen) zeichenhaften Heilung des Taubstummen im Gebiet der Dekapolis zusammen genannt werden.

---

<sup>87</sup> Vgl. *Kertelge*, Wunder (Anm. 1), 151–156; *Schenke*, Wundererzählungen (Anm. 1), 254–267; *Koch*, Wundererzählungen (Anm. 1), (als „Nachtrag“) 85–92; *Broadhead*, Teaching (Anm. 1), 129–131; *D. Rhoads*, Jesus and the Syrophoenician Woman in Mark: A Narrative-Critical Study, in: JAAR 62 (1994) 343–375.

#### 4. These und Ausblick

Die hier entwickelte Gesamt-These lautet also: Markus erzählt die konstitutiv bedeutsamen Wundererzählungen seines „Evangeliums Jesu Christi, des Sohnes Gottes“ (Mk 1,1) in Form zweier zahlensymbolisch kanonisierter Motivreihen von *zwölf Heilungstaten* und *sieben Epiphanien*, welche im Doppelmysterium von *Kreuzestod* und *Auferstehung* ihre Zusammenfassung und Transzendierung erfahren. Die jeweils zusammengehörigen Perikopen in der Erzählfolge des Markusevangeliums sind:

*Epiphanien:* (1) Taufe Jesu (Mk 1,9–11) – (2) Stillung des Seesturmes (Mk 4,35–41) – (3) Speisung der Fünftausend (Mk 6,30–44) – (4) Seewandel (Mk 6,45–52) – (5) Speisung der Viertausend (Mk 8,1–10) – (6) Verklärung Jesu (Mk 9,2–10) – (7) Abendmahl (Mk 14,17–25) – [8] Auferstehung (Mk 16,1–8)

*Heilungen:* (1) Heilung (Exorzismus) des Besessenen in der Synagoge von Kapharnaum (Mk 1,21–28) – (2) Heilung der Schwiegermutter des Petrus (Mk 1,29–31) – (3) Heilung des Aussätzigen (Mk 1,40–45) – (4) Heilung des Gelähmten in Kapharnaum (Mk 2,1–12) – (5) Heilung des Mannes mit der verdorrten Hand in der Synagoge am Sabbat (Mk 3,1–6) – (6) Heilung (Exorzismus) des Besessenen in Gerasa (Mk 5,1–20) – (7) Heilung der blutflüssigen Frau *und* der Tochter des Jairus (Mk 5,21–43) – (8) Heilung (der Tochter der syrophönizischen Frau *und*) des Taubstummen (Mk 7,24/31–37) – (9) Heilung des Blinden bei Betsaida (Mk 8,22–26) – (10) Heilung (Exorzismus) des fallsüchtigen Knaben (Mk 9,14–29) – (11) Heilung des blinden Bettlers Bartimäus (Mk 10,46–52) – (12) Verfluchung des Feigenbaumes *und* Tempelreinigung (Mk 11,12–33) – [13] Tod am Kreuz (Mk 15,20b–39).

Die hier aufgrund einer Beobachtung bzw. einer „Idee“ zunächst induktiv mit phänomenologischen, strukturalistischen und konjekturalen Elementen entwickelte und plausibilisierte These kann und muss erst jetzt erhärtet, verteidigt, verifiziert oder eben falsifiziert werden, was das motivische Gesamtphänomen als solches angeht, sicher auch unter Einbeziehung hier bereits präsentierter Materialien und Argumente, grundständig aber durch philologische bzw. redaktionsgeschichtliche Untersuchungen und Konklusionen, vermutlich auch im synoptischen Horizont.

The subject matter, dramaturgy and christology of the Gospel of Mark are, to a considerable degree, moulded by “miracle narratives”. Combining phenomenological text analysis with structural reflection (in its biblical and Hellenistic context) the present paper evolves the thesis that Mark develops his miracle narratives, similar to the seven *semeia* in the Fourth Gospel, in the numerical symbolism of two series of motifs, i.e. twelve healings and seven epiphanies culminating in the twofold mystery of Jesus’ death and resurrection.