

## Topographie und Theologie im Neuen Testament

Anmerkungen zu einer komplexen Beziehung am Beispiel der Dekapolis<sup>1</sup>

*Christian Cebulj - Universität Augsburg*

### 1. Hermeneutische Vorbemerkungen

Archäologie und populäre Veröffentlichungen über spektakuläre archäologische Funde haben Hochkonjunktur. Das gilt auch für den Bereich der biblischen Archäologie.<sup>2</sup> Umso mehr verwundert es, daß Walter Klaiber mit seiner vor nunmehr 20 Jahren gemachten Feststellung noch immer Recht hat: "Wer sich im deutschsprachigen Raum wissenschaftlich über die Bedeutung der Archäologie für die Erforschung des Neuen Testaments orientieren möchte, wird wenig Hilfe finden".<sup>3</sup> Zwar gibt es einige Ausnahmen, zu denen auch die "Biblischen Notizen" zählen und generell gilt freilich, daß *Topographie* und *Theologie* in einer komplexen Beziehung zueinander stehen. Angesichts der Fülle archäologischer Funde, die für die neutestamentliche Exegese ausgewertet werden könnten, muß man aber sagen, daß der interdisziplinäre Austausch, oder - vorsichtiger formuliert - die gegenseitige Wahrnehmung aus der Sicht der neutestamentlichen Exegese bestenfalls als mittelmäßig gelten kann, eigentlich aber als mißglückt bezeichnet werden muß.<sup>4</sup> Daß die Archäologie als Forschungszweig nicht im Rahmen der neutestamentlichen Wissenschaft etabliert ist, haben Otmar Keel und Max Küchler treffend so charakterisiert:

"Beim Alten Testament hat das Gewicht, das seiner Welt und Umwelt zukommt, schon lange zur Ausbildung der Sparte "Biblische Archäologie" geführt. In der neutestamentlichen Wissenschaft hingegen hat die innerbiblische Debatte bis in die letzten Jahrzehnte das Feld so beherrscht, daß die Sparte 'Biblische Archäologie' erst heutzutage die rein apologetische Phase überwindet und jenes Eigengewicht bekommt, das sie verdient".<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Überarbeitete Fassung eines Vortrags, den ich am 16.11.2000 beim Workshop "Vom Denkmal zum Menschen. Identität in der Dekapolis und der Nabatene" des Sonderforschungsbereichs 534 "Judentum - Christentum. Konstituierung und Differenzierung in Antike und Gegenwart" (Teilprojekt A3) an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn gehalten habe. Allen Beteiligten danke ich für die Anregungen während der Diskussion.

<sup>2</sup> Vgl. zuletzt R. GORE, Wo die Bibel irrt. Archäologische Entdeckungen im israelischen Askalon, NATIONAL GEOGRAPHIC 1/2001, 120-144.

<sup>3</sup> W. KLAIBER, Archäologie und Neues Testament, ZNW 72 (1981) 195.

<sup>4</sup> Das bestätigt leider auch die neu erschienene Methodenlehre von M. MEISER u.a. (Hg.), Proseminar II: Neues Testament - Kirchengeschichte. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart 2000, wo es zwar einen ergänzenden Beitrag "Christliche Archäologie und kirchliche Kunst" gibt, der aber rein kunsthistorischer Natur ist.

<sup>5</sup> O. KEEL/M. KÜCHLER, Orte und Landschaften der Bibel II, Zürich/Einsiedeln/Köln 1982, XIV.

Leider ist Keel/Küchler Recht zu geben, denn trotz einschlägiger Arbeiten, die inzwischen erschienen sind, und die einen stärkeren interdisziplinären Austausch reklamieren<sup>6</sup>, kann man nicht sagen, daß Archäologie bzw. Topographie ihren festen Platz als Bezugswissenschaften in der ntl. Exegese etabliert hätten. Ich halte dieses Manko für umso erstaunlicher, als die Nachbardisziplinen der Exegese des Neuen Testaments, Alttestamentliche Exegese und Alte Kirchengeschichte, seit langem eng mit der Archäologie zusammenarbeiten. Peter Pilhofer hat deshalb schon das Diktum von der "archäologiefreien Zone" geprägt:

"Das Neue Testament erscheint mithin geradezu als *archäologiefreie Zone*, was umso grotesker wirkt, als man sich die schmalen 100 Jahre vor Augen stellt, mit denen es der Neutestamentler im engeren Sinn zu tun hat: Mehr als 2000 Jahre Archäologie und Altes Testament, beinahe 2000 Jahre Archäologie und Kirchengeschichte, dazwischen 100 Jahre archäologiefreie Zone, das Neue Testament...".<sup>7</sup>

Pilhofer formuliert freilich etwas überspitzt, denn ganz so negativ ist die Bilanz nicht. Man denke nur an das Lebenswerk von Gustav Dalman, Adolf Deissmann oder Joachim Jeremias, deren topographische Forschungen heute Gemeingut der ntl. Exegese sind. Auch ist die Literatur zur "Umwelt und Zeitgeschichte" des Neuen Testaments, in der die Resultate epigraphischer und numismatischer Forschung rezipiert werden, ja keineswegs als gering zu bezeichnen.<sup>8</sup> Dennoch bleibt vor allem ein hermeneutisches Problem: Wenn sich die Exegese auf archäologische Erkenntnisse stützt, geschieht das nicht selten noch immer aus der Perspektive der *Apologetik*, also verkleidet in die berühmte Frage *Hat die Bibel doch Recht?* Daß die apologetische Phase keineswegs überwunden ist, wird bis dato z.B. an Veröffentlichungen von Bargil Pixner und Rainer Riesner deutlich.<sup>9</sup> Damit wird der Exegese jedoch kein Gefallen getan. Denn es kann im Gespräch zwischen Topographie und Theologie nicht um Harmonisierung und möglichst große Konvergenzen zwischen archäologischen Funden und biblischen

<sup>6</sup> Vgl. z.B. W. ELLIGER, Paulus in Griechenland. Philippi, Thessaloniki; Athen, Korinth (SBS 92/93), Stuttgart <sup>2</sup>1987; L. BORMANN, Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus (NT.S 78), Leiden/New York/Köln 1995; P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten (WUNT II. 18), Tübingen <sup>2</sup>1989; P. PILHOFER, Philippi Bd. I: Die erste christliche Gemeinde Europas (WUNT 87), Tübingen 1995; Bd. II: Katalog Inschriften von Philippi (WUNT 119), Tübingen 2000; C. BREYTENBACH, Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien. Studien zu Apostelgeschichte 13f, 16,6; 18,23 und den Adressaten des Galaterbriefs (AGJU 38), Leiden/New York/Köln 1996.

<sup>7</sup> P. PILHOFER/T. WITULSKI, Archäologie und Neues Testament. Von der Palästinawissenschaft zur lokalgeschichtlichen Methode, in: S. Alkier/R. Brucker (Hg.), Exegese und Methodendiskussion (TANZ 23), Tübingen 1998, 237-255, hier 240. Ähnlich kommentiert KLAIBER, Archäologie 195, die hier beschriebene Forschungslücke: "Biblische Archäologie - das ist die selbstverständliche Voraussetzung - hat es mit Altem Testament und seiner Vorgeschichte zu tun. Frühjudentum und Neues Testament sind nicht berücksichtigt. Eine Begründung der Begrenzung auf den Zeitraum bis zum Ende der Perserherrschaft erfolgt nicht".

<sup>8</sup> Vgl. zuletzt H.-J. KLAUCK, Die religiöse Umwelt des Urchristentums, 2 Bde., Stuttgart 1995/1996.

<sup>9</sup> B. PIXNER, Wege des Messias und Stätten der Urkirche. Jesus und das Judenchristentum im Lichte neuer archäologischer Erkenntnisse, hg. v. Rainer Riesner, Gießen <sup>2</sup>1994.

Aussagen gehen. Auch und gerade Unstimmigkeiten zwischen Ausgrabungsbefunden und biblischer Topographie müssen in die exegetische Bewertung der literarischen Entwicklung neutestamentlicher Schriften eingehen und bewertet werden.<sup>10</sup>

Da die aus archäologischen Grabungen gewonnenen lokalgeschichtlichen Kenntnisse für fast alle traditionellen exegetischen Arbeitsschritte von Nutzen sind, möchte ich mit Pilhofer ein Plädoyer für einen stärkeren Einsatz archäologischer Informationen in der Exegese ablegen. Er hat vorgeschlagen, probeweise den Begriff *lokalgeschichtliche Methode* in den Kanon der klassischen Schritte der Textauslegung aufzunehmen. Sie soll nicht die historisch-kritische Arbeit am Text relativieren. "Die lokalgeschichtliche Methode versucht vielmehr, vor der Exegese einschlägiger neutestamentlicher Passagen ein möglichst umfassendes Bild des Umfelds einer konkreten Gemeinde, ihrer Stadt und/oder ihrer Landschaft zu erarbeiten, das dann bei der Auslegung fruchtbar gemacht werden kann".<sup>11</sup> Archäologie und Exegese sollen auf fruchtbare Weise ins Gespräch gebracht werden, indem der lokalgeschichtliche Rahmen neutestamentlicher Erzählungen genauer in den Blick genommen wird, ohne dabei der Versuchung der Apologetik zu erliegen. Im Folgenden wird am Beispiel der Erzählung von der Heilung des Besessenen von Gerasa (Mk 5,1-20par) der Versuch einer solchen lokalgeschichtlich orientierten Interpretation vorgelegt. Dabei gilt das besondere Augenmerk der Frage, wovon topographisch genau die Rede ist, wenn Mk die Bezeichnung 'Dekapolis' verwendet.

## 2. Die Dekapolis im Markusevangelium

Die Dekapolis als östliches Nachbargebiet Galiläas wird in Mk 5,20; 7,31 zweimal explizit genannt, indirekte Nennungen enthalten Mk 5,1; 8,4; 10,1: Nach der Stillung des Seesturms (Mk 4,35-41) fährt Jesus zu Beginn der Erzählung von der Heilung des Besessenen (Mk 5,1-20) mit seinen Jüngern ans östliche Ufer des Sees in das Gebiet von Gerasa (εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασσηνῶν, 5,1). Am Ende der Perikope wird diese Gegend als 'Dekapolis' (Δεκάπολις, V. 20) bezeichnet. Zum zweiten Mal taucht der Ortsname zu Beginn der Heilung des Taubstummen (7,31-37) auf, wo der Reiseweg Jesu mit der rätselhaften Bemerkung kommentiert wird, er habe das Gebiet von Tyrus verlassen "und kam über Sidon an den See von Galiläa, mitten in das Gebiet der Dekapolis" (ἀνὰ μέσον τῶν ὁρίων Δεκαπόλεως, V 31). Neben diesen beiden expliziten Nennungen wird implizit in der anschließenden Speisung der 4000 (Mk 8,1-10) auf die Dekapolis angespielt, da diese am Ostufer des Sees lokalisiert ist (8,4: ἐπ' ἐρημίας, "in einer einsamen Gegend"/EÜ, "hier in der Wüste"/LB) und zwischen 7,37 und 8,1 kein Ortswechsel erwähnt wird. Mk 10,1 verläßt Jesus Galiläa, um sich ins Gebiet von Judäa "jenseits des Jordan" zu begeben (par Mt 19,1). Da auf diesem Weg am Südende des Sees Genezareth in der Gegend von Skythopolis/Bet Shean das Gebiet der Dekapolis durchquert werden muß, ist sie auch hier implizit erwähnt. Mt zitiert die Dekapolis im Anschluß an die Berufung der ersten Jünger im Sammelbericht Mt 4,23-25, wo Jesus "Scharen von Menschen aus Galiläa,

<sup>10</sup> Wie vorsichtig dabei verfahren werden muß, zeigt jetzt T. WEBER, Wo trieb Jesus die Dämonen aus? Eine fünfschiffige Basilika aus frühchristlicher Zeit in Gadara, Antike Welt 1/2000, 23-35, v.a.33.

<sup>11</sup> PILHOFER, Archäologie 243.

der Dekapolis, aus Jerusalem und Judäa und aus dem Gebiet jenseits des Jordan" folgen, bei Lk und Joh fehlt der Begriff ganz.

### 3. Zum Problem der Topographie

Die topographische Einordnung der mk Dekapolis-Stellen (und ihrer Parallelen) hat der Forschung seit jeher Fragen aufgegeben. Aufgrund der Eingliederung in den Kontext (4,35-41: Sturmstillung; 5,1: Überfahrt εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης; 5,18: Besteigen des Bootes; 5,21: Überfahrt πάλιν εἰς τὸ πέραν) und der effektvollen Ausfahrt der Dämonen, die eine ganze Schweineherde εἰς τὴν θαλάσσην stürzen lassen (5,13), will Mk die Erzählung zweifellos am See Genesareth lokalisieren. Daneben wird der - historischer Wirklichkeit entsprechende - nichtjüdische Charakter der Dekapolis in mehreren Erzählzügen herausgestrichen.<sup>12</sup> Dazu paßt allerdings nur sehr schwer der topographische Hintergrund der Perikope "im Land der Gerasener" (5,1: εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασσηνῶν). V. 1 legt den Gedanken nahe, daß die nicht namentlich genannte 'Stadt' in V. 14 das zur Dekapolis gehörende Gerasa sei. Dem widerspricht aber, daß das Stadtgebiet des antiken Gerasa bei weitem nicht bis in die Nähe des Sees Genesareth reichte. Gerasa liegt ca. 55 km Luftlinie, also zwei antike Tagesreisen weit vom See entfernt. Zu diesem Problem hat H. Merklein treffend bemerkt: "Eine Distanz, die - unabhängig von der Frage, was dämonischen Schweinen an Laufleistung zuzumuten ist - gegen die von der Narrativität der Geschichte geforderte Einheit von Ort und Geschehen verstößt".<sup>13</sup>

Das war wohl auch der Grund dafür, daß die Parallelstelle Mt 8,28 "das Land der Gerasener" durch "das Land Gadarener" (εἰς τὴν χώραν τῶν Γαδαρηνῶν) ersetzt. Diese Bevorzugung hat zweifellos den Vorteil, daß die Distanz, die zum Seesturz der Dämonen (Mk 5,13) und zur Benachrichtigung der Stadt (5,14) überwunden werden muß, erheblich kleiner ist. Die ebenfalls zur Dekapolis gehörende Stadt Gadara (Umm Qeis) liegt nur 9 km Luftlinie südöstlich des Sees. Allerdings bietet auch diese Lokalisierung das Problem, daß zwischen Gadara und dem See das tief eingegrabene Tal des Jarmuk liegt. Wollte man die Schweineherde nordwestlich des Jarmuk weiden lassen, so befände man sich dort schon auf dem Stadtgebiet von Hippos, denn Hippos (Susita) nahm zwischen dem Tal des Jarmuk im Süden und dem Wadi es-samak im Norden den größten Teil des östlichen Seeufers ein.<sup>14</sup> Streng genommen bedeutet das - vom Mk- und vom Mt-Text her betrachtet - , daß man bei einer Überfahrt über den See an das Ostufer weder in das "Land der Gerasener", geschweige denn in das der "Gadarener" gelangt.

<sup>12</sup> Vgl. hierzu F. ANNEN, Heil für die Heiden. Zur Bedeutung und Geschichte der Tradition vom besessenen Gerasener (Mk 5,1-20parr) (FTS 20), Frankfurt/M. 1976, 182ff.

<sup>13</sup> Vgl. MERKLEIN, Die Heilung des Besessenen von Gerasa (Mk 5,1-20). Ein Fallbeispiel für die tiefenpsychologische Deutung E. Drewermanns und die historisch-kritische Exegese, in: F. van Sebroeck/G. van Belle/J. Verheyden (eds.), The Four Gospels 1992 (FS F. Neirynck), Vol. II, Leuven 1992, 1017-1037, hier 1023.

<sup>14</sup> Vgl. H. BIETENHARD, Die syrische Dekapolis von Pompejus bis Trajan, ANRW II.8 (1977) 220-261, hier 224.

Für dieses topographische Problem wurden mehrere Deutungsversuche vorgelegt. Gustav Dalman wollte Text und Topographie in einen harmonischen Zusammenhang bringen und dachte beim mk 'Gerasa' an das von Origenes<sup>15</sup> und Eusebius<sup>16</sup> favorisierte 'Gergesa', das in der Ortslage von Chirbet Kursi am Ostufer des Sees (heute zwischen Ramot und Kibbutz Ein Gev) fortlebt. Dort wurde eine ins späte 5. Jh. zurückreichende Klosteranlage ausgegraben, die offenbar auf Pilgerbetrieb ausgerichtet war und mit einer am nahen Berghang gelegenen Kapelle evtl. auf den in Mk 5,13 erwähnten "Abhang" Bezug nehmen wollte.<sup>17</sup> Einer solchen Identifikation stellt sich freilich das Problem in den Weg, daß der Name "Gergesa" erst in christlichen Quellen belegt ist. Dabei dürften die Angaben von Origenes und Eusebius aber nicht den topographischen Gegebenheiten entnommen, sondern aus der ntl. Geschichte erschlossen sein.<sup>18</sup> Umgekehrt fehlt für das im Talmud bezugte "Kursi" (כּוּרְסִי) eine klare geographische Bestimmung. Sicher zeigen diese Informationen nur, daß die christliche Tradition der Heilung des Besessenen vom 5. Jh. an beim heutigen Kursi gedachte.

Das rechtfertigt jedoch kaum die Annahme, dem Evangelisten Mk geographische Unkenntnis zu unterstellen.<sup>19</sup> Demnach hätte er den ursprünglichen Schauplatz bei "Gergesa" fälschlicherweise ins Gebiet von "Gerasa" verlagert, nur daß Mt ihn dann - ebenfalls nicht ganz zur Geschichte passend - ins "Land der Gadarener" lokalisiert. Mindestens ebenso plausibel ist die Vorstellung, daß die ursprünglich mit Gerasa in Verbindung stehende Geschichte (Mk 5,1) gerade wegen der geographischen Unstimmigkeiten zunächst nach Gadara (Mt) und dann nach Gergesa bzw. Kursi (Origenes, Eusebius) als dem passenden Ort verlagert wurde.<sup>20</sup> Bei der textkritischen Bevorzugung von Γαδάρηων bzw. Γεργεσηων wird Mk das Problem abgenommen, weil er mit ἡ χόρα των Γερασηων den 'dritten Weg' beschreitet.<sup>21</sup> Bei den traditionsgeschichtlichen Lösungen wird Mk das Problem dagegen gerade zugewiesen. Allerdings nimmt man der Erzählung ihr ganzes 'setting', wenn man sie vom See trennt. Für beide Vorschläge gibt es wenig positive Argumente, außerdem handelt man sich anstelle von plausiblen Lösungen nur neue topographische Schwierigkeiten ein.<sup>22</sup>

<sup>15</sup> ORIGENES, Comm. in Joh. 6,41: PG 14,IV,270-272.

<sup>16</sup> EUSEBIUS, Onomasticon, GCS 11/1,74.

<sup>17</sup> Diese Identifikation wird sachlich dadurch gestützt, daß eine christliche Lokalisierung des Exorzismus in Kursi archäologisch schon vom 3. Jh. an möglich ist. So V. TZAFERIS, The Excavations of Kursi - Gergesa (Atiqot 16), Jerusalem 1983, bes. 3f.47f.

<sup>18</sup> MERKLEIN, Heilung 1023, Anm. 51, bemerkt, daß Gergesa bei Origenes eine alte Stadt in der Nähe von Tiberias ist und bei Eusebius ein Dorf auf einem Berg.

<sup>19</sup> So L. SCHENKE, Die Wundererzählungen des Markusevangeliums, Stuttgart 1974, 174.

<sup>20</sup> Vgl. MERKLEIN, Heilung 1024.

<sup>21</sup> Neben der Bezeugung spricht auch das Prinzip der lectio difficilior eindeutig für Γερασηων. Für diese Lösung treten ein: BIETENHARD, Dekapolis 224; E. SCHÜRER/G. VERMES/F. MILLAR/M. BLACK, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ [175 B.C.-135 A.D.] II, Edinburgh <sup>2</sup>1979, 136; Dagegen votiert M. AVI-JONAH, Historical Geography of Palestine, in: S. Safrai/M. Stern, The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Social, Cultural and Religious Life and Institutions I [CRI I/1], Assen 1974, 103; ders., The Holy Land. From the Persian to the Arab Conquest [536 B.C. to 640 A.D.], A Historical Geography, Grand Rapids <sup>2</sup>1977, 174.

<sup>22</sup> So T. SCHMELLER, Jesus im Umland Galiläas. Zu den markinischen Berichten vom Aufenthalt Jesu in den Gebieten von Tyros, Caesarea Philippi und der Dekapolis (BZ.NF 38) 1994, 44-66, hier 46.

Ich schließe mich einem Vorschlag von D. Lührmann an: Anstatt von einer geographischen Unkenntnis des Mk auszugehen, schlägt er vor, daß Mk mit Gerasa einfach einen der bekannten Orte der Dekapolis wählen wollte. Mit seiner Rede vom 'Land der Gerasener' will er demzufolge die Dekapolis als Ganze in den Blick bekommen: "Die Ortsangabe hat für Mk (...) nur den Sinn einer allgemeinen Orientierung an der nächsten größeren bekannten Stadt. Dem Leser kann klar werden, daß Jesus sich nun außerhalb des jüdisch bewohnten Gebiets befindet, in der Dekapolis, wie V 20 beim Leser als geographisches Wissen voraussetzt".<sup>23</sup> Nur teilweise überzeugen die Lokalindizien von G. Theißen: "Die Geschichte scheint in ihrer jetzigen Form das 'Land der Gerasener' (5,1) mit der 'Dekapolis' (5,20) zu identifizieren. Gerasa erlebte in der Tat in der 2. Hälfte des 1. Jhdts n. Chr. einen plötzlichen Aufschwung. Damals wurde der noch heute sichtbare rechteckige Stadtgrundriß mit *Cardo* und *Decumanus* geschaffen. Möglicherweise konnte die Stadt eine Zeitlang als Hauptort der Dekapolis erlebt werden".<sup>24</sup> Diese Beobachtung ist zwar richtig<sup>25</sup>, gilt aber im selben Maße auch für Gadara. Auch hier ist Ende des 1. Jhdts ein enormer Bauboom feststellbar, der auf eine Vorrangstellung unter den Dekapolis-Städten hinweist.<sup>26</sup>

#### 4. Die markinischen Dekapolis-Texte in redaktionsgeschichtlicher Perspektive

Wir haben gesehen, daß der textkritische Zugang die topographischen Fragen von Mk 5,1-20par nicht zufriedenstellend lösen kann. Festgehalten werden kann nur, daß das Ostufer des Sees offenbar für die Abfassungsintention des Mk eine bedeutsame Rolle spielt. In der Forschung ist Mk 5 vor allem für redaktionsgeschichtliche Angaben über Mk in Anspruch genommen worden. Dabei war die Literatur immer stark durch die These von E. Lohmeyer geprägt, die Umgebung Galiläas gehöre für Mk zu einem Großgaliläa, das bis zum Hermon reiche.<sup>27</sup> Wenn Jesus sich in der Dekapolis aufhält, denkt Mk nach Lohmeyer nicht an ein Verlassen Galiläas. Das mk Großgaliläa ist vielmehr "das heilige Land des Evangeliums, die Stätte seiner eschatologischen Erfüllung"<sup>28</sup> und der See wird zum Mittelpunkt der 'terra christiana'.<sup>29</sup> Ähnlich Marxsen, für den der See Genesareth realer Sammelpunkt der christlichen Gemeinden zur Zeit des Mk ist. Im Kontext des Jüdischen Krieges fordert der Evangelist seiner Meinung nach die mk Christen zum Umzug von Jerusalem nach Galiläa auf, weil dort die Parusie zu

<sup>23</sup> D. LÜHRMANN, *Das Markusevangelium* (HNT 3), Tübingen 1987, 99.

<sup>24</sup> G. THEIßSEN, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition* (NTOA 8), Fribourg/Göttingen <sup>2</sup>1992, 116. So auch SCHMELLER, *Jesus* 46.

<sup>25</sup> Den Aufschwung von Gerasa unterstreicht auch D.-A. KOCH, "Alles, was ἐν μακέλλω verkauft wird, eßt...". Die *macella* von Pompeji, Gerasa und Korinth und ihre Bedeutung für die Auslegung von 1 Kor 10,25, *ZNW* 90 (1999) 194-219.

<sup>26</sup> Vgl. dazu WEBER, *Jesus* 23ff.

<sup>27</sup> E. LOHMEYER, *Galiläa und Jerusalem* (FRLANT 52), Göttingen 1936, 27.

<sup>28</sup> LOHMEYER, *Galiläa* 29.

<sup>29</sup> LOHMEYER, *Galiläa* 32f.

erwarten sei. Die Dekapolis gehört bei Mk zu Galiläa, weil es hier zu seiner Zeit christliche Gemeinden gab.<sup>30</sup>

Insgesamt lassen sich in der Literatur z. St. zwei Strömungen feststellen. Ein Teil der Interpreten betont die Antithese *Galiläa-Jerusalem* und legt besonderes Augenmerk auf die mit dieser Antithese verbundene Gegenüberstellung von *Heil* und *Gericht*. Dabei wird in der Regel das Gegenüber von *Judenland* und *Heidenland* bei Mk vernachlässigt.<sup>31</sup> Demgegenüber betonen die meisten Vertreter der redaktionsgeschichtlich orientierten Mk-Forschung, daß Mk klar zwischen Galiläa und seiner Umgebung unterscheidet. So deuten Kertelge<sup>32</sup>, Pesch<sup>33</sup> und Kato<sup>34</sup> den See als trennendes Element, geben aber auch zu bedenken, daß Jesus andererseits die Trennungslinie des Sees ja gerade überschreitet. Dann werden die Überfahrten Jesu ans Ostufer des Sees zu einem Symbol der Vereinigung von *Judenland* und *Heidenland*<sup>35</sup>, meistens aber in dem Sinne, daß die Dekapolis pauschal Galiläa zugeschlagen wird.<sup>36</sup> Bei allen Schwierigkeiten, die die genannten Positionen aufwerfen, hat die redaktionsgeschichtliche Forschung drei wesentliche Punkte herausgearbeitet:

- Jesus geht bei Mk über die vorläufige *Selbstbeschränkung auf Juden*, wie sie in 7,27 ausgesprochen wird, selbst hinaus. Theologisch ist dabei höchst bedeutsam, daß Jesus bei Mk gerade auch in heidnisches Gebiet geht und die Dekapolis durch die Dämonenaustreibung von Unreinheit befreit.
- Dem Wirken Jesu unter Heiden geht oft eine *Ablehnung durch Juden* voraus, wenn auch nicht immer unmittelbar. Vor der Fahrt über den See in 5,1 hören wir in der Beelzebul-Kontroverse von der Verwerfung Jesu durch die Schriftgelehrten (3,22-30). Und vor der Heilung eines Taubstummen in der Dekapolis (7,31-37) steht die Auseinandersetzung Jesu mit den Pharisäern und Schriftgelehrten über die jüdischen Reinigungsriten. Sie sind ein Reflex auf die Ablehnung der Jesusbotschaft in Israel.<sup>37</sup>

<sup>30</sup> W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (FRLANT 67), Göttingen 1959, bes. 39-44.54.60.70; Ähnlich R. H. LIGHTFOOT, *Locality and Doctrine in the Gospels*, London 1969, 119-125; J. SCHREIBER, *Theologie des Vertrauens. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums*, Hamburg 1967, 173-183.

<sup>31</sup> Vgl. SCHMELLER, *Jesus 51. M. EBNER, Im Schatten der Großen. Kleine Erzählfiguren im Markusevangelium*, BZ.NF 44,1 (2000), 62f, ergänzt, die Fahrten der Jünger ans jenseitige Ufer des Sees seien in auffälliger Weise mit dem Unverständnis- und Verstockungsmotiv verknüpft.

<sup>32</sup> K. KERTELGE, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (StANT 23), München 1970, 157f.

<sup>33</sup> R. PESCH, *Das Markusevangelium I* (HTkNT II/1), Freiburg 1989, 284f.

<sup>34</sup> Z. KATO, *Die Völkermission im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (EHS XXIII.252), Bern/Frankfurt/M./New York 1986, 44f.

<sup>35</sup> Vgl. E.S. MALBON, *The Jesus of Mark and the Sea of Galilee*, JBL 103 (1984) 363-377, hier: 370ff.

<sup>36</sup> Vgl. W. KELBER, *Mark's Story of Jesus*, Philadelphia 1979, 41f.

<sup>37</sup> M. EBNER, *Im Schatten der Großen. Kleine Erzählfiguren im Markusevangelium*, BZ.NF 44,1 (2000), 62f, ergänzt hierzu, die Fahrten der Jünger ans jenseitige Ufer des Sees seien in auffälliger Weise mit dem Unverständnis- und Verstockungsmotiv verknüpft.

- Im Gesamtaufriß bei Mk ist sowohl bei der *Ablehnung durch Juden* wie bei der *Zuwendung zu Heiden* eine Steigerung zu beobachten. Sie findet im Zerreißen des Tempelvorhangs und dem Bekenntnis des heidnischen Hauptmanns unter dem Kreuz (15,38f) ihren Höhepunkt. Von hierher erweist sich die *eingeschränkte* Zuwendung des vorösterlichen Jesus zu den Heiden als ein Vorgriff auf die *uneingeschränkte* Zuwendung nach Ostern.<sup>38</sup> Mit anderen Worten wird das in Mk 7,27 ausgesprochene heilsgeschichtliche 'zuerst' (πρῶτον) der Juden anerkannt, offensichtlich aber bereits in der Zeit Jesu nicht absolut gesetzt. Dahinter steht sicher die urchristliche Vermischungsproblematik einer Kirche aus Juden und Heiden. Unklar bleibt freilich, wie virulent diese Frage für Mk war. Gab es zu seiner Zeit noch Stimmen, die das Christentum als rein innerjüdische Bewegung verstehen wollten und gegen die sich Mk mit Erzählungen wie der Gerasa-Perikope wandte?<sup>39</sup> Oder gab es zur Zeit des Mk solche Stimmen im Sinne von Rejudaisierungstendenzen?<sup>40</sup> Oder mußte sich die Gemeinde des Mk gegenüber zeitgenössischen jüdischen Vorwürfen legitimieren?<sup>41</sup> Insgesamt überzeugt die Begründung, Mk wolle seiner aus Juden und Heiden gemischten Leserschaft im Nachhinein zeigen, wie es zu ihrer Gemeinde gekommen war.<sup>42</sup>

## 5. Die markinischen Dekapolis-Texte in lokalgeschichtlicher Perspektive

In Ergänzung zur redaktionsgeschichtlichen Blickweise ist es hilfreich, den lokalgeschichtlichen Rahmen der Mk-Texte vom Wirken Jesu in der Dekapolis genauer in den Blick zu nehmen. Jesu Aufenthalte in der Dekapolis fallen schon deshalb auf, weil sie die sonstige geographische Zweiteilung des Mk durchbrechen: In Kap. 1-9 hält sich Jesus normalerweise in Galiläa auf, in Kap. 10-16 ist Jüdäa der Schauplatz seines Wirkens. Nur innerhalb des ersten Teils finden sich Berichte von Wanderungen Jesu ins benachbarte Ausland: Neben Tyrus und Sidon im Nordwesten (7,24-30) sowie Caesarea Philippi im Norden (8,27-30) nehmen im Osten die drei Fahrten Jesu in die Dekapolis relativ breiten Raum ein (5,1-20; 7,31-37; 8,1-10). Lokalgeschichtlich gibt Mk ein klares Bild davon, wo Jesus wirkte und wo nicht. Das Zentrum seiner Wirksamkeit war demnach Untergaliläa, vor allem am Nordwestufer des Sees Genesareth in der Gegend von Kafarnaum. T. Schmeller hat den auffälligen Befund erhoben, daß Mk nirgendwo vom Wirken Jesu in einer größeren Stadt erzählt.<sup>43</sup> Eine Ausnahme könnte Betsaida bilden, das durch Philippus in den Rang einer Stadt erhoben und zu Ehren der Tochter des Augustus in "Julias" umbenannt worden war (vgl. Jos., Ant.18,2.1). Signifikant ist vor allem, daß die beiden großen

<sup>38</sup> Vgl. SCHMELLER, Jesus 52. Vgl. auch F. HAHN, Das Verständnis der Mission im Neuen Testament (WMANT 13), Neukirchen-Vluyn 1963,95-103; D.-A. KOCH, Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums (BZNW 42), Berlin 1975, 91f; SCHENKE, Wundererzählungen 81.164; KERTELGE, Wunder 169f.

<sup>39</sup> So A. FELDTKELLER, Identitätssuche des syrischen Urchristentums. Mission, Inkulturation und Pluralität im ältesten Heidenchristentum (NTOA 25), Freiburg(CH)/Göttingen 1993, 27f.

<sup>40</sup> So SCHENKE, Wundererzählungen 266.

<sup>41</sup> So SCHENKE, Wundererzählungen 164f.

<sup>42</sup> Vgl. J. GNILKA, Das Evangelium nach Markus I (EKK II/1), Zürich/Neukirchen 1978, 290.292; E. SCHWEIZER, Das Evangelium nach Markus (NTD 1), Göttingen<sup>16</sup>1983, 80f.

<sup>43</sup> SCHMELLER, Jesus 55.

galiläischen Städte Tiberias und Sepphoris in den synoptischen Evangelien kein einziges Mal erwähnt werden. Das ist gerade bei Sepphoris erstaunlich, das nur 6 km von Nazareth entfernt liegt. Dem Befund, daß Jesus nie in einer wirklichen Stadt auftrat, wird in der Regel historische Glaubwürdigkeit bescheinigt.<sup>44</sup> Am deutlichsten hat Albrecht Alt herausgearbeitet, was dieser Rahmen für das Wirken Jesu bedeutet: Demnach lag der Schwerpunkt des Wirkens Jesu weder in den hellenistisch geprägten Städten noch in der Abgeschiedenheit Obergaliläas. Vielmehr trat Jesus in den kleineren Orten Untergaliläas auf, die einerseits nach Bevölkerung und Verfassung mehrheitlich jüdisch waren, andererseits den hellenistischen Einflüssen der nahen Städte ausgesetzt waren. Aus soziologisch orientierter Perspektive kann man vor diesem Hintergrund sagen, daß *Jesus dort auftrat, wo jüdische Identität auf vielfache Weise angefochten war.*

Diese These stützt sich auf die Theorie von Theißen, der das Auftreten Jesu und die von ihm ausgelöste Jesusbewegung vor dem Hintergrund einer tiefgehenden *Identitätskrise* Palästinas im 1. Jh. n. Chr. versteht. Diese Identitätskrise hat viele Erneuerungsbewegungen hervorgebracht: "Aus diesen Spannungen ging auch die Jesusbewegung hervor, teils von diesen Spannungen bedingt, teils auf sie einwirkend. Die Krise der jüdisch-palästinischen Gesellschaft hat zur Suche nach neuen Wegen des religiösen und sozialen Lebens geführt".<sup>45</sup> Für Theißen ist die Krise der jüdischen Identität bedingt

- a.) durch häufige Wechsel von Herrschern und Herrschaftssystemen,
- b.) durch Spannungen zwischen semitisch-jüdischer Kultur und Hellenismus,
- c.) durch Spannungen zwischen den Städten und ihrem Umland.

Nun meine ich, daß das, was für die Identitätskrise Palästinas gilt, auch auf die Dekapolis zutrifft. Dafür sprechen folgende Argumente:

zu a.) Politisch gesehen dürften die *häufigen Herrschafts- und Verfassungswechsel* in der Dekapolis in den beiden Jahrhunderten um die Zeitenwende eine nicht zu unterschätzende destabilisierende Wirkung für die politische und religiöse Identität der Bevölkerung gehabt haben. Bedingt durch den Zerfall der seleukidischen Macht Ende des 2. Jh. v. Chr. erstarken Hasmonäer und Nabatäer und versuchen mit Erfolg ihr Herrschaftsgebiet in Transjordanien zu erweitern. Die Zeit der Hasmonäer bildet einen ersten Einschnitt in die bis dahin relativ stabile politische Struktur des Ostjordanlandes. Alexander Jannai besetzt wichtige Positionen in der

---

<sup>44</sup> Vgl. dazu W. BAUER, Jesus der Galiläer, in: ders., Aufsätze und Kleine Schriften, Tübingen 1967, 106; C. BURCHARD, Jesus von Nazareth, in: J. Becker u. a., Die Anfänge des Christentums. Alte Welt und neue Hoffnung, Stuttgart 1987, 39; S. FREYNE, Galilee, Jesus and the Gospels: Literary Approaches and Historical Investigations, Philadelphia 1988, 219; M. HENGEL, The "Hellenization" of Judaea in the First Century after Christ, London 1989, 43.

<sup>45</sup> G. THEIßEN, Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums, München 1985, 89. Die These wird bestätigt durch S. APPLEBAUM, Economic Life in Palestine, in: S. Safrai/M. Stern (eds.), The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Social, Cultural and Religious Life and Institutions I [CRI I/2], Assen 1976, 691ff.

Galaaditis, nicht zuletzt Gadara, die damals bedeutendste Stadt der Region.<sup>46</sup> Anders als die nabatäische Inbesitznahme der Galaaditis 93 v. Chr. durch Obodas I. führte die hasmonäische Okkupation zu gravierenden Veränderungen für die Bevölkerung der Dekapolis. Das wird an den Aktivitäten von Alexander Jannai sichtbar, der diejenigen Dekapolis-Städte, welche der von ihm verfügten Zwangsjudaisierung Widerstand leisten wollten, kurzerhand zerstören ließ, so geschehen im Fall von Pella 80 v. Chr. Nach den Hasmonäern vollziehen die Römer den nächsten gewaltsamen Herrschaftswechsel. Denn nach der Eroberung Jerusalems 63 v. Chr. bestimmt Pompejus den Charakter der von Rom eroberten Gebiete im Osten und wandelt das ehemalige Seleukidenreich in die provincia Syria um. Obwohl der terminus *Dekapolis* erst 100 Jahre später bei Flavius Josephus (bellum III,9,7; Vita 65) bzw. Plinius d.Ä. (Nat. Hist. 5,16,74) begegnet, wird die Befreiung der Dekapolis von den Hasmonäern durch Pompejus allgemein als deren Gründung angesehen. Das politische Wesen der Dekapolis als "Zehn-Städte-Bund" hüllt sich dennoch weitgehend ins Dunkle. Immer wieder wurde generell in Frage gestellt, daß die Dekapolis als politisches und administratives Bündnis existierte.<sup>47</sup> Wurde den Dekapolis-Städten wegen der ethnischen Verschiedenheit ihrer Bewohner zu pompejanischen Zeiten noch eine gewisse Autonomie von Rom gewährt<sup>48</sup>, verschärfen sich die romkritischen Stimmen ab 20 v. Chr. mit einem weiteren Herrschaftswechsel, dem Regierungsantritt Herodes I. in der Koile Syria. Aus dieser Zeit ist z. B. für die Bevölkerung von Gadara und Hippos eine starke Abgrenzungshaltung gegen die herodianische Herrschaft belegt. Das ändert sich auch nicht grundlegend unter den Herodes-Nachfolgern Philippus und Agrippa I. Romkritische und prorömische Tendenzen wechseln sich ab, je nachdem auf welche Weise die ostjordanischen Städte größtmögliche Autonomie bewahren konnten. Neben häufigen Herrschaftswechseln sorgte auch das Nebeneinander verschiedener Verwaltungsstrukturen für Konfliktstoff. In Galiläa gab es aus der Seleukidenzeit das System der Toparchien, die der Landesherr mittels Beamten verwaltete, während daneben von Herodes d. Gr. und von Antipas griechische πόλεις (wie z.B. Tiberias und Sepphoris) gegründet wurden, die durch teildemokratische Institutionen sich selbst und einen Teil ihres Umlands verwalteten.<sup>49</sup>

zu b.) Daneben dürften auch kulturelle und religiöse *Gegensätze zwischen Judentum und Hellenismus*, zwischen griechischem Lebensstil und jüdischer Tradition eine wichtige Ursache für die soziale und religiöse Identitätskrise der Bevölkerung in der Provinz Syrien gewesen sein. Die Frage, inwieweit die Bevölkerung der πόλεις an der Nordostgrenze Palästinas tatsächlich als 'hellenisiert' bezeichnet werden kann, ist bisher vor allem auf der Grundlage schriftlicher Quellen untersucht worden. Die jüngste Dekapolis-Forschung kann sich nun zunehmend auf archäologische Zeugnisse stützen und macht den o.g. kulturellen Gegensatz besonders deutlich: Während die literarischen Quellen eine weitgehend ablehnende Grundhaltung des Judentums gegenüber jedem Bilderkult bezeugen und das Gebiet östlich des Sees Genesa-

<sup>46</sup> Vgl. R. WENNING, Die Dekapolis und die Nabatäer, ZDPV 110 (1994) 4.

<sup>47</sup> So z.B. durch S.T. PARKER, The Decapolis Reviewed, JBL 94 (1975) 441; J.-P. REY-COQUAIS, Décapole et province d'Arabie, MDB 22 (1982), 7f.

<sup>48</sup> Vgl. WENNING, Dekapolis 7.

<sup>49</sup> Zu Galiläa vgl. AVI-JONAH, Geography 95. Den Hinweis auf ähnliche Verwaltungsstrukturen in der Dekapolis verdanke ich PD Dr. T. WEBER, Universität Mainz.

reth als reines Heidenland beschreiben, erweisen z .B. in Pella und Gerasa freigelegte Inschriften und Skulpturen, daß semitisch-jüdische und griechisch-römische Kultur und Religion sich häufig vermischten. So sind in Gerasa aus pompejanischer Zeit gleichzeitig griechische, lateinische und aramäische Inschriften belegt.<sup>50</sup> Zu beobachten sind solche Überlagerungen vor allem im religiösen Bereich: Die Tempel Syriens und der Dekapolis hatten zwar nach außen hin oft ein griechisches Erscheinungsbild, bewahrten aber daneben lokale Elemente.<sup>51</sup> Für Pella ist sogar belegt, daß die semitische Bevölkerung aus religiösen Beweggründen griechische Götterstatuen aufstellte. Offenbar ermöglichte das die Zugehörigkeit zur hellenisierten griechisch-römischen Schicht.<sup>52</sup> Daß jedoch in Gerasa der Zeus-Tempel genau an der Stelle der früheren Baal-Schamim-Verehrung errichtet wurde<sup>53</sup>, zeigt, daß der Hellenisierungsprozeß nicht nur Vermischung, sondern auch die konfliktreiche Überlagerung der semitischen Kultur bedeuten konnte. In Bezug auf die Städte besteht bis dato keine Klarheit darüber, ob die Dekapolis-Städte "griechisch sprechende Kulturinseln inmitten der semitischen, aramäisch sprechenden Bevölkerung"<sup>54</sup> waren (Bietenhard), oder ob man umgekehrt in der Förderung hellenistischen Kulturguts durch Griechen und Römer das politische Bestreben erkennen kann "to surround the Judean centre of fanaticism by chains of Hellenistic cities, and thus to enclose Judaism in an iron ring of Hellenism" (Rostovtzeff).<sup>55</sup> Es liegt nahe, daß eine solche Überlagerung verschiedener Kulturen nicht ohne Spannungen ablaufen konnte. So tendiert die Hellenismusforschung denn auch immer mehr zur Annahme einer Koexistenz als einer Vermischung zwischen einheimischer und griechischer Bevölkerung.<sup>56</sup> Daß es insgesamt zahlreiche Spannungen zwischen *hellenistischer* und *semitisch-jüdischer* Kultur gab, ist vor dem Hintergrund des archäologischen Befundes in der Dekapolis relativ eindeutig.

zu c.) Zusätzlichen Konfliktstoff schufen auch die *Spannungen zwischen Stadt und Land*. In den hellenistischen Stadtrepubliken im Norden und Osten Galiläas dominierte die konsumierende Bevölkerung (Großgrundbesitzer, Steuereintreiber, etc.), während die produzierende Schicht im Umland der Städte lebte. Politisch fühlten sich die Landbewohner durch das Vordringen hellenistischer Städte beherrscht, da diese eine fremde Herrschaftsstruktur repräsentierten. "Der Konflikt bestand aber nicht nur zwischen produzierenden und profitierenden Schichten, sondern auch innerhalb der letzteren: Römische und einheimische

<sup>50</sup> Vgl. J. D. WINELAND, *Archeological and Numismatic Evidence for the Political Structure and Greco-Roman Religions of the Decapolis, with particular emphasis on Gerasa and Abila*, in: ARAM 4:1&2 (1992) 329.

<sup>51</sup> Als Beispiel nennt O. EISSFELDT, *Tempel und Kulte syrischer Städte in hellenistisch-römischer Zeit*, in: ders., *Kleine Schriften II*, Tübingen 1963, 308, in Gerasa ein von der Cella abgetrenntes Aedyon und eine Dachterrasse mit zusätzlichem Altar.

<sup>52</sup> So T. WEBER, *Pella Decapolitana. Studien zur Geschichte, Architektur und bildenden Kunst einer hellenisierten Stadt des nördlichen Ostjordanlands* (ADPV 18), Wiesbaden 1993, 3f.

<sup>53</sup> Vgl. WINELAND, *Evidence* 334.

<sup>54</sup> Vgl. BIETENHARD, *Dekapolis* 251.

<sup>55</sup> M. ROSTOVZEFF, *Caravan Cities*, Oxford 1932, 67.

<sup>56</sup> Vgl. H.-J. GEHRKE, *Geschichte des Hellenismus (Grundrisse der Geschichte 1a)*, München 1990, 17.

Machteliten konkurrierten um ihren Anteil bei der Nutzung des Landes".<sup>57</sup> Die daraus resultierende Doppelbesteuerung verschärfte in vielen Gegenden den ökonomischen Druck auf die Landbevölkerung. Für die Dekapolis ist zu beobachten, daß den hellenistisch geprägten Städten ein überwiegend semitisches Umland gegenüberlag. Das bewirkte Spannungen gerade auch bezüglich der religiösen Praxis.<sup>58</sup>

## 6. Resumee

Führen wir jetzt das gesammelte Material zu einer Schlußthese zusammen. Während sich aus *redaktionsgeschichtlicher* Perspektive die Dekapolis-Texte bei Mk vor allem als Legitimation der nachösterlichen Heidenmission erweisen, gilt aus *historischer* Perspektive für das Wirken des vorösterlichen Jesus als sicher, daß er keine Heidenmission betrieben hat, sondern sich auf die Sammlung Israels beschränkte. Diese beiden Blickweisen lassen sich durch die auf archäologische Funde gestützte *lokalgeschichtliche* Beobachtung ergänzen, daß gerade die jüdische Bevölkerung der Dekapolis im 1. Jh. n. Chr. mit vielfältigen identitätsbedrohenden Umbrüchen zu kämpfen hatte. Vor diesem Hintergrund dürfte Mk mit seiner Erzählung vom Wirken des jüdischen Exorzisten Jesus, der mit der Austreibung einer ganzen Legion Dämonen die Herrschaft des Heidentums karikiert, ja das seinen Untergang in den Fluten des Chaos sogar selbst betreibt, gerade bei der jüdischen Bevölkerung der Dekapolis besonderes Gehör gefunden haben. Mit der topographischen Anbindung von Mk 5,1-20 an Gerasa wird damit nicht ausschließlich die nachösterliche Heidenmission thematisiert. Zwar weiß Mk, daß die Jesusbewegung als innerjüdische Erneuerungsbewegung scheiterte, möglicherweise hat er mit der Gerasa-Perikope dennoch in der Dekapolis lebende jüdische Adressaten im Blick. Wenn die Jesusverkündigung des Mk nämlich dort besonders offene Ohren fand, wo jüdische Identität auf vielfache Weise angefochten war, dann tat es mit Sicherheit eine Erzählung, in der ihre Heimat durch Jesus in die Gott unterworfenen Welt heimgeholt wird. Die Geschichte des frühen Christentums zeigt freilich, daß die Botschaft Jesu auch unter den in der Dekapolis lebenden Juden keinen Widerhall fand. So blickt die Gerasa-Perikope mit noch größerem Stolz auf die Heidenmission zurück, durch welche die Jesusbotschaft in der Dekapolis ihre eigentliche Verbreitung erfuhr.

---

<sup>57</sup> THEISSEN, Soziologie 43.

<sup>58</sup> Das bestätigt WINELAND, Evidence 339: "It is clear that the syncretistic religion of Gerasa, Abila and the other Decapolis cities reflects a population which is not completely unified. They were basically Hellenistic cities in the midst of an overwhelming Semitic population. The overall population of the city reflects the syncretism which is found in religious practices. Those who were more urban and Hellenised worshipped gods that were more purely Greek while those who were more rural and less Hellenised worshipped local Semitic deities, frequently disguised in Hellenistic forms".