Florian Wilk

Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker

Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

und die Kunde der älteren Kirche

In Verbindung mit

James D. G. Dunn · Richard B. Hays
Hermann Lichtenberger

herausgegeben von

Michael Wolter

Band 109

Walter de Gruyter · Berlin · New York
2002

Florian Wilk

Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker

Walter de Gruyter · Berlin · New York
2002

Als Habilitationsschrift auf Empfehlung der Theologischen Fakultät der Universität Jena gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Wilk, Florian:
Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker / Florian Wilk. – Berlin ; New York : de Gruyter, 2001
(Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche ; Bd. 109)
Zugl.: Jena, Univ., Habil.-Schr. 2000
ISBN 3-11-017179-1

© Copyright 2001 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

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

Printed in Germany
Umschlaggestaltung: Christopher Schneider, Berlin
Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen

Vorwort

Lobt Gott den Herrn, ihr Heiden all,
lobt ihn von Herzensgrunde,
preist ihn, ihr Völker allzumal,
dankt ihm zu aller Stunde,
daß er euch *auch* erwählet hat
und mitgeteilet seine Gnad
in Christo, seinem Sohne.

Joachim Sartorius [1591]
nach Psalm 117(116),1

Der Apostel Paulus hat Ps 117,1 als Ausblick auf die endzeitliche Gemeinschaft der Weltvölker mit Israel aufgefaßt und damit die Gemeinde in Rom zur Einheit von Juden- und „Heiden"-Christen im Gotteslob ermuntert (Röm 15,11). Abweichend davon bezog Joachim Sartorius das Psalmwort offenbar in Gänze auf den Lobgesang derer, denen als Nichtjuden Gottes Gnade zuteil geworden ist. Immerhin deutet das – in der Melodieführung von Melchior Vulpius (EG 293) stark betonte – Wörtchen „auch" an, daß Sartorius ebenfalls, ähnlich wie Paulus, „Heiden" und Juden durch das Heilsgeschehen in Christus verbunden sah.

Inwieweit aber ist diese Einsicht in der Botschaft Jesu, seinem Wirken und seinem Geschick begründet? Mein Interesse an dieser Frage hat mich zu den Synoptikern geführt und veranlaßt, ihre Evangelien zu analysieren; denn diese Darstellungen des Auftretens Jesu in ihrer jeweiligen Konzeption präzise zu erfassen, darin besteht nach meiner Überzeugung der notwendige erste Schritt auf dem Weg zu einer begründeten Antwort.

Die Theologische Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena hat meine im Juni 2000 fertiggestellte Untersuchung im Wintersemester 2000 / 2001 als Habilitationsschrift angenommen. Für die Publikation habe ich erforderliche Korrekturen vorgenommen und ausführliche Register erstellt, auf Literaturnachträge hingegen weitgehend verzichtet. Letztere wären natürlich in beliebiger Anzahl möglich; eine ernsthafte Auseinandersetzung mit weiteren Studien hätte jedoch die Drucklegung über Gebühr verzögert.

Dank sage ich allen, die mir bei der Erarbeitung des Themas geholfen haben. An erster Stelle danke ich herzlich Prof. Dr. Nikolaus Walter und Prof. Dr. Karl-Wilhelm Niebuhr, bei denen ich nacheinander als Assistent tätig sein konnte. Sie haben mir genügend Freiraum für die eigene Forschung eingeräumt, mir den Zugang zu jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit erleichtert, mich kontinuierlich beraten, schließlich eindringende Gutachten erstellt – und mich in alledem freundschaftlich begleitet.

Die Theologische Fakultät in Jena hat mir über Jahre einen Ort geboten, an dem ich gerne gearbeitet habe und gut arbeiten konnte; auch die Mitarbeiterinnen in Bibliothek, Dekanat und Sekretariat, die Kolleginnen und Kollegen im „Mittelbau" sowie etliche Studierende sind hier zu nennen. Viele haben durch praktische Hilfe, kritische Rückfragen oder aufmunternde Worte den Entstehungsprozeß der Untersuchung gefördert und mich dann auch im Verlauf des Habilitationsverfahrens unterstützt. Ihnen allen gilt mein Dank.

Ferner danke ich denen, die mir mit fachlichem Rat zur Seite standen: an der Fakultät Prof. Dr. Jörg Frey und sein Mitarbeiter Ulf-Timo Weinberger, in der neutestamentlichen Arbeitsgemeinschaft Jena-Erlangen zudem Prof. Dr. Jürgen Roloff, Prof. Dr. Wolfgang Kraus, PD Dr. Martin Meiser, PD Dr. Theo Heckel, Dr. Markus Müller, Barbara Eberhardt und Michael Greßler. Ohne die wiederholte Möglichkeit, ihnen meine Überlegungen vorzutragen, und ohne ihre teils in Diskussionsbeiträgen, teils in Briefen geäußerten Anregungen wäre die Untersuchung wohl noch nicht zum Abschluß gekommen.

Viele andere haben es ermöglicht, daß sie nun als Buch veröffentlicht werden kann: Prof. Dr. Berndt Schaller hat manche hilfreichen Hinweise gegeben, Prof. Dr. Martin Karrer ein anregendes Gutachten zur Habilitationsschrift geschrieben; Prof. Dr. Michael Wolter und seine Mit-Herausgeber haben sie für die Publikation in der Reihe BZNW angenommen; die Deutsche Forschungsgemeinschaft hat eine überaus großzügige Druckbeihilfe gewährt; Dr. Claus-Jürgen Thornton und die Mitarbeiter des Verlags de Gruyter haben mich freundlich und professionell betreut. Allen Genannten danke ich sehr.

Zuletzt und vor allem danke ich den drei Menschen, die mich alltäglich in Liebe und Treue auf meinem Lebensweg begleiten: meiner Frau Eimelt Reershemius-Wilk und unseren Kindern, Hanna und Siebo. Nur auf der Basis der Geborgenheit und des Sinns, den sie meinem Dasein geben, konnte ich dieses Buch schreiben.

Dissen, am Tag der Apostel Simon und Judas 2001 Florian Wilk

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung ... 13

1 Das Thema ... 13

2 Zur Forschungssituation ... 14

2.1 Die Frage nach den „Heiden" in der Jesus-Forschung ... 14

2.1.1 Die Debatte in der älteren Forschung (bis 1925 14

2.1.2 Tendenzen der jüngeren Forschung (bis 1960) 16

2.1.3 Das Thema in der jüngsten Forschung (seit 1960) 19

2.2 Die Frage nach den „Heiden" in der Forschung zu den Evangelien und ihrer literarischen Vorgeschichte ... 21

2.2.1 Zur Analyse der vorsynoptischen Traditionen 21

2.2.2 Zur Analyse der synoptischen Evangelien 22

3 Die Aufgabe ... 25

3.1 Die leitende Fragestellung ... 25

3.2 Der Gegenstand der Untersuchung ... 26

4 Zur Methodik ... 27

4.1 Die Vorgehensweise ... 27

4.2 Technische Hinweise ... 28

II. Analyse ... 29

1 Jesus und die Völker im Markusevangelium ... 29

1.1 Die Topographie des Auftretens Jesu im Duktus des Evangeliums ... 29

1.1.1 Der erzählerische Rahmen (Mk 1,2-15; 16,1-8) 29

1.1.2 Der erste Hauptteil: Jesu Wirken in Galiläa (Mk 1,16–4,34) 30

1.1.3 Der zweite Hauptteil: Jesu Wirken in den Gebieten rund um das Galiläische Meer (Mk 4,35–8,26) 31

1.1.4 Dritter Hauptteil: Der Weg Jesu nach Jerusalem (Mk 8,27–10,52) 35

1.1.5 Der Vierte Hauptteil: Jesu Wirken in Jerusalem (Mk 11–13) 39

1.1.6 Der Fünfte Hauptteil: Die Passion Jesu (Mk 14–15) 39

1.1.7 Das Ende des Markusevangeliums und dessen Überschrift (Mk 1,1) 40

1.1.8 Zusammenfassende Auswertung 40

1.2 Aussagen Jesu über „Heiden“ 40
1.2.1 Aussagen im Blick auf die Machthaber der Völker (Mk 10,33.42; 13,8) 40
1.2.2 Aussagen im Blick auf „alle Völker“ (Mk 11,17; 13,10) 42
a) Mk 13,10 42
b) Mk 11,17 43
c) Zugehörige Aussagen (Mk 11,27–12,12; 14,58; 15,29) 46
1.2.3 Zusammenfassende Auswertung 50
1.3 Kontakte zwischen Jesus und „Heiden“ 50
1.3.1 Kontakte im Verlauf der Passion Jesu 50
a) Mk 15,2-15 51
b) Mk 15,16-27 54
c) Mk 15,33-39 55
d) Zusammenfassende Auswertung 58
1.3.2 Die Begegnung mit der Syrophönizierin (Mk 7,24-30) 59
1.3.3 Weitere Kontakte 64
a) Kontakte in Galiläa? 64
b) Kontakte am Ostufer des Galiläischen Meeres (Mk 5,1-20; 7,31–8,9) 65
c) Kontakte in der Tetrarchie des Philippus? 69
1.3.4 Zusammenfassende Auswertung 70
1.4 Jesu Wirken unter Israel als Wegbereitung der Völkermission ... 70
2 Jesus und die Völker im Matthäusevangelium 83
2.1 Der heilsgeschichtliche Rahmen des Auftretens Jesu 83
2.1.1 Anknüpfung an die Vorgeschichte (Mt 1) 83
2.1.2 Ausblick auf die Nachgeschichte (Mt 28,16-20) 84
2.1.3 Die Rahmenstücke des Evangeliums im Vergleich 89
2.2 Aufriß und Verlauf der matthäischen Jesuserzählung 90
2.2.1 Zur Frage nach den Gliederungskriterien 90
2.2.2 Der Eingangs- und der Schlußteil (Mt 1,1–4,11; 26–28) 92
2.2.3 Der erste Hauptteil: Jesu Werben um das Volk Israel im Zeichen seiner öffentlichen Verkündigung (Mt 4,12–11,30) 94
a) Der Aufbau von Mt 4,12–11,30 94
b) Mt 11,25-30 als kompositorischer Schlüsseltext des Evangeliums 95
2.2.4 Der zweite Hauptteil: Jesu Ruf in die Nachfolge im Horizont der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern (Mt 12–20) 96
a) Mt 12 als kompositorischer Schlüsseltext des Evangeliums 96
b) Der Aufbau von Mt 12–20 100

2.2.5 Der dritte Hauptteil: Der Abschluß des Wirkens Jesu unter Israel in Jerusalem (Mt 21–25) 102
a) Einheitlichkeit und thematische Ausrichtung 102
b) Der Aufbau von Mt 21–25 106
2.2.6 Exkurs: Die Darstellung der Passion Jesu als der Konsequenz seines irdischen Wirkens (Mt 26,1–27,61) 107
2.2.7 Zusammenfassende Auswertung 110
2.3 Das Eintreten der Jüngerschar Jesu in die Israel zugedachte Rolle als Gemeinschaft der Kinder Abrahams ... 111
2.3.1 Die Interpretation der Abrahamskindschaft durch den Täufer (Mt 3,7-12) 111
2.3.2 Die Rede Jesu von der endzeitlichen Tischgemeinschaft mit Abraham angesichts des glaubenden Hauptmanns von Kafarnaum (Mt 8,5-13) 113
2.3.3 Die Realisierung der Abrahamsverheißung Gen 12,2f. in der Jüngerschar Jesu (Mt 21,33-44; 25,31-46 und zugehörige Texte) 117
2.3.4 Zusammenfassende Auswertung 123
2.4 Die doppelte Sendung der Jünger zu Israel und zu den Völkern ... 123
2.4.1 Die Sendung der Jünger zu Israel in ihrer Bedeutung für die Völker (Mt 10,5-42; 22,2-14; 23,34.37; 24,14; 26,13) 123
2.4.2 Das Verhältnis zwischen Israel- und Völkermission (Mt 10,5-8; 28,18ff.) 126
2.4.3 Die Jüngerschar Jesu als Trägerkreis der Israel- und der Völkermission 131
2.5 Jesus als Christus für Israel und als „Herr" auch für die Völker 133
2.5.1 Gottesreich, Reich des Menschensohns, Himmelreich 133
2.5.2 Jesus als Christus, Menschensohn, Gottessohn 134
2.5.3 Jesu Sendung zu Israel als Grundlage seiner Wirksamkeit an den Völkern 137
2.5.4 Jesu Kontakte mit und Äußerungen über „Heiden" im Rahmen seiner Sendung zu Israel 139
a) Mt 8,28-34; 27,11-26 139
b) Mt 10,14f.; 11,20-24; 12,41f. 141
c) Mt 2,1-12; 27,27-54 142
d) Mt 8,5-13; 15,21-28 143
e) Zusammenfassende Auswertung 146
2.6 Das Erdenwirken Jesu unter Israel als Entzünden des Lichts für die Völker ... 147
2.7 Jesus und die Völker im Rahmen des Matthäusevangeliums ... 151

3 Jesus und die Völker im Lukasevangelium 154
3.1 Zum Verhältnis zwischen den beiden Teilen des lukanischen Doppelwerkes 154
3.2 Der Aufbau des Evangeliums 156
3.2.1 Die Vorgeschichte (Lk 1,5–2,52) 156
a) Der Aufbau 156
b) Die literarische Funktion 158
3.2.2 Der Rahmen der Jesusgeschichte (Lk 3,1–4,13; 22–24) 159
3.2.3 Der erste Hauptteil: Jesu Wirken als Ausweis seiner Identität (3,1–9,50) 161
a) Die thematische Ausrichtung 161
b) Der Aufbau von Lk 4,14–9,50 162
3.2.4 Der zweite Hauptteil: Der Weg Jesu nach Jerusalem (Lk 9,51–24,53) 163
a) Die thematische Ausrichtung 163
b) Der Aufbau von Lk 9,51–21,38 166
c) Der Aufbau der Passions- und Ostergeschichte (Lk 22–24) 168
3.3 Der Blick auf die Völker im Rahmen der Vorgeschichte 169
3.3.1 Der literarische Befund 169
a) Das Kolorit der Erzählung 169
b) Die theologischen Aussagen 170
c) Zusammenfassende Auswertung 173
3.3.2 Die theologische Konzeption des Evangelisten 174
a) Die Notwendigkeit der Umkehr 174
b) Der Ruf zum Glauben und sein geteiltes Echo 175
c) Die Neuprägung jüdischer Messiaserwartung 175
d) Die Neudefinition jüdischer Lebenspraxis 177
e) Zusammenfassende Auswertung 178
3.4 Der heilsgeschichtliche Rahmen des Erdenwirkens Jesu 180
3.4.1 Das vorbereitende Wirken des Täufers (Lk 3,1-18) 180
3.4.2 Das Wirken der Jünger als Zeugen des Heilsgeschehens (Lk 24,45-49) 184
3.4.3 Die Rahmenstücke der Jesusgeschichte im Vergleich 189
3.5 Die universalisierende Tendenz der lukanischen Christologie .. 190
3.5.1 Jesus als Gottessohn und Menschensohn 190
3.5.2 Jesus als Christus und Herr 194
3.5.3 Zusammenfassende Auswertung 197
3.6 Jesu Kontakt und Umgang mit Nichtjuden 197
3.6.1 Begegnungen mit „Heiden" im Lauf des öffentlichen Wirkens Jesu 198
a) Der Hauptmann von Kafarnaum (Lk 7,2-10) 198
b) Die „Heiden" im Land der Gerasener (Lk 8,26-39) 201

3.6.2 Begegnungen mit Samaritanern 204
a) Das samaritanische Dorf auf dem Weg nach Jerusalem (Lk 9,51-56) 204
b) Die Heilung der zehn Aussätzigen (Lk 17,11-19) 205
3.6.3 Begegnungen im Zuge der Passionsgeschichte (Lk 23,1-49) 207
3.6.4 Zusammenfassende Auswertung 209
3.7 Weitere Äußerungen Jesu über Nichtjuden 210
3.7.1 Die Abgrenzung des Jüngerkreises von „heidnischem" Verhalten (Lk 9,55; 12,29ff.; 22,25ff.) 210
3.7.2 Die Konfrontation Israels mit „heidnischer" Bereitschaft zur Umkehr 212
a) Hinweise auf in der Schrift erwähnte „Heiden" (Lk 10,13f.; 11,30ff.) 212
b) Ausblicke auf die Teilhabe von Nichtjuden am Heil (Lk 13,19.28f.; 14,22f.) 215
c) Zusammenfassende Auswertung 219
3.7.3 Das Gleichnis vom barmherzigen Samaritaner (Lk 10,30-35) 219
3.7.4 Die Erwähnung von „Heiden" in der „Antrittspredigt" Jesu (Lk 4,25ff.) 220
3.7.5 Zusammenfassende Auswertung 227
3.8 Die Sendung Jesu zu Israel als Grundlage der Völkermission .. 227

III. Auswertung 238

1 „Jesus und die Völker" in der Sicht der Synoptiker: ein Vergleich ihrer Konzeptionen 238
1.1 Die Konzeptionen der Evangelisten zum Thema 238
1.1.1 Die Konzeption des Markus 238
1.1.2 Die Konzeption des Matthäus 240
1.1.3 Die Konzeption des Lukas 242
1.2 Die Leitgedanken der Evangelisten im Vergleich 244
1.2.1 Die Sendung Jesu als Erfüllung der Geschichte Gottes mit Israel 244
1.2.2 Die Ausrichtung des Erdenwirkens Jesu auf Israel 246
1.2.3 Der Jüngerkreis Jesu als Keimzelle der nachösterlichen Gemeinde 248
1.2.4 Tod und Auferstehung Jesu als Kulminationspunkt des Heilsgeschehens 250
1.2.5 Zusammenfassung 253

1.3 Die Schwerpunktsetzungen der Evangelisten im Vergleich ... 253
1.3.1 Der weltweite Horizont des Auftretens Jesu in Israel 254
a) Zum Aufbau der synoptischen Evangelien 254
b) Zur Reichweite des Erdenwirkens Jesu 255
c) Zur Beteiligung von „Heiden" an der Hinrichtung Jesu 257
d) Zur Gottessohnschaft Jesu 258
1.3.2 Die universale Tiefendimension des Wirkens Jesu in Israel 259
a) Zur βασιλεία-Verkündigung Jesu 259
b) Zur Rolle des Glaubens im Wirken Jesu 261
c) Zur Ausrichtung des Wirkens Jesu auf die Sünder 262
d) Zur Selbstbezeichnung Jesu als „Menschensohn" 262
1.3.3 Der „öffnende" Charakter des Wirkens Jesu in Israel 264
a) Zur grundsätzlichen Stellung Jesu zum Gesetz 264
b) Zu den Konflikten um Sabbatgebot und Speisebestimmungen 265
c) Zur Haltung Jesu zum Tempelkult 266
d) Zur Christuswürde Jesu 268
1.3.4 Zusammenfassung 269
1.4 Die „Völker-Stoffe" der Evangelisten im Vergleich ... 270
1.4.1 Aussagen Jesu über Nichtjuden 270
a) Der literarische Befund in den synoptischen Evangelien 270
b) Zur Deutung der Logien durch die Synoptiker 276
1.4.2 Erzählungen von Kontakten Jesu mit Nichtjuden 279
a) Der literarische Befund in den synoptischen Evangelien 279
b) Zur Deutung der Erzählungen durch die Synoptiker 281
1.4.3 Äußerungen über die Bedeutung Jesu für die Völkerwelt 283
1.4.4 Zum Verhältnis von Jesusworten, Erzählungen und Aussagen über Jesus 284
1.4.5 Zusammenfassung 285

2 Die Beziehung zwischen Jesus und den Völkern im Urteil der Synoptiker ... 287

Literaturverzeichnis ... 293
1 Textausgaben und Übersetzungen ... 293
2 Hilfsmittel und Sammelwerke ... 294
3 Kommentare ... 295
4 Monographien und Aufsätze ... 296

Register ... 313
Register der zitierten Autoren ... 313
Register biblischer Ortsangaben ... 317
Register historischer Personen und Gruppen ... 319
Sachregister ... 326
Stellenregister ... 332
Register griechischer Stichwörter ... 358

I. Einleitung

1 Das Thema

Die synoptischen Evangelien sind nach heutiger Erkenntnis jeweils das Ergebnis eines über mehrere Jahrzehnte währenden Prozesses, in dem Überlieferungen von Jesus – Elemente seiner Verkündigung sowie Erzählungen über sein Wirken und sein Geschick – gesammelt, gedeutet, angereichert sowie geordnet und zunächst mündlich, dann schriftlich weitergegeben wurden. Aus ihren verschiedenen Quellen haben die Evangelisten episodische Erzählungen geformt, die primär das öffentliche Auftreten Jesu in der Zeit zwischen seiner Taufe und seinem Begräbnis behandeln. Mit diesen Erzählungen präsentieren sie ihn auf je eigene Weise als Gottes eschatologischen Gesandten, in dem sie selbst – und die Gemeinden, aus denen sie stammen – ihren Herrn erkennen und bekennen.

Dieses Bekenntnis spiegelt sich gerade in verschiedenen Hinweisen auf die nachösterliche Aufgabe der Jünger Jesu wider, unter allen Völkern Menschen in die Jüngerschaft zu rufen (so Matthäus), das Evangelium zu verkündigen (so Markus) oder Zeugen Christi zu sein (so Lukas). Andererseits machen die Autoren übereinstimmend deutlich, daß Jesus selbst fast ausschließlich unter Juden gewirkt hat und dabei nur gelegentlich mit „Heiden“[1] in Kontakt gekommen ist. So erhebt sich die Frage: Inwiefern sind die Jünger als Träger der in alle Welt gehenden Christusbotschaft treue Sachwalter Jesu?

Die synoptischen Evangelien sind nicht zuletzt als Antwortversuche auf diese Frage zu lesen. Sofern Markus, Matthäus und Lukas die Jesusgeschichte als Geschehenszusammenhang darstellen, „der als solcher für Glaube und Hoffnung der gegenwärtigen Gemeinde bestimmend ist“[2], müssen sie aufzeigen, daß die universale Ausbreitung der Christusbotschaft die angemessene, ja zwangsläufige Konsequenz des Wirkens Jesu in Israel bildet. Dieser Notwendigkeit entsprechen sie, indem sie sein Auftreten als Ausdruck seiner Sendung durch Gott deuten und damit als Ausweis der Einsetzung Jesu zum Mittler des eschatologischen Heils nicht nur für Israel, sondern auch für die Völker.

Die vorliegende Untersuchung möchte den genannten Deutungsvorgang erhellen. Insbesondere soll geklärt werden, welche Ansatzpunkte für ein derart universales Verständnis Jesu die Synoptiker im Zuge ihrer jeweiligen Darstel-

---

[1] Die Anführungszeichen zeigen an, daß das Wort „Heiden“ hier und im Folgenden im biblischen Sinn Nichtjuden meint, nicht etwa im Sinn heutigen Sprachgebrauchs Menschen, denen man Religionslosigkeit zuschreibt oder Gottlosigkeit unterstellt.

[2] *Roloff*, Einführung 151.

lung seines Auftretens namhaft machen. Dazu gilt es die Bilder nachzuzeichnen, die sie von der Beziehung zwischen Jesus und den Völkern entwerfen.

2 Zur Forschungssituation

Das Problem der Stellung Jesu zu den nichtjüdischen Völkern ist in der historisch-kritischen Forschung zum Neuen Testament vielfach erörtert worden.

2.1 Die Frage nach den „Heiden" in der Jesus-Forschung

2.1.1 Die Debatte in der älteren Forschung (bis 1925)

Zunächst und vor allem fand die Diskussion im Rahmen der historischen Rückfrage nach dem Leben und dem Wirken Jesu statt. Den Anstoß dazu gab G.E. Lessing mit der Veröffentlichung des Fragments „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger" von *H.S. Reimarus* im Jahre 1778.

Nach Reimarus ging es Jesus in all seinen auf „moralische Lehren und Lebens-Pflichten" ausgerichteten Reden und Gesprächen darum, „als der Meßias" das „Himmelreich *unter den Juden*" aufzurichten „und also den glückseligen Zustand in der Religion sowohl als im äusserlichen ... *unter ihnen*" einzuführen[1].

Fortan wurde in der Bibelwissenschaft heftig darüber gestritten, ob und, wenn ja, in welcher Weise die Wirksamkeit Jesu über die Grenzen Israels hinausgereicht habe. Die meisten Beiträge aus dem 19. und dem beginnenden 20. Jahrhundert ordnen sich dabei einem der beiden folgenden Standpunkte zu[2].

Auf der einen („kritischen") Seite sprach man Jesus den Blick über jene Grenzen ab, attestierte ihm aber zugleich einen gedanklichen Universalismus, der geradezu zwangsläufig zur nachösterlichen „Heiden"-Mission geführt habe.

Meisterhaft formuliert wurde diese Position durch *A. (von) Harnack*. Im ersten Band seines Werkes „Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten"[3] widmet er das 4. Kapitel innerhalb der „Einleitung und Grundlegung" dem Thema „Jesus Christus, die Aussendung der Jünger und die Weltmission" und legt dar: Äußerlich habe sich Jesus vom Judentum nicht gelöst – er habe auf dem Boden pharisäischer Frömmigkeit gestanden, seine Botschaft ausschließlich an Juden gerichtet und auch die Mission seiner Jünger auf Palästina begrenzt[4]. Innerlich aber habe er durch den „intensiven Universalismus" seiner Religion das Judentum „erschüttert( )"[5]. Gewiß könne man in Jesu Predigt von Gott als Vater die stärkste Bekräftigung der Religion

---

[1] *H.S. Reimarus*, Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger, § 6 und § 7, zitiert nach *Baumotte*, Frage 11–21: 16f. (Kursivierungen vom Verf., F.W.).

[2] Vgl. dazu den Überblick über die Forschung zum Thema bis zum Jahr 1924 bei *Meinertz*, Jesus 2–18.

[3] Die erste Auflage erschien 1902; zitiert wird im Folgenden die vierte Auflage von 1924.

[4] Vgl. a.a.O. 39 und 41 (Jesu Sendungsrede habe nach Q mit Mt 10,5f. begonnen).

[5] A.a.O. 48.

Israels sehen, da sie deren Kern ans Licht gestellt habe[6]. Indem er jedoch „den Gedanken der Gottessohnschaft ausschließlich auf die Pfeiler der Buße und der Demut, des Glaubens und der Liebe" gestellt habe, habe er „die Religion innerlich vom nationalen Boden" abgelöst und „den Menschen, nicht den Juden zu ihrem Träger" gemacht.[7] Als die Ablehnung durch Israel gewachsen sei[8], habe er daher einerseits diesem Volk immer deutlicher das Gericht angekündigt und schließlich dessen Verwerfung vorausgesagt, andererseits die Hineinnahme von Nichtjuden in das Reich Gottes erwartet. So sei die Weltmission – wenn sie auch nicht auf einem ausdrücklichen Befehl Jesu beruhe[9] – notwendig aus seiner Religion hervorgegangen[10].

Auf der anderen („konservativen") Seite schrieb man Jesus ein klares Bewußtsein seiner Bedeutung für die ganze Menschheit zu; freilich habe er sich zu Israel gesandt gewußt und sich deshalb während seines Erdenwirkens darauf beschränkt, die Apostel allmählich zu weltweiten Gedanken zu erziehen, um ihnen dann als Auferstandener die Mission unter allen Völkern aufzutragen.

Eine sorgfältige Ausarbeitung dieser Sichtweise bietet – in Auseinandersetzung mit dem Werk Harnacks – *K. Bornhäuser*[11]. Daß „die Heidenwelt ... als Empfängerin des Evangeliums im Horizonte Jesu gelegen" hat[12], erhellt nach Bornhäuser aus der Eigenart des Wirkens Jesu; denn dieser kenne Gott als Herrn und Schöpfer der Welt sowie als Vater aller Menschen (a), beziehe die Herrschaft Gottes nicht auf Israel, sondern auf die ganze Welt (b) und lege sich selbst als dem Messias, der die Völker richten werde, universale Bedeutung bei (c)[13]. In den Parusiereden werde überdies deutlich, daß er dabei eine Mission unter den „Heiden" ins Auge gefaßt habe[14]. Für die Authen-

---

[6] Vgl. a.a.O. 39.48

[7] Vgl. a.a.O. 39f.

[8] Nach Harnack zeigt der Mißerfolg der Religion Jesu „auf jüdischem und ... semitischem Boden", daß sie innerlich „dem freieren griechischen Geist verwandt" sei (vgl. a.a.O. 71f.).

[9] Der universale Missionsbefehl in Mt 28 und Lk 24 ist nach Harnack „aus den geschichtlichen Entwicklungen der Folgezeit konstruiert" (a.a.O. 46) und stellt eine sekundäre Erweiterung der Aussendung der Jünger zur Mission in Palästina dar (vgl. a.a.O. 41f.).

[10] Vgl. a.a.O. 40. Eben deshalb weist Harnack Jesus die Schlüsselstellung in einem Prozeß zu, den er als „Transformation" der jüdischen Religion zur Weltreligion definiert (vgl. a.a.O. 76f.). Diesen Prozeß habe zwar die jüdische Diaspora mit ihren Bemühungen um eine geistige „Entschränkung" des Judentums begonnen (vgl. a.a.O. 14–21 [zur Kritik dieser „dogmatischen", aus den Quellen nicht zu belegenden Deutung jüdischer Geschichte vgl. neuerdings *Cohen*, Mission]), aber erst das Christentum auf der von Stephanus bis Paulus vertretenen Linie konsequent durchgeführt (nur auf dieser „heidenchristlichen" Linie ist nach Harnack das Werk Jesu wirklich fortgesetzt worden [vgl. a.a.O. 50]; diejenigen Judenchristen, die nach Jesu Vorbild an der jüdischen Lebensweise festhalten wollten, seien „Halbe" geblieben und „(u)nter dem Druck des Buchstabens Jesu ... langsam gestorben" [vgl. a.a.O. 69ff.]).

[11] Wollte Jesus die Heidenmission? Eine moderne theologische Frage für die Missionsgemeinde beantwortet, 1903.

[12] Vgl. a.a.O. 29.

[13] Vgl. a.a.O. 31f. (zu a), 33–38 (zu b) und 38–42 (zu c).

[14] Vgl. a.a.O. 46–49 (mit Verweis auf Mk 13,27.8 u.a.). Andere Texte stünden dieser Perspektive nicht entgegen: Die Selbstbeschränkung Jesu auf Israel nach Mk 7,24-30//Mt 15,21-28 schließe eine „Zeit der Heiden" nach seinem Tod, wie sie mit Mk 12,9//Mt 21,43, Mt 8,11f.//Lk

tizität der Aussendung der Jünger durch den Auferstandenen aber sprächen das rasche Aufkommen der „Heidenmission" nach Jesu Tod und die Auseinandersetzungen über deren „Wie?" ebenso wie das einhellige Zeugnis der Evangelisten[15].

Einige Forscher wie z.B. *D.F. Strauß*[16] vertraten einen – zwischen beiden Standpunkten vermittelnden – Entwicklungsgedanken: Jesus habe allmählich zum Universalismus gefunden[17]. Wenig Anklang fand dagegen die Position von *F. Spitta*[18], Jesus selbst sei „der erste christliche Heidenmissionar" gewesen[19].

2.1.2 Tendenzen der jüngeren Forschung (bis 1960)

Nach 1925 wurde das vielfältige Traditionsgut zur Beziehung zwischen Jesus und den Völkern wiederholt eingehend untersucht. Einhellig stellten die Forscher dabei fest, daß es von einer Grundspannung zwischen Israel-Zentrierung einerseits und Offenheit für „Heiden" andererseits geprägt sei. Diese Grundspannung suchte man allerdings auf ganz verschiedene Weisen zu erklären.

Im wesentlichen lassen sich folgende vier Erklärungsmodelle unterscheiden:

1. Einige Exegeten sahen im Wirken Jesu den sog. jüdischen Partikularismus von innen her überwunden; dabei betonten sie das Wechselspiel zwischen der Ablehnung Jesu durch Israel und der darauf folgenden Verwerfung Israels durch Gott[20].

13,28f. oder Mk 11,17 in den Blick kommen, nicht aus (vgl. a.a.O. 50–58) – zumal mit der angedrohten Zerstörung des Tempels Israel als erwähltes Volk dahinfalle (vgl. a.a.O. 58f.); Mt 10,23 rede nur von einer Flucht der Jünger in der Zeit vor der Parusie, so daß 10,5f. durchaus mit 15,24 zusammenstimme (vgl. a.a.O. 60–65); Jesu Naherwartung sei den Gleichnissen zufolge mit der Idee eines allmählichen Wachsens des Gottesreichs verknüpft (vgl. a.a.O. 65–68).

[15] Vgl. a.a.O. 69–73. Dieser Befehl sei in den Berichten von Jesu *Erden*leben deshalb nicht zu finden, weil er sowohl um seine Auferstehung gewußt habe als auch darum, daß die Zeit der „Heidenmission" erst nach dem Kreuz beginnen würde (vgl. a.a.O. 77f.).

[16] Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet, 1864 (in seinem früheren Werk „Das Leben Jesu kritisch bearbeitet" [1835, ^{2}1837, ^{4}1840] hatte sich Strauß freilich – mit Ausnahme der dritten Auflage von 1838, in der er der zweiten der im voranstehenden Haupttext genannten Positionen zuneigte – eher im Sinne von Reimarus geäußert; vgl. dazu *Meinertz*, Jesus 5.10f.).

[17] Vgl. a.a.O. I (110–)113: Jesus habe „seinen Beruf zunächst nur auf sein eigenes Volk bezogen"; positive Erfahrungen mit Nichtjuden und das überwiegend negative Echo auf Seiten der Juden hätten ihn dann aber veranlaßt, „immer mehr auch sie (sc. Nichtjuden) in seine Pläne mit ein(zuschließ)en" und den „massenhaften Beitritt derselben zu der von ihm gestifteten Gemeinschaft" in Aussicht zu stellen.

[18] Jesus und die Heidenmission, 1909.

[19] Vgl. a.a.O. 83. Zur Begründung dieser These zieht Spitta primär die „Praxis Jesu" heran (a.a.O. 72): Jesus habe sich von den prophetischen Traditionen des AT her positiv zu jüdischen Missionsbemühungen unter „Heiden" gestellt (vgl. a.a.O. 72–78) und sei selbst beständig mit Nichtjuden in Berührung gekommen (vgl. a.a.O. 78–81), wobei er sich ihnen in Wundern und Bußpredigten ebenso zugewandt habe wie den Juden (vgl. a.a.O. 81–86). „Die sichere Überlieferung zeigt uns Jesus von Anfang an als den Heiland Israels und das Licht der Heiden, wie der Prophet solches vom Knechte Jahwes ausgesagt hatte." (a.a.O. 85).

[20] *W. Bauer*, Jesus der Galiläer, 1927, verwies dazu auf eine besondere Prägung des Judentums in Galiläa („Der Galiläer wuchs außerhalb des Bannkreises von Schriftgelehrsamkeit und

2. Andere unterschieden zwischen Praxis und Zukunftshoffnung Jesu: Er habe die Einbeziehung der „Heiden" in das Heil durch Gott selbst erwartet und sein Wirken auf Israel beschränkt, um dieses eschatologische Geschehen vorzubereiten[21].
3. Manchen Auslegern zufolge wurzelt die Beschränkung Jesu auf Israel im Entfaltungs-Gedanken: In seiner Sicht diene sein Auftreten der Transformation Israels zum Gottesvolk, und durch diese werde der ganzen Welt Gottes Heil zukommen[22].
4. Einige Forscher schließlich schrieben Jesus die Erwartung zu, daß seine Jünger als Missionare das von ihm begründete und in Israel begonnene Heilswerk nach seinem Tod in aller Welt fortsetzen würden[23].

Pharisäismus auf, in ziemlicher Freiheit vom Gesetz und ohne die quälende Angst, daß die Nähe des Heiden beflecken müsse." [a.a.O. 102]), die Jesus „zu klarem Gegensatz gegen die Religionsauffassung und Frömmigkeitsübung der Maßgebenden fortbildete"; und dies „trug den den Keim des Zerwürfnisses in sich" (a.a.O 104). – *M. Goguel,* Jésus et les origines de l'universalisme chrétien, 1932, machte den Einfluß des Täufers geltend: Angesichts des nahenden Gerichts habe Jesus erkannt, daß er berufen sei, die Botschaft von der Liebe Gottes zu verkünden (vgl. a.a.O. 206ff.). So habe er, wie an seiner Haltung zur jüdischen Tradition (er achte und beachte sie, solange sie der Vollendung seines Werkes nicht entgegenstehe) anschaulich werde, im Bereich des Judentums eine ihrem Wesen nach neue Religion begründet (vgl. a.a.O. 208ff.).

[21] *A. Schweitzer,* Die Mystik des Apostels Paulus, 1930, sah Jesus dabei die danielische, auf die Neuschaffung von Himmel und Erde ausgerichtete Menschensohn-Eschatologie zur Geltung bringen (vgl. a.a.O. 81–85), deren Erwartungs-Universalismus (Gott habe es sich vorbehalten, beim Anbruch der messianischen Zeit „Heiden" als solche, die zum Reich berufen seien, offenbar zu machen) eine Mission unter den Völkern verbiete (vgl. a.a.O. 176f.). „So erklärt es sich, daß Jesus universalistisch denkt und partikularistisch handelt." (a.a.O. 178). – Nach *H. Stoevesandt,* Jesus und die Heidenmission, 1943, hat Jesus die Zwei-Äonen-Lehre mit dem Rekurs auf Jes 53 verknüpft: Als der „Menschensohn" werde er die Schöpfung wiederherstellen und somit die Völker unter Gottes Herrschaft zurückführen (vgl. a.a.O. 8f.112–115), und zwar auf der Basis seines auch den „Heiden" geltenden Sühnetodes (vgl. a.a.O. 91–94.143ff.).

[22] *B. Sundkler,* Jésus et les païens, 1936, rekurriert dabei auf die Rezeption der gemeinorientalischen Idee des *omphalos,* des Nabels der Welt, im AT (Kritik an dieser These übt jetzt *Talmon,* Nabel) und im antiken Judentum (vgl. a.a.O. 485–491): Jesus habe seine Aufgabe darin erblickt, den Rest Israels als das Volk des „Menschensohns" um sich zu sammeln (vgl. a.a.O. 472–480), weil er sich gesandt gewußt habe, in Jerusalem als dem Zentrum der Welt die messianische Zeit einzuleiten, in der dem „wahren Israel" Rettung zuteil werde; und letzterem würden zunächst Juden, dann aber auch „Heiden" angehören (vgl. a.a.O. 491–498). – *T.W. Manson,* Jesus and the Non-Jews, 1955, begreift die Bildung einer Jüngergruppe durch Jesus als dessen Versuch, diese Menschen nicht nur selbst für das Wirken Gottes zu öffnen, sondern auch für die Förderung jenes Wirkens zu gewinnen (vgl. a.a.O. 6.13f.); weil sich nämlich die Gottesherrschaft durch persönliche Begegnungen ausbreite (vgl. a.a.O. 14f.), habe er solch eine Gemeinschaft innerhalb Israels gegründet „in the faith that it would transform the life of his own people, and that a transformed Israel would transform the world" (a.a.O. 18).

[23] Nach *R. Liechtenhan,* Die urchristliche Mission, 1946, „kann man das Abendmahl als die Geburtsstunde der Heidenmission bezeichnen" (a.a.O. 40); denn hier würden die Jünger als die Glieder des neuen Heilsvolkes (dessen Bildung Jesus dem Petrus angekündigt habe [vgl. a.a.O. 7–13]) an Jesus gebunden, damit zugleich für ihren Dienst im Namen Jesu (vgl. a.a.O. 19–31) zugerüstet und auf die Universalität des neuen, mit seinem Tod gestifteten Bundes (die er zu Lebzeiten mit seiner Zuwendung zu Verlorenen Israels, Samaritanern und „Heiden" antizipiert und in der Gerichtspredigt über Israel ausgesprochen habe [vgl. a.a.O. 33–37]) verpflichtet (vgl.

Eine Sonderposition vertrat *J. Leipoldt* mit seiner – allzusehr vom damaligen Zeitgeist geprägten – These, Jesus sei „von jüdischer Art weit entfernt" und stehe stattdessen in einer „innere(n) Verwandtschaft" mit dem Griechentum[24].

Gebündelt und vorläufig abgeschlossen wurde die Diskussion durch die beiden Arbeiten von *J. Jeremias*[25] und *D. Bosch*[26].

Nach Jeremias hat Jesus einerseits die jüdische Mission scharf kritisiert und sowohl die Sendung der Jünger als auch seine eigene Wirksamkeit auf Israel begrenzt[27], andererseits aber den „Heiden" für die Zukunft kein Strafgericht, sondern die Teilhabe am Heil angekündigt und sein Heilandswerk auch auf sie bezogen[28]. Beide Aspekte seien verknüpft durch die Erwartung der Völkerwallfahrt zum Zion als der eschatologischen Machttat Gottes[29], die Jesus mit seinem Wirken gemäß Mk 7,27 und seinem Geschick gemäß Mk 10,45 vorbereitet habe: „Jesu Predigt an Israel ist die Voraussetzung, sein Sterben für die Ungezählten die Inkraftsetzung, seine Wiederkunft die Realisierung des Gottesvolkes der Endzeit und der Königsherrschaft Gottes über alle Welt."[30]

Auch nach Bosch bildet die Beschränkung des Erdenwirkens Jesu auf Israel die Voraussetzung für die künftige Teilhabe der „Heiden" am eschatologischen Heil[31]. Allerdings sieht Bosch die universale Bedeutung Jesu bereits mit dessen Auftreten als des Messias Israels gegeben[32]: Da er die ihrem Wesen nach zugleich gegenwärtige und zukünftige Gottesherrschaft unlöslich mit seiner Person verknüpft habe, sei jene nicht an den gegenwärtigen Bestand des Gottesvolkes gebunden, sondern stehe – wie zeichenhaft an Jesu Umgang mit Heilung suchenden „Heiden" sichtbar werde – auch den Völkern offen[33]. Anteil am Heil erhielten diese freilich erst im Anschluß an die Gemeinde Jesu, deren Gründung auf der Basis seines Sterbens und Auferstehens er ebenso angekündigt habe wie die nachösterliche „Heidenmission"[34].

---

a.a.O. 39f.). – *G. Stählin*, Die Endschau Jesu und die Mission, 1950, begreift den Missionsauftrag Jesu als Antwort auf die Frage nach dem Ende, sofern die Mission die Herrschaft Christi als das Ziel der Geschichte selber herstelle oder wenigstens vorbereite (vgl. a.a.O. 137f.146); dabei erklärt er die Differenz zwischen der lokal wie zeitlich begrenzten vorösterlichen und der universalen, langfristig angelegten nachösterlichen Jüngersendung damit, daß Jesus von Anfang an mit seinem Sterben und seiner anschließenden Erhöhung gerechnet, aber erst angesichts des nahenden Todes die Mission im Vorfeld der Parusie ins Auge gefaßt habe (vgl. a.a.O. 98–104).

[24] Vgl. *J. Leipoldt*, Jesu Verhältnis zu Griechen und Juden, 1941, 221.

[25] Jesu Verheißung für die Völker, 1956.

[26] Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu, 1959.

[27] Vgl. *Jeremias*, Verheißung 9–16 und 16–22 (mit Verweis auf Mt 10,5f.23 und die Zwölfzahl der Jünger) sowie 22–33 (mit Hinweisen auf Mt 15,24; 8,5-13; Mk 7,24-30; 5,1-20 u.a.).

[28] Vgl. a.a.O. 34-39 und 40–44 (mit Verweis auf Mt 10,15; 11,20-24; 12,41f.; 25,31-46 u.a.) sowie 44ff. (mit Hinweisen auf den Menschensohn-Titel, auf Mt 21,4f. und Mk 12,35ff. sowie das Selbstverständnis Jesu als des jesajanischen Gottesknechts).

[29] Vgl. a.a.O. 47–60 (mit Hinweisen auf Mt 8,11f. und weitere Metaphern für das Herzuströmen der „Heiden" in der Verkündigung Jesu).

[30] A.a.O. (61–)62.

[31] Vgl. *Bosch*, Heidenmission 115.193

[32] Vgl. a.a.O. 76–92.

[33] Vgl. a.a.O. 43–75.130f.93–103.

[34] Vgl. a.a.O. 132 –183.

So standen sich am Ende der 50er Jahre eine eher kritisch und eine eher konservativ zu nennende Sicht der Stellung Jesu zu den Völkern in ähnlicher Weise gegenüber wie schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

2.1.3 Das Thema in der jüngsten Forschung (seit 1960)

Im Zuge der „neuen Frage" nach dem historischen Jesus, wie sie zuerst im Kreis der Schüler Rudolf Bultmanns gestellt wurde[35], trat das Interesse an der Stellung Jesu zu den „Heiden" in den Hintergrund. Einerseits konzentrierte sich die Jesus-Forschung jetzt auf das grundsätzliche Problem, welche historischen Informationen den Quellen überhaupt zu entnehmen sind; und dabei richtete man das Augenmerk im Lichte des maßgeblich werdenden „Differenzkriteriums" primär auf die Beziehungen Jesu zum zeitgenössischen Judentum und zum Urchristentum[36]. Andererseits wurde die Rolle der „Heiden" nun in anderen Bereichen der neutestamentlichen Wissenschaft intensiv diskutiert[37].

Auch die zunächst im angelsächsischen Sprachraum hervorgetretene „Third Quest for the Historical Jesus"[38] hat diesbezüglich keine Trendwende gebracht. Gerade weil diese Forschungsrichtung zum „historischen Plausibilitätskriterium" neigt[39], fragt man auch in ihr vor allem nach Jesu Stellung zum bzw. im Judentum, nach seinem Verhältnis zu den sozialen und politischen Gegebenheiten seiner Zeit sowie nach der Kontinuität bzw. Diskontinuität zwischen ihm und dem frühen Christentum[40]; und dabei spielt die in der Jesusüberlieferung eher am Rand stehende „Heiden"-Thematik allenfalls eine Nebenrolle[41].

Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang der exegetische Befund, daß gerade bei für die Thematik zentralen Texten – wie dem Wort vom Zustrom der Fernen zur Gottesherrschaft (Mt 8,11f.//Lk 13,28f.) oder den Berichten über eine Tätigkeit Jesu im Umland Galiläas (Mk 5,1-20 parr.; 7,24–8,10 par.; 8,27–9,1 parr.) – letztlich offenbleiben muß, ob sie Jesu Sorge um „Heiden" oder um bei ihnen lebende Juden widerspiegeln[42].

---

[35] Vgl. den bahnbrechenden Aufsatz von *E. Käsemann*, Das Problem des historischen Jesus, 1954. Die anschließende Debatte der 50er Jahre dokumentiert der von *H. Ristow* und *K. Matthiae* edierte Sammelband „Der historische Jesus und der kerygmatische Christus", Berlin 1960.

[36] Vgl. die klassische Formulierung des Differenzkriteriums durch *H. Conzelmann*, Art. Jesus Christus, RGG^3 III (1959) 619–653: 623: Echtes Jesusgut sei, was sich weder „in das jüdische Denken noch in die Auffassung der späteren Gemeinde einfügen" lasse.

[37] Dazu s.u. Abschnitt I 2.2.

[38] Der Ausdruck „third quest" wurde u.a. von *N.T. Wright* geprägt; vgl. das von ihm und *S. Neill* verfaßte Buch „The Interpretation of the New Testament 1861–1986", Oxford 1988, 379–403, und dazu *Telford*, Trends 34.

[39] Vgl. dazu *G. Theißen*, Jesus 117: „Historisch ist in den Quellen das, was sich als Auswirkung Jesu begreifen läßt und gleichzeitig nur in einem jüdischen Kontext entstanden sein kann."

[40] Vgl. *Telford*, Trends 70–74.

[41] Erörtert wird sie u.a. von *Kuhn*, Hinwendung (im Blick auf Jesu Wirken in Betsaida).

[42] Gute Gründe für die Annahme, Jesus habe bei seinen Wanderungen gen Osten und Norden primär an die „Außenposten israelitischen Volkstums und jüdischer Religion ... gedacht", hat schon *Alt*, Stätten (452–)455, beigebracht; ähnlich äußerte sich in jüngerer Zeit *Schmeller*,

Aufmerksamkeit hat das Thema nur dann gefunden, wenn die missionarische Praxis der ersten Christen hinsichtlich ihrer Kontinuität zum Wirken Jesu untersucht wurde. Dabei wurde letzteres in unterschiedlicher Akzentsetzung als Voraussetzung der späteren „Heiden"-Mission gewertet.

Als charakteristische Beispiele seien folgende drei Positionen genannt:

F. Hahn[43] sieht im Wirken Jesu unter Israel die entscheidende Wurzel der urchristlichen Mission[44], da Jesus es „unter einem universalen Aspekt und als eine vom Eschaton her sich anbahnende Aufhebung der partikularen Heilsgeschichte verstanden" habe, so daß „Jesu Botschaft und Handeln in Israel ... zum Zeugnis unter den Heiden geworden" und damit „das Heil für die Heiden in unmittelbare Reichweite gerückt" sei[45].

R. Pesch[46] begreift die Haltung Jesu gegenüber den „Heiden" lediglich als *eine* Voraussetzung der urchristlichen „Heiden"-Mission unter anderen[47]: Jesus habe das Heil für die Völker als eschatologisches Produkt der Sammlung Israels erwartet, habe jedoch in ihm aufgedrängten Begegnungen mit einzelnen „Heiden" deren Israel beschämendes Zutrauen zu ihm als Wundertäter anerkannt und in seiner Verkündigung gelegentlich den Horizont der Umkehrpredigt und Gerichtsdrohung an Israel auf die Ansage einer möglichen Erwählung der „Heiden" hin überschritten[48].

Nach *A. Feldtkeller*[49] läßt sich „die frühchristliche Entscheidung für eine gezielte Heidenmission" nur gemeinsam mit der „Frage nach einer Veränderung des Christentums durch den Kontakt mit Fremdreligionen" nachvollziehen[50]. So hält er es für wahrscheinlich, daß Jesu Wirken von Beginn an unbeabsichtigt – durch Gerüchte über seine Wundertätigkeit – Nichtjuden bekannt geworden und daraufhin auch von ihnen in Anspruch genommen worden sei. Den Auftakt zur späteren „Heiden"-Mission bilde also eine „Wirkungsgeschichte Jesu unter den Heiden ohne intentionale Mission"[51].

Jesus 55–60. Daß in Mt 8,11f. par. ursprünglich eine Sammlung der Zerstreuten Israels im Blick sein könnte, wird u.a. von *Theißen*, Lokalkolorit 46–49, erwogen.

[43] Das Verständnis der Mission im Neuen Testament, 1963.

[44] Vgl. a.a.O. 146: „Die nahegekommene Gottesherrschaft beginnt sich mit seinem Auftreten schon zu realisieren, das neue Gottesvolk wird gesammelt, und bei aller Konzentrierung auf Israel bleiben auch die Heiden davon nicht unberührt. Mit dem Sendungsauftrag (sc. nach Mk 6,7-11 und Lk 10,2-12 [vgl. dazu a.a.O. 33–36]), der Übertragung der eigenen Vollmacht, stellt Jesus die Jünger in sein eschatologisches Werk hinein."

[45] Vgl. a.a.O. 28.31.

[46] Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission, 1982.

[47] Zuvor nennt Pesch (a.a.O. 33–45) a) missionarische Bemühungen des Judentums, danach c) Jesu Stellung zum Gesetz, d) die universale Deutung des Todes Jesu als Sühne, e) die Relativierung der Beschneidung durch die Taufe sowie f) die Entwicklung der Christologie.

[48] Vgl. a.a.O. 36ff.. Abschließend urteilt Pesch (a.a.O. 38): Jesu Stellungnahme zu den „Heiden" sei zunächst im Horizont urchristlicher Judenmission rezipiert worden, habe dann aber „angesichts zunehmender erneuter Verweigerung der Mehrheit der Juden ... auch ihre Sprengkraft in Richtung einer Eröffnung der Heidenmission" erwiesen.

[49] Identitätssuche des syrischen Urchristentums, 1993.

[50] Vgl. a.a.O. 6: „Mission, Inkulturation und innerchristliche Pluralität sind drei untrennbar miteinander verflochtende [sic!] Triebkräfte der christlichen Identitätsproblematik und zugleich die Felder, auf denen eine Identitätsfindung vorangetrieben werden mußte."

[51] Vgl. a.a.O. 24ff.

2.2 Die Frage nach den „Heiden" in der Forschung zu den Evangelien und ihrer literarischen Vorgeschichte

Während innerhalb der Jesus-Forschung das Interesse an der „Heiden"-Thematik nachließ[52], brach es in anderen auf die Evangelien des Neuen Testaments bezogenen Forschungsbereichen neu auf.

Es ist im Rahmen der vorliegenden Untersuchung natürlich nicht möglich, die Debatten innerhalb der anzusprechenden Forschungszweige auch nur in groben Linien darzustellen. Vielmehr soll im Folgenden lediglich angedeutet werden, welche Faktoren für die Entstehung der Bilder, die die synoptischen Evangelien von der Beziehung zwischen Jesus und den Völkern zeichnen, namhaft gemacht werden.

2.2.1 Zur Analyse der vorsynoptischen Traditionen

Es ist so gut wie unumstritten, daß die Frage nach dem Verhältnis zwischen Juden und „Heiden" im entstehenden Christentum (fast) von Anfang an virulent war. Dementsprechend hat jene Problematik die Formung der vorsynoptischen Überlieferung nicht unerheblich beeinflußt. Dieser Einfluß wird erstens bei der Analyse einzelner Logien und Erzählungen aufgewiesen bzw. vermutet.

Nach *F. Annen* hat die vormarkinische Form der Gerasener-Erzählung (vgl. Mk 5,1-20) ihren Sitz im Leben „in einer Auseinandersetzung innerhalb der judenchristlichen Kirche ... um die Heidenmission"[53]. *G. Theißen* versucht zu zeigen, daß die Geschichte von der syrophönizischen Frau (Mk 7,24-30) die Spannungen zwischen Juden und „Heiden" im tyrisch-galiläischen Grenzgebiet widerspiegele[54]. *J.B. Gibson* begreift Lk 11,29par. im Rahmen von Q als Kritik an „dieser Generation", die sich – ähnlich wie einst Jona – der Einbeziehung von „Heiden" ins Heil widersetze[55]. *H. Räisänen* sieht in Mk 7,15 „an attempt to find a theological justification for the practical step taken in the Gentile mission long before"[56]. Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren.

Zweitens hält man es für wahrscheinlich, daß das Verhältnis von Juden und „Heiden" bei der Entstehung vorsynoptischer Sammlungen eine Rolle spielte.

Zur Logienquelle Q wird breit darüber diskutiert, wie der Trägerkreis dieser Sammlung zur „Heiden"-Mission gestanden hat[57]. In Mk 2,1–3,6 könnten schon vor Markus Texte zusammengestellt worden sein, die die vom jüdischen Umfeld abweichenden Normen der Anhänger Jesu im Miteinander von Juden und „Heiden" zur Sprache bringen[58].

Drittens wird ein beachtlicher Teil der vorsynoptischen Überlieferung auf die sog. – aus der Gruppe um Stephanus hervorgegangenen – „Hellenisten"[59] in

---

[52] S.o. Abschnitt I 2.1.3.

[53] *Annen*, Heil 188 (im Original ab „Auseinandersetzung" kursiv).

[54] Vgl. *Theißen*, Lokalkolorit 63–84.

[55] Vgl. *Gibson*, Temptations 200–205.

[56] *Räisänen*, Reflections 145.

[57] Einen (bis in die 80er Jahre reichenden) Überblick bietet *Wegner*, Hauptmann 304–334.

[58] So die These von *Dunn*, Mark.

[59] Zur Problematik dieser Bezeichnung als „Fachbegriff" vgl. *Reinbold*, Hellenisten.

Jerusalem zurückgeführt, die mit ihrer Missionstätigkeit auch unter „Heiden" ein wesentliches Bindeglied zwischen Jesus und Paulus bilden dürften.

Nach *M. Hengel* verdanken wir „jenen fast unbekannten judenchristlichen ‚Hellenisten' ... und der von ihnen begründeten ersten griechischsprechenden Gemeinde in Jerusalem" den „eigentlichen Brückenschlag von Jesus zu Paulus", sofern diese Gemeinde „als erste die Jesustradition in die griechische Sprache übertrug und zugleich durch ihre Kritik an Ritualgesetz und Kult die paulinische Freiheitspredigt vorbereitete"[60]. Andere Forscher wie *L. Schenke* schreiben den „Hellenisten" darüber hinaus eine intensive traditions*bildende* Tätigkeit im Vorfeld der Evangelien zu[61].

Viertens wird ein Großteil des Stoffes der synoptischen Evangelien als Quelle zur Beschreibung der Jesusbewegung in Palästina zwischen 30 und 70 n.Chr. verwertet, wobei man jene Bewegung in mehrfacher Hinsicht durch die gesamtgesellschaftlichen Spannungen zwischen Juden und „Heiden" beeinflußt sieht.

Vor allem *G. Theißen* vertritt in seiner „Soziologie der Jesusbewegung"[62] die These, daß gerade ökologische, politische und kulturelle Faktoren die Bewegung herausgefordert hätten, eine neue, eigene Antwort auf die Frage nach der rechten Beziehung zwischen Juden und „Heiden" zu finden. Die von der Jesusbewegung in Aussicht gestellte Lösung sei „ein universalistisches Judentum, das nach außen hin offen war"[63].

2.2.2 Zur Analyse der synoptischen Evangelien

Im Zug der redaktionsgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien ist deutlich geworden, wie stark diese Schriften in der Darstellung und Deutung

---

[60] *Hengel,* Hellenisten 204. – Kritik an der Rede von einer Brücke zwischen Jesus und Paulus übt *Räisänen,* Hellenists: Mit Jesus seien die „Hellenisten" durch die Tempelkritik verbunden, mit Paulus hingegen durch die Haltung zur Beschneidung (vgl. a.a.O. 201f.).

[61] Vgl. *Schenke,* Urgemeinde 186–197, ferner 87f. (Gemeinde als Tempel). 112f. (sakramental verstandenes Abendmahl). 134–137 (Überarbeitung des Passionsberichtes). 148–155 (Präexistenz-Vorstellung; Erfahrungen bei der Israelmission). 176–185 (Thora-, Tempelkritik) u.ö.

[62] Die erste Auflage erschien 1977. – Massive Kritik an Prämissen, Methoden und Ergebnissen der Arbeit von Theißen übt *Horsley,* Sociology; in seiner Darstellung der Jesusbewegung spielt dann auch das Verhältnis zwischen Juden und „Heiden" kaum eine Rolle.

[63] *Theißen,* Soziologie 56 (im Blick auf das ambivalente Verhältnis der ursprünglich auf dem Land verankerten Jesusbewegung zu den hellenistischen Stadtrepubliken: „Einerseits stand man der hellenistischen Bevölkerung mißtrauisch gegenüber, andererseits war man von ihrer Aufgeschlossenheit überrascht."). Auch in politischer Hinsicht habe die Bewegung mit ihrer „über die Grenzen hinweggehende(n) Versöhnungsbereitschaft" (a.a.O. 62) „die verfestigten Fronten zwischen Heiden und Juden durchbrochen" (a.a.O. 67). In kultureller Hinsicht aber habe sie durch eine „normentschärfende Interpretation" der Thora „im religiösen Bereich" viele „Hemmnisse für die Kommunikation von Juden und Heiden ... relativiert" (a.a.O. 76): Während im Judentum mehrere normverschärfende Erneuerungsbewegungen miteinander konkurrierten, habe man in der Jesusbewegung erkannt, „daß auch kein auserwählter Rest in Israel den verschärften Normen Genüge tun konnte, sondern alle auf Gnade angewiesen waren: Juden und Heiden" (a.a.O.89). Mit ihrer „Vision von Liebe und Versöhnung" (a.a.O. 92) sei sie dann freilich „als innerjüdische Erneuerungsbewegung gescheitert" (a.a.O. 104) und stattdessen „(i)n der hellenistischen Gesellschaft ... positiv aufgenommen" (a.a.O. 106) worden.

des Lebens und Wirkens Jesu voneinander abweichen. Man kann sie daher auch und gerade im Blick auf die jeweilige Präsentation der universalen Konsequenzen jenes Wirkens nicht einfach auf eine Linie bringen, wie es in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts *Harnack, Meinertz* oder *Sundkler* getan haben[64]. Grundlegende Bedeutung eignet in diesem Zusammenhang der Studie „Das Verständnis der Mission im Neuen Testament" von *F. Hahn*[65].

Hahn sieht „die Konzeptionen der Synoptiker ... gerade durch das Anliegen der Ausbreitung der Botschaft unter den Juden und Heiden bestimmt"[66], freilich in je anderer Weise: Nach Markus gründe sich die Verkündigung des Evangeliums in aller Welt zum einen auf die Wirksamkeit Jesu – die von Galiläa aus zunehmend auf heidnisches Gebiet übergegriffen habe –, zum andern und vor allem auf den Tod Jesu, mit dem über den Untergang des Tempels Israels – also auch über den Verlust seines Prioritätsrechtes am Heilsgeschehen – ebenso entschieden worden sei wie über die Annahme der „Heiden"[67]. Matthäus hingegen stelle die Missionsverkündigung der – mit Israel bleibend verbundenen, aber für die Völker offenen – Jüngergemeinschaft in den Horizont des kommenden Gerichts; dabei lägen die aus Jesu Erdenwirken erwachsene Juden- und die vom Auferstandenen befohlene „Heiden"-Mission wie zwei konzentrische Kreise ineinander[68]. Für Lukas wiederum gehöre die weltweite Predigt des Evangeliums in die Zeit der Kirche; sie sei in der Schrift angekündigt und durch das Wirken Jesu vorbereitet worden, um nach der Auferstehung Schritt für Schritt aus der Mission der Apostel in Jerusalem, Judäa und Samaria hervorzugehen[69].

In der Folgezeit wurde die Haltung zu den „Heiden" für jedes synoptische Evangelium gesondert erfragt. Als Grundsatzfragen, die für alle drei Werke zu klären sind, erwiesen sich dabei die Fragen nach dem Charakter der Völkermission und nach dem Verhältnis der Gemeinde Jesu Christi zum Volk Israel.

Die jeweilige Darstellung der „Heiden"-Mission haben u.a. für das Markusevangelium *Z. Kato*[70], für das Matthäusevangelium *G. Baumbach*[71] und *S. Brown*[72], für das Lukasevangelium (samt Apostelgeschichte) *S.G. Wilson*[73] und *T.J. Lane*[74] analysiert. Noch größeres Interesse galt den verschiedenen Sichtweisen auf die Beziehung der Anhänger Jesu zu Israel; exemplarisch seien die Arbeiten von *P. Böttger*[75], *C. Dahm*[76] und *R.*

---

[64] Vgl. *Harnack*, Mission 42–47; *Meinertz*, Jesus 177–196; *Sundkler*, Jésus 495ff.

[65] Erschienen 1963.

[66] A.a.O. 95.

[67] Vgl. a.a.O. 95–103. Hahn stützt seine Deutung vor allem auf den Aufbau des Evangeliums mit den drei Hauptteilen Mk 1,14–8,26; 8,27–10,45; 10,46–16,8 (vgl. a.a.O. 96).

[68] Vgl. a.a.O. 103–111.

[69] Vgl. a.a.O. 111–119.

[70] Die Völkermission im Markusevangelium, 1986.

[71] Die Mission im Matthäusevangelium, 1967.

[72] The Matthean Community and the Gentile Mission, 1980.

[73] The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts, 1973.

[74] Luke and the Gentile Mission, 1996.

[75] Der König der Juden – das Heil für die Völker, 1981.

[76] Israel im Markusevangelium, 1991.

Kampling[77] zum Markusevangelium, von *R. Hummel*[78], *H. Frankemölle*[79], *R.E. Menninger*[80] und *I. Broer*[81] zum Matthäusevangelium sowie von *J. Jervell*[82], *G. Lohfink*[83], *F. Bovon*[84] und *G. Wasserberg*[85] zum Lukasevangelium angeführt.

Dabei ist die Forschung von einem Konsens in diesen Grundsatzfragen weit entfernt. Das hängt auch damit zusammen, das jedes Evangelium beim Thema „Heiden" ganz eigene Detailfragen aufgibt, die sich gegen eine eindeutige Beantwortung sperren.

Beim Markusevangelium ist zumal der Konnex von Topographie und Theologie umstritten: Welche sachliche Bedeutung hat das den Aufbau des Evangeliums bestimmende Gegenüber von Galiläa und Jerusalem? Wie ist das Verhältnis zwischen Galiläa und seiner Umgebung dargestellt? Welche Rolle spielt dabei das Galiläische Meer?[86]

Beim Matthäusevangelium wird erstens darüber diskutiert, wie die Spannung zwischen den beiden Sendungsbefehlen an die Jünger in Mt 10,5-8; 28,18ff. und wie das Nebeneinander von positiven und kritischen Äußerungen über „Heiden" zu erklären ist[87]. Zweitens stehen matthäische Konzepte wie die der Heilsgeschichte oder des Universalismus zur Debatte[88]. Drittens ist strittig, wie stark Verfasser und Adressaten des Evangeliums jüdischer Denk- und Lebensweise verhaftet sind und wie sich demzufolge das Miteinander von Juden- und „Heiden"-Christen in der Gemeinde gestaltet[89].

Beim Lukasevangelium ist zunächst das Verständnis offenkundig programmatischer Texte wie Lk 2,25-35 (vgl. V.31f.) und 4,16-30 (vgl. V.25ff.) strittig[90]. Ferner gehen die Ansichten über die Intention des in 9,51 anhebenden Reiseberichtes ebenso auseinander wie die über die Funktion der Samaritaner-Texte 9,51-56; 10,30-35; 17,11-19[91]. Offen ist zudem die Frage, inwieweit die Darstellung der Jesus-Geschichte bereits von der Schilderung der nachfolgenden Ereignisse in der Apostelgeschichte geprägt ist[92].

---

[77] Israel unter dem Anspruch des Messias, 1992.

[78] Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium, 1963. – Bereits 1959 erschien das einflußreiche Buch „Das wahre Israel" von *W. Trilling*.

[79] Jahwebund und Kirche Christi, 1974.

[80] Israel and the Church in the Gospel of Matthew, 1994.

[81] Das Verhältnis von Judentum und Christentum im Matthäus-Evangelium, 1995.

[82] Luke and the People of God, 1972; vgl. *ders.*, Gottes Treue zum untreuen Volk, 1991.

[83] Die Sammlung Israels, 1975.

[84] Israel, die Kirche und die Völker, 1983.

[85] Aus Israels Mitte – Heil für die Welt, 1998.

[86] Einen Überblick zur diesbezüglichen Forschungsdiskussion bietet *Schmeller*, Jesus 49–52. Aus jüngerer Zeit (1995) vgl. ferner *Baudoz*, Géographie.

[87] Zur ersten Frage (die das Problem der Übersetzung von ἔθνη in 28,19 impliziert; vgl. z.B. *Meier*, Nations) vgl. u.a. *Frankemölle*, Theologie; zur zweiten Frage vgl. zumal *Sim*, Gospel.

[88] Vgl. etwa *Walker*, Heilsgeschichte; *Levine*, Dimensions – sowie *Tisera*, Universalism.

[89] Vgl. u.a. *Schweizer*, Matthäus; *Wong*, Theologie; *Stanton*, Gospel; *Saldarini*, Community.

[90] Zu Lk 2 vgl. u.a. *W.Stegemann*, Licht; *Koet*, Worte; *Radl*, Beziehungen. Zu Lk 4 vgl. den Forschungsüberblick bei *Schreck*, Pericope, sowie aus jüngerer Zeit (1992) *Siker*, Analysis.

[91] Vgl. zum ersten *von der Osten-Sacken*, Christologie; *Sellin*, Komposition; *Moessner*, Lord; *Matera*, Journey; u.v.a – zum zweiten *Sellin*, Gleichniserzähler; *Böttrich*, Sammlung; u.a.

[92] Einen Forschungsüberblick bietet *Verheyden*, Unity; vgl. ferner *Marguerat*, Unité.

3 Die Aufgabe

3.1 Die leitende Fragestellung

Die Frage nach der Beziehung zwischen Jesus und den Völkern kann – das ergibt sich aus dem voranstehenden Forschungsüberblick – weder der Jesus- noch der Evangelienforschung ohne weiteres zugeordnet werden.

Blickt man auf die synoptischen Evangelien als Zeugnisse von Jesus, so betrifft die Frage in erster Linie ein Phänomen der „Wirkungsgeschichte" seines Auftretens[1]: Letzteres hat einen Überlieferungsprozeß in Gang gesetzt, aus dem die synoptischen Evangelien als die wichtigsten Quellen über Jesus[2] hervorgegangen sind; und in ihnen kommt auf je eigene Weise eine Beziehung zwischen ihm und den Völkern zur Darstellung. Dabei spiegeln diese Quellen auf jeden Fall den geschichtlichen Sachverhalt wider, daß sich weite Kreise des Urchristentums – auf der Basis des Glaubens an die Erhöhung Jesu zum Herrn über Welt und Geschichte – relativ rasch einer gezielten „Heiden"-Mission zugewandt bzw. diese zumindest anerkannt und gefördert haben. Deshalb wäre kritisch zu prüfen, inwieweit jene Darstellungen einer Beziehung zwischen Jesus und den Völkern durch nachösterliche Ereignisse und Entwicklungen sowie die Lebensumstände, die den Synoptikern vor Augen stehen, geprägt sind.

Blickt man auf Jesus als historische Gestalt, so zielt besagte Frage primär auf einen „rezeptionsgeschichtlichen" Prozeß: Die Synoptiker verarbeiten in ihren Evangelien mündliche und schriftliche Traditionen über das Leben und Wirken Jesu[3]; und in letzteren wird auf verschiedene Weisen von einzelnen „Heiden" erzählt oder von den Völkern gesprochen. Dabei spiegeln diese Traditionen auf jeden Fall die geschichtlichen Umstände wider, daß Jesus es im damaligen Palästina aller Wahrscheinlichkeit nach gar nicht vermeiden konnte, mit „Heiden" in Kontakt zu kommen, und daß seine Verkündigung der Gottesherrschaft in

---

[1] Der Begriff „Wirkungsgeschichte" ist in der modernen Exegese weitgehend reserviert für die Wirkungen, die von biblischen Texten ausgehen, sofern sich diese in unterschiedlichen geschichtlichen Situationen immer neu als „Produzenten von Sinn" (*Luz*, MtEv II, S. VII) erwiesen haben. Er ist gleichwohl auch im obigen Zusammenhang sinnvoll, da sich gerade die neuere Jesusforschung darum bemüht, Jesus als „historische Gestalt ... aus ihren historischen *Wirkungen*, nämlich den von ihr zeugenden Quellen", zu erkennen (vgl. *Theißen*, Jesus 117).

[2] Das Thomasevangelium, dem gerade in der neueren angelsächsischen Jesus-Forschung entscheidende Bedeutung bei der Rekonstruktion der Lehre Jesu zugemessen wird (vgl. *Borg*, Jesus 164f.), kann den synoptischen Evangelien schon aufgrund seines Charakters als reine, thematisch begrenzte Logiensammlung nicht einfach an die Seite gestellt werden. Inwieweit das Johannesevangelium historische Informationen über Jesus enthält, ist angesichts des noch nicht zureichend geklärten literarischen Verhältnisses zu den Synoptikern (zur Diskussion vgl. *Schnelle*, Einleitung 563–569) mit Recht strittig.

[3] Der Ausdruck „Rezeptionsgeschichte" zielt im obigen Zusammenhang also nicht im Sinne neuerer Literaturwissenschaft auf „die Frage ... nach der erzielten Wirkung eines Textes" (so *Luz*, Erwägungen 506), sondern auf die Frage, wie Überlieferungen über Jesus im Laufe der Zeit bis hin zu den Synoptikern aufgenommen und verarbeitet worden sind.

Israel zwangsläufig irgendeine Perspektive auf das gegenwärtige Verhältnis zwischen Juden und „Heiden" sowie auf das künftige Geschick der Völker implizierte. Daher wäre kritisch zu prüfen, inwieweit die Jesus-Erzählungen der Synoptiker auch im Blick auf die Beziehung zwischen ihm und den Völkern „historische", auf den Nazarener selbst zurückgehende „Motive" enthalten[4].

Die Frage nach der Beziehung zwischen Jesus und den Völkern betrifft also einen Geschehenszusammenhang, in dem sich intendierte und wohl auch unbeabsichtigte Wirkungen des Auftretens Jesu als historischer Gestalt einerseits sowie reflektierte und wohl auch unbewußte Rezeption der von ihm zeugenden Überlieferungen andererseits verbinden. Da sich dieser Zusammenhang aber wissenschaftlich nur von hinten, d.h. von den Quellen her erschließen läßt, handelt es sich letztlich um eine „interpretationsgeschichtliche" Frage: Welche Beziehung haben die Jünger und die späteren Zeugen des Auftretens Jesu zwischen ihm und den Völkern wahrgenommen bzw. hergestellt? Welche Ansatzpunkte für die „Heiden"-Mission haben sie in seiner Verkündigung, seinem Handeln und seinem Geschick entdeckt?

Solche Fragen sind zunächst und vor allem an die synoptischen Evangelien zu richten. Es gilt also zu klären, welche Bilder von jener Beziehung Matthäus, Markus und Lukas in ihren jeweiligen Jesus-Erzählungen zeichnen und welche Gemeinsamkeiten bzw. Unterschiede ihre Bilder aufweisen. Dieser Aufgabe ist die vorliegende Untersuchung gewidmet.

Sie bereitet damit zugleich einer weiteren redaktionskritischen und – im eigentlichen Wortsinn – historisch-kritischen Untersuchung[5] der synoptischen Evangelien den Boden; denn erst wenn diese als theologische Texte wahrgenommen und gewürdigt worden sind, kann man sie begründet als Quellenschriften analysieren und auswerten[6].

3.2 Der Gegenstand der Untersuchung

Um das Bild nachzeichnen zu können, das jeder einzelne Synoptiker von der Beziehung zwischen Jesus und den Völkern entwirft, gilt es zu erheben, welche Elemente dabei jeweils Verwendung finden und auf welche Weise diese jeweils zu einem Gesamtbild zusammengesetzt sind.

Als Bildelemente kommen zumal Erzählungen und Notizen über Kontakte zwischen Jesus und einzelnen Nichtjuden sowie Aussagen Jesu über die Völker in Betracht, ferner – soweit vorhanden –Äußerungen der Erzähler zur universalen Bedeutung Jesu Christi.

Hinsichtlich der Mittel zur Bildherstellung ist auf der formalen Ebene zu erfragen, wie diese Elemente in den Rahmen eines Evangeliums eingefügt, in

---

[4] Zur Formulierung vgl. den Untertitel des Buches „Das Kerygma und der irdische Jesus" von *J. Roloff*: „Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien".

[5] Zur Anwendung des Ausdrucks „Historische Kritik" auf die Rückfrage nach Jesus vgl. *Egger*, Methodenlehre § 15.

[6] Vgl. grundsätzlich *Theobald*, Primat 161.

dessen geographisch-thematischen Aufbau integriert und untereinander vernetzt sind. Auf der inhaltlichen Ebene muß der Ort bestimmt werden, den ein Evangelist der Beziehung zwischen Jesus und den Völkern in seiner theologischen Gesamtsicht des Auftretens Jesu zuweist; dabei sind insbesondere die heilsgeschichtlichen Wurzeln, das christologische Fundament und die ekklesiologischen Konsequenzen jener Zuweisung zu erheben.

Weitere Fragehinsichten können sich aus der spezifischen Eigenart eines Evangeliums ergeben, sind also erst im Duktus der Analyse zu bestimmen.

4 Zur Methodik

4.1 Die Vorgehensweise

Insgesamt erfordert die Aufgabenstellung zunächst die gesonderte Analyse jedes synoptischen Evangeliums unter den genannten Fragehinsichten. Sodann ist die Analyse auszuwerten, und zwar erstens in einem eingehenden Vergleich der Konzeptionen, mit denen Markus, Matthäus und Lukas die Beziehung zwischen Jesus und den Völkern jeweils darstellen, zweitens in einer zusammenfassenden Darlegung der Interpretation, die jene Beziehung seitens der Synoptiker erfährt.

Die Analyse der Evangelien wird sich – da sie auf die Darstellungsweise der jeweiligen Autoren zielt – ausschließlich auf der Ebene der Synchronie vollziehen. Demnach ergibt sich die Reihenfolge, in der vorzugehen ist, einfach aus der Länge der Evangelien und der damit verbundenen Komplexität der o.g. Konzeptionen. Im einzelnen sind die relevanten Passagen auf der Basis des Sprachgebrauchs, im Zusammenhang der Komposition und vor dem Horizont der Theologie des betreffenden Evangelisten auszulegen[1]. Dabei ist stets auf Verbindungslinien zum Alten Testament sowie auf Parallelen zu in etwa zeitgenössischen jüdischen Schriften zu achten; denn während ersteres für Autor wie Adressaten die „Heilige Schrift" darstellt, so repräsentieren letztere die Sprach- und Glaubenskultur, in der sich Autor und Adressaten bewegt haben.

Demgegenüber bleibt der wohl unbestreitbare, am ehesten im Sinne der Zwei-Quellen-Theorie zu erklärende Umstand der literarischen Abhängigkeit der synoptischen Evangelien untereinander unberücksichtigt, da er für die Leser/innen der einzelnen Werke nicht erkennbar und ihnen vermutlich auch gar nicht bekannt war.

Auf welche Weise der avisierte Vergleich zwischen den synoptischen Evangelien durchzuführen ist, soll und kann erst im Anschluß an deren Analyse festgelegt werden.

---

[1] Es geht also – im Anschluß an die von *Perrin*, Interpretation 121–124, propagierte Methode des „literary criticism" – darum, die „Autorintention" (vgl. dazu *Söding*, Wege 238ff.) zu bestimmen, soweit sie in der jeweiligen Darstellung der Beziehung zwischen Jesus und den Völkern sichtbar wird. Dabei kommt der Kompositionskritik naturgemäß große Bedeutung zu.

4.2 Technische Hinweise

4.2.1 Zur Angabe biblischer Belegstellen

Bei Angaben aus dem Alten Testament entsprechen Kapitel- und Versziffern – wenn nicht ausdrücklich anders vermerkt – denen der Hebräischen Bibel; ggf. werden abweichende Ziffern der Septuaginta in Klammern beigefügt. Die Unterteilung einzelner Verse orientiert sich an den masoretischen Akzenten; dabei erfolgt die Bezeichnung der Halbverse vor und nach dem Atnach mit „a" bzw. „b", die Bezeichnung kürzerer Teilverse mit zusätzlich beigefügten kleinen griechischen Buchstaben.

Bei neutestamentlichen Stellenangaben richtet sich die Einteilung einzelner Verse nach den Satzzeichen im „Novum Testamentum Graece", und zwar ohne Unterschied zwischen Komma, Kolon oder Punkt; die betreffenden Teilverse werden fortlaufend mit kleinen lateinischen Buchstaben bezeichnet. Sind keine Satzzeichen vorhanden oder sollen kürzere Teilverse benannt werden, so wird die Versziffer durch die Angabe „init." oder „fin." ergänzt.

Generell wird das Kürzel „ff." nur dann einer Ziffer angefügt, wenn exakt die *beiden* folgenden Verse oder Kapitel gemeint sind.

4.2.2 Abkürzungen

Abkürzungen einzelner Wörter folgen den Angaben im Duden, Band 1, ^{21}1996.

Die Abkürzungen der biblischen Bücher sowie der beigezogenen antik-jüdischen Schriften entsprechen den Vorschlägen von *H. Balz* und *G. Schneider* im EWNT I, Seite XII–XIX.

In den Anmerkungen wird die benutzte Literatur in abgekürzter Form angeführt; dabei werden Lexika mit den Abkürzungen des IATG[2], Kommentare mit *Autornamen* und Kürzel des betreffenden biblischen Buches[3], alle übrigen Werke mit *Autornamen* und Kurzbezeichnung des jeweiligen Titels benannt.

[2] Dazu siehe die Vorbemerkung zum Literaturverzeichnis.

[3] Um Literaturverweise von Stellenangaben optisch abzuheben, werden Kommentare zu den synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte mit den Siglen MkEv, MtEv, LkEv und ApG belegt.

II. Analyse

1 Jesus und die Völker im Markusevangelium

1.1 Die Topograhpie des Auftretens Jesu im Duktus des Evangeliums

1.1.1 Der erzählerische Rahmen (Mk 1,2-15; 16,1-8)

Das Markusevangelium ist in hohem Maße durch die Polarität zwischen Galiläa und Jerusalem bestimmt[1]. Einerseits prägt diese Polarität den Aufbau des Evangeliums: In Galiläa finden die meisten Episoden des öffentlichen Wirkens Jesu statt (Kap. 1,14–9,50)[2], in Jerusalem die Auseinandersetzungen mit den Hohenpriestern und Schriftgelehrten, die zu seiner Kreuzigung führen (11,1–15,47)[3]. Andererseits spiegelt sich das Gegenüber beider Orte bereits im erzählerischen Rahmen: Eingangs- und Schlußabschnitt des Evangeliums beschreiben jeweils eine durch Gott selbst veranlaßte Bewegung von Jerusalem nach Galiläa.

Im unmittelbaren Anschluß an die Überschrift 1,1[4] beginnt die markinische Erzählung mit dem Bericht über das Wirken des Täufers (V.2-8). Dieses wird zwar nur vage „in der Wüste" (V.3f.) am Jordan (V.5) lokalisiert; die Angabe in V.5, „das ganze judäische Land und alle Bewohner Jerusalems" seien zum Täufer hinausgegangen, erweckt aber den deutlichen Eindruck, daß es relativ nahe *bei Jerusalem* stattgefunden habe. Anschließend schildert der Evangelist, wie – der „*von Nazaret in Galiläa*" herzugekommene – Jesus „im Jordan" durch Johannes getauft (V.9ff.) sowie „in der Wüste" vom Satan versucht wird (V.12f.)[5] und daraufhin wieder *nach Galiläa* zurückkehrt, wo er „das Evangelium Gottes" verkündigt (V.14f.)[6].

Am Ende des Evangeliums wird zunächst – als Abschluß der Passion dessen, der von Galiläa nach Jerusalem gezogen ist (9,30; 10,32f.) – die Grablegung Jesu *bei Jeru-*

---

[1] Die Diskussion zur Deutung dieses Befundes referiert in Kürze *Schmeller,* Jesus 49-52.

[2] Dementsprechend wird in 15,41 die Nachfolge der zuvor genannten Frauen auf die Zeit, „als er in Galiläa war", bezogen; vgl. *van Iersel,* MkEv 277.

[3] Vgl. dazu den Vorverweis auf die Passion in Jerusalem in 10,32ff. sowie die Angaben zur Herkunft der Kontrahenten Jesu aus Jerusalem in 3,22 und 7,1.

[4] Dazu s.u. nach Anm.75. – καθὼς γέγραπται in 1,2a hat m.E. vorausweisende, das Zitat mit dem Folgenden verknüpfende Funktion; dafür spricht insbesondere die Aufnahme der Wendung ἐν τῇ ἐρήμῳ aus V.3 in V.4. Daß eine ähnliche Konstruktion bei Markus sonst nicht begegnet, ist insofern kein Gegenargument, als er καθὼς γέγραπται überhaupt nur hier als Zitationsformel verwendet; in 9,13 und 14,21 steht es jeweils mit präpositionalem Zusatz, um das zuvor benannte Geschick des Elija bzw. des Menschensohns als schriftgemäß zu erweisen.

[5] Die Ortsangaben in 1,12f. und 1,9 weisen also chiastisch auf die in 1,5 und 1,3f. zurück.

[6] Der Passus 1,14f. gehört – als Scharnier zum ersten Hauptteil – wohl noch in den „Prolog" des Evangeliums hinein; vgl. *Klauck,* Vorspiel 34f.

salem beschrieben (15,42-47)[7]. Sodann erzählt Markus in 16,1-8, daß drei Tage später Frauen das Grab geöffnet vorgefunden und im Grab einen weiß gekleideten „Jüngling" gesehen hätten; dieser habe ihnen die Auferweckung Jesu, *des Nazareners*, verkündet (V.6) und ihnen aufgetragen (V.7): „Geht hin, sagt seinen Jüngern und Petrus: ‚Er geht euch *nach Galiläa* voraus; dort werdet ihr ihn sehen, wie er euch gesagt hat.'"

Demzufolge erscheint die österliche Sendung der Jünger nach Galiläa als in der Konzentration der Wirksamkeit Jesu auf dieses Gebiet verankert[8]. Es liegt daher nahe, das Evangelium insgesamt nach geographischen Kriterien zu gliedern[9].

1.1.2 Der erste Hauptteil: Jesu Wirken in Galiläa (Mk 1,16–4,34)

Von 1,16 bis 4,34 bleibt die Wirksamkeit Jesu auf jenes Kerngebiet *begrenzt*. Dabei wird geschildert, wie Jesus „in ganz Galiläa" predigend und heilend tätig ist (1,39), so daß „eine große Menge von Galiläa" ihm nachfolgt (3,7); Schwerpunkte seines Wirkens sind dabei Kafarnaum (1,21[-34]; 2,1[-12])[10] und das Westufer des „Galiläischen Meeres" (1,16[-20]; 2,13; 3,7[-12]; 4,1[-34]). Andererseits faßt Markus das Umland Galiläas mit den – logisch verknüpften – Bemerkungen in 1,28 und 3,7-12 bereits in den Blick[11]: Als sich Jesus nach den in 2,1–3,6 geschilderten Auseinandersetzungen an den See zurückzog und viele aus Galiläa ihm nachfolgten, „kam aus Judäa und aus Jerusalem und aus Idumäa und [aus den Gebieten] jenseits des Jordan sowie um Tyrus und Sidon eine große Menge zu ihm, weil sie hörten, was er alles tat" (3,7f.)[12]. Hier wird vorausgesetzt, daß Menschen außerhalb Galiläas von den Taten Jesu erzählt wor-

---

[7] Daß das Grab im Sinne des Markus vor den Toren Jerusalems liegt, geht daraus hervor, daß er in 15,46 die Abnahme des Leichnams vom Kreuz, das auf Golgota steht (15,22), unmittelbar mit der Grablegung verknüpft und in 15,47 zwei von den Frauen, die der Kreuzigung zugeschaut hatten (15,40f.), als Augenzeugen der Grablegung benennt.

[8] Vgl. dazu *Stemberger*, Galilee 438: „Galilee [sc. in 16,7] reminds of the past, of the beginnings of Christ's ministry; there is a continuity between the earthly work of Jesus and the ministry of the Church after Easter."

[9] Gegen *Baarlink*, Evangelium 80f., u.v.a., die das Interesse des Markus an einem (chronologisch-)topographischen Aufbau bestreiten und das Buch nach thematischen Schwerpunkten strukturiert sehen, ist mit *Schille*, Menschen 64f., festzuhalten, daß der Evangelist bei der Konzeption seines Werkes sachliche und geographische Gesichtspunkte verknüpft hat.

[10] Wenn man das „Haus" in 2,15 (οἰκία) und / oder 3,20 (οἶκος) mit dem in 1,29 (οἰκία) und / oder 2,1 (οἶκος) erwähnten identifizieren darf sowie die „Synagoge" in 3,1 mit der von 1,21.23.29, dann spielen im Sinne des Markus auch 2,14-17.18-22; 3,1-6.20-35 in Kafarnaum. Sicher ist das aber keineswegs.

[11] Der Konnex zwischen 1,28 und 3,7f. (vgl. *Pesch*, MkEv I 125) spiegelt sich in Mt 4,24a.25 wider, sofern „ganz Syrien" in V.24a an Stelle des Umlands von Galiläa aus Mk 1,28 steht (vgl. *Bauer*, Wörterbuch s.v. περίχωρος). Ferner wird Mk 3,10a in Mt 4,24c aufgegriffen.

[12] Gegen *Gnilka*, MkEv I 134 Anm.7, ist die Interpunktion im NT Graece[27] beizubehalten: Die „Nachfolger" aus Galiläa werden von den Bewohnern der übrigen Gebiete, die zu Jesus kommen, weil sie von seinem Tun gehört haben, unterschieden; vgl. *Keck*, Mark 345.

den sei[13]. Genau davon ist im Anschluß an seinen ersten öffentlichen Auftritt die Rede: Als er nämlich in der Synagoge von Kafarnaum mit Vollmacht lehrte und einen unreinen Geist aus einem der Anwesenden austrieb (1,21-27), „drang die Kunde von ihm alsbald überallhin hinaus in die ganze Umgebung von Galiläa" (V.28)[14].

1.1.3 Der zweite Hauptteil: Jesu Wirken in den Gebieten rund um das Galiläische Meer (Mk 4,35–8,26)

Mit der zweifachen Erwähnung eines Bootes, auf das Jesus vor den ihn bedrängenden Massen ausweicht (3,9; 4,1), bereitet der Evangelist die anschließende Episodenfolge 4,35–8,26 vor[15], in der Jesus seine Wirksamkeit um „das Galiläische Meer" herum[16] ausdehnt. Dieser Textabschnitt wird durch die Erwähnung von insgesamt sechs bzw. sieben Bootsfahrten[17] und von zwei längeren Wanderungen[18] gegliedert und weist annähernd eine Ringstruktur auf:

---

[13] Vgl. *Lohmeyer*, MkEv 72. Ein Ausblick auf die künftigen Wirkungsgebiete Jesu (so *Stenger*, Grundlegung 5) ist dagegen wohl nicht intendiert; dieser Annahme stehen die Erwähnung Idumäas, das Fehlen von Cäsarea Philippi und die von Mk 7; 10 abweichende Reihenfolge der Hinweise auf Peräa sowie das Umland von Tyrus und Sidon entgegen.

[14] Nach περίχωρος darf man τῆς Γαλιλαίας nicht als epexegetischen Gen. lesen. Dagegen spricht neben der kompositorischen Verknüpfung zwischen 1,28 und 3,7f. (vgl. *Hahn*, Mission 96) auch der markinische Sprachgebrauch: Erstens wird innerhalb von Kap. 1 „ganz Galiläa" mit den Worten εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν (1,39 – vgl. dazu die analogen Wendungen εἰς ὅλον τὸν κόσμον in 14,9 und ἐφ' ὅλην τὴν γῆν in 15,33), „das ganze judäische Land" mit πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα bezeichnet (1,5 – vgl. dazu die Rede von ἡ χώρα τῶν Γερασηνῶν in 5,1); zweitens begegnen *Gebiets*bezeichnungen im epexegetischen Gen. ausschließlich neben τὰ ὅρια (vgl. 7,31fin.; 10,1). Die nächsten Parallelen zu 1,28 bilden daher diejenigen Stellen, wo Gebiete mit dem Namen eines *Ortes*, den sie umgeben, definiert werden; dieser Name kann im Gen. stehen (7,24.31: τὰ ὅρια Τύρου, 8,10: τὰ μέρη Δαλμανουθά [wohl indeklinabel – vgl. BDR § 56.2], 8,27: αἱ κῶμαι Καισαρείας τῆς Φιλίππου) oder nach περί [!] im Akk. (3,8).

[15] *Lang*, Kompositionsanalyse 7, hält wegen des Hinweises auf das Boot in 3,9 bereits 3,7 für den Beginn des zweiten Hauptteils. Doch erstens hat das Boot in 3,9 und 4,1 eine andere Funktion als in 4,35–8,26 (dazu s. im Haupttext); zweitens wird auch der dritte Hauptteil auf analoge Weise vorbereitet (s.u. bei Anm.49f.).

[16] Vgl. ἡ θάλασσα in 4,39.41; 5,1.13.21; 6,47ff.; 7,31 (danach ist vom „Meer" nur noch in Worten Jesu ohne konkreten Ortsbezug [9,42; 11,23] die Rede). Schon die Ortsangabe in 5,1 macht übrigens deutlich, daß jenes Meer im Sinne des Markus nicht innerhalb Galiläas liegt (so aber *Koch*, Gliederung 150f.), sondern es von den östlichen Nachbargebieten trennt. Diese sind daher gerade nicht als Teile Galiläas dargestellt (gegen *E.Lohmeyer*, Galiläa 27 u.ö.).

[17] Vgl. τὸ πλοῖον in 4,36f.; 5,2 / 5,18[.21] / 6,32 / 6,45.47.51 und 6,54 / 8,10 / 8,14 und dazu *Kelber*, Kingdom 48; zur Unterscheidung zwischen 6,54 und 6,45.47.51 s. das Folgende.

[18] Vgl. die Reisenotizen in 6,1a.6b und 7,24a.31.

4,35-41	Bootsfahrt ans Ostufer: Sturmstillung
5,1-20	*Ostufer* (Land der Gerasener): Exorzismus, „Ausweisung" Jesu
5,21	Bootsfahrt ans Westufer
5,22-43	*Westufer*: Auferweckung der Jairustochter und Heilung der Blutflüssigen
6,1a	| Wanderung Jesu in seine Vaterstadt
6,1-6	| *Vaterstadt*: Auftritt Jesu, Unglaube der Einwohner, kaum Wunder
6,6b	| Zug durch die ringsum gelegenen Dörfer: Lehre
6,7-30	Aussendung der Jünger – Reaktion des Herodes (Herodes und der Täufer) – Rückkehr der Jünger zu Jesus
6,31-34	Bootsfahrt am Westufer (an einen einsamen Ort): Zulauf, Lehre
6,35-44	*Westufer*: Speisung der 5000
6,45-52	Bootsfahrt Richtung Ostufer (mit dem Ziel Betsaida): Seewandel Jesu
6,53-56	Bootsfahrt ans Westufer (nach Gennesaret): Zulauf, Heilungen
7,1-23	Essen der Jünger – Streit mit Pharisäern und Schriftgelehrten, Unterweisung des Volkes – Belehrung der Jünger
7,24a	| Wanderung Jesu in das Gebiet von Tyrus
7,24-30	| *Gebiet von Tyrus*: Entdeckung Jesu, Streitgespräch, Fern-Exorzismus
7,31	| Zug durch Sidon ans Galiläische Meer mitten ins Gebiet der Dekapolis
7,31-37	*Ostufer* (Gebiet der Dekapolis): Heilung eines Taubstummen
8,1-9	*Ostufer*: Speisung der 4000
8,10	Bootsfahrt ans Westufer (nach Dalmanuta)
8,11-12	*Westufer*: Zeichenforderung der Pharisäer, Jesus „verläßt" sie
8,13-21	Bootsfahrt ans Ostufer: Gespräch mit den Jüngern über das Brot
8,22-26	Betsaida: Heilung eines Blinden

Anfang, Mitte und Ende des Abschnitts[19] werden durch drei ausführlich geschilderte Bootsfahrten markiert, die jeweils das Fehlen von Glaube (4,40) und Verständnis (6,52; 8,17.21), ja die Verhärtung des Herzens (6,52; 8,17) bei den Jüngern aufzeigen. Alle sind als Fahrten vom Westufer εἰς τὸ πέραν (4,35; 5,1 / 6,45 / 8,13), d.h. ans Ostufer[20] charakterisiert. Dieses wird im zweiten Fall, als Jesus die Jünger allein losfahren läßt, jedoch nicht erreicht[21]. Demgemäß steht die Rückfahrt ans Westufer[22] nach

[19] 8,22-26 fungiert als *Übergang* zum nächsten Hauptteil 8,27–10,52 (s.u. nach Anm.49), wie folgende Sachverhalte belegen: (1) Die Lokalisierung in Betsaida verweist auf den Ausgangspunkt der anschließenden Wanderung Jesu. (2) Der Vollzug einer Blindenheilung korrespondiert dem Inhalt der Perikope 10,46-52, die jenen Hauptteil beschließt; vgl. *Best,* Following 134. (3) Die zweistufige Heilung dürfte – trotz der Einwände von *Roloff,* Kerygma 129ff. – symbolisch die Konzeption des Markus zur Darstellung bringen, daß die bis 8,21 vermittelte Wahrnehmung Jesu (als des vollmächtigen Lehrers und Wundertäters) unscharf bleibt, wenn sie nicht durch die ab 8,27 vermittelte (als des leidenden und in die Nachfolge rufenden Menschensohns) ergänzt wird; vgl. *G.Rau,* Markusevangelium 213ff.

[20] Eine Differenzierung zwischen nördlichem und südlichem Ostufer fehlt bei Markus.

[21] Vgl. die der Richtungsangabe in 6,45 entgegenstehende Bestimmung des faktischen Ankunftsortes in 6,53 sowie *Malbon,* Jesus 370 (seine Deutung, das Scheitern der Überfahrt zeige die Blindheit der Jünger für das grenzüberschreitende Wirken Jesu an [vgl. a.a.O. 372f.], bleibt jedoch Spekulation).

[22] Wie in 5,21 anknüpfend an 5,1, so beschreibt διαπεράω in 6,53 anknüpfend an εἰς τὸ πέραν in 6,45 die *Rück*fahrt ans Westufer; die erneute Angabe εἰς τὸ πέραν (so in 5,21) fehlt

Gennesaret[23] (6,53f.) in Analogie zur Fahrt von 6,31-34, die offenbar am Westufer entlang verläuft[24], während die Fahrt nach Dalmanuta (8,10) – als Überquerung des Sees von Ost nach West[25] – ihr Gegenstück in der Fahrt von 5,21 hat. Jeweils in der Mitte der beiden Hälften des Textabschnitts wird eine Wanderung nachgezeichnet, die Jesus vom See wegführt: zunächst südwestlich in seine Vaterstadt[26] und dessen Umgebung, später nordwestlich in das Gebiet von Tyrus[27] und weiter nach Sidon.

Die Ringstruktur des gesamten Passus ist – da Markus Traditionen verarbeitet – zwangsläufig nur andeutungsweise durchgeführt. Immerhin lassen sich bei allen in der Übersicht dargestellten Entsprechungen einige auffällige Berührungspunkte ausmachen[28]. Allein der Text 8,1-9 sprengt diese Ringstruktur. Das könnte darin begründet sein, daß dem Evangelisten die Verknüpfung von Speisungs- und Seewandelgeschichte in Kap. 6 durch die Tradition vorgegeben war[29], so daß ein entsprechender Platz für die zweite Speisungsgeschichte nicht zu Gebote stand – jedenfalls dann nicht, wenn sie am Ostufer spielen sollte. Darauf scheint in der Tat Nachdruck zu liegen.

Im Zuge seiner Bootsfahrten und Wanderungen betritt Jesus mehrfach Nachbargebiete Galiläas: das „Land der Gerasener" (5,1[-20])[30]; das „Gebiet von Tyrus" (7,24[-30])[31]; im Anschluß an eine Wanderung „durch Sidon" das „Gebiet der Dekapolis" (7,31[–8,9]); endlich das schon in 6,45 angestrebte Dorf „Betsaida" (8,22[-26])[32]. Er hält sich dabei also stets in Gegenden oder Ortschaften auf, die

---

konsequenterweise, weil das Ostufer im Gegensatz zu Kap. 5 gar nicht erreicht worden ist. Es kann also keine Rede davon sein, daß für den Evangelisten auch 5,21-43 auf „heidnischem" Gebiet spiele, weil εἰς τὸ πέραν immer das Ostufer bezeichne (so *Schreiber*, Theologie 206).

[23] Zur Frage der genauen Lage vgl. etwa *K.H. Rengstorf*, Art. Genezareth, BHH I 546f.

[24] Nur so können Leute, die Jesus und die Jünger wegfahren sehen, deren Ziel vor ihnen „zu Fuß" erreichen (6,33); vgl. *Schweizer*, MkEv 73.

[25] Die heute nicht mehr sicher identifizierbare „Gegend von Dalmanuta" (8,10) dürfte – da Jesus dort wie in 2,15–3,6 und 7,1-13 mit Pharisäern streitet und anschließend „wiederum" εἰς τὸ πέραν fährt (8,13) – im Sinne des Evangelisten am Westufer liegen.

[26] Markus weiß nach 1,9, daß Jesus aus Nazaret stammt. Daß der Ortsname in 6,1 fehlt, dürfte auf seine Absicht zurückgehen, die Abweisung dem Spruch 6,4 gemäß in einem weiteren Sinne der „Heimat" Jesu zuzuschreiben (s.u. Anm.237).

[27] Die Grenze zu diesem *Gebiet* bildet die Nordgrenze Galiläas (vgl. Jos., Bell III 3,1 [§ 39]) und verläuft etwa auf Höhe des Semachonitis- bzw. Hule-Sees von West nach Ost; es liegt daher nicht weiter vom Galiläischen Meer entfernt als Nazaret.

[28] So geht es z.B. in 6,7-30 ebenso wie in 7,1-23 um die Reaktion von Gegnern Jesu auf das Auftreten bzw. Verhalten seiner Jünger – und zwar von denjenigen Gegnern, die Markus in 8,15 und ähnlich in 3,6; 12,13 zusammenstellt: den Pharisäern und Herodes. Weitere Verbindungslinien werden im Folgenden bei der Besprechung der jeweiligen Perikopen benannt.

[29] Vgl. *Gnilka*, MkEv I 266, mit Verweis auf Joh 6,1-21; freilich kann hier auch literarische Abhängigkeit des Johannesevangeliums vom Markusevangelium vorliegen.

[30] Zur Ortsangabe vgl. die Erwägungen von *Theißen*, Lokalkolorit 115f.253f.: Markus identifiziere vermutlich die Dekapolis als das Land der Gerasener.

[31] Zwischen 3,8 und 7,31 sowie angesichts der Parallele Mt 15,21, wo jeweils Tyrus und Sidon verbunden sind, dürfte die Lesart ohne καὶ Σιδῶνος als *lectio difficilior* originär sein.

[32] Da Jesus den See gen Osten überquert, um nach Betsaida zu gelangen, wird es vom Evangelisten wohl kaum dem jüdischen Binnenland zugerechnet (gegen *van Iersel*, MkEv 275).

von hellenistischen Stadtrepubliken dominiert werden[33] – ohne jedoch die Städte selbst zu betreten[34]. Allerdings spielen abgesehen von 7,24-30.31init. alle Begebenheiten am *Ostufer* des Sees, dessen „heidnische" Prägung in den betreffenden Heilungserzählungen teils herausgestellt, teils angedeutet wird[35] – und das in der Aufzählung der Gebiete, aus denen Menschen zu Jesus strömen (3,7f.), fehlt[36]. Um so mehr fällt auf, wie unbefangen Jesus sich nach Markus in diesem Gebiet bewegt. Diese Unbefangenheit wird durch die markinische Komposition noch betont: Während den Wundern im Gebiet der Dekapolis analoge Wunder am Westufer gegenüberstehen[37], entsprechen der Exorzismus im Land der Gerasener dem in Kafarnaum (1,21-28)[38] und die Blindenheilung in Betsaida der in Jericho (10,46-52); zudem löst Jesu Wirksamkeit auf beiden Seiten des Sees u.a. Unverständnis und Ablehnung aus[39]. Auf diese Weise entsteht der Eindruck, daß Jesu Wundertätigkeit am Ostufer des Sees, also im „Heidenland", sich kaum von der am Westufer, d.h. in Galiläa, unterscheidet.

---

[33] Nach Jos., Ant XVIII 2,1 (§ 28), hat der Herodessohn Philippus Betsaida selbst zur Stadt „Julias" erhoben (nach Bell II 9,1 [§ 168] hat er diese Stadt erbaut). Diese Nachricht wird aber auf die ca. drei Kilometer vom See entfernte Siedlung *et-Tell* zu beziehen sein, von der man dann das am See gelegene „Dorf" (8,23.26: κώμη diff. Lk 9,10 Joh 1,44: πόλις) als ihren Vorort – in Analogie zu den „Dörfern von Cäsarea Philippi" (8,27) – unterscheiden muß; vgl. *J.F. Strange*, Art. Beth-Saida, The Anchor Bible Dictionary I 692f, gegen *Kuhn*, Hinwendung 216f.

[34] Eine Ausnahme könnte das in 7,31 erwähnte Sidon darstellen. Man darf diese Angabe jedoch nicht überinterpretieren: Erstens weiß Markus von einem *Wirken* Jesu dort nichts zu berichten; zweitens legt der Hinweis auf die *Gebiete* von Tyrus bzw. der Dekapolis in 7,31 die Annahme nahe, daß er dort auch bei Sidon an das zugehörige Gebiet denkt; drittens bildet das „[Gebiet] um Tyrus *und* Sidon" gemäß 3,8 in seinen Augen eine geographische Einheit.

[35] Vgl. (a) zu 5,1-20 die das Gerichtswort gegen Götzendiener Jes 65,3-7 aufgreifende Beschreibung des Dämonischen in V.2-5 (s.u. bei Anm.262f.) und die Erwähnung von Schweinen in V.11ff.16, (b) zu 7,32-37; 8,22-26 die im Rahmen der Synoptiker einzigartige, an hellenistische Wunderberichte anklingende Beschreibung des Heilungsvollzuges durch Absonderung des Kranken (vgl. *Theißen*, Wundergeschichten 70f.) und Benetzung der beeinträchtigten Organe mit Speichel (7,33; 8,23). Letzterer war zwar nach *Kollmann*, Wundertäter 232.235, ein in der Antikel allgemein beliebtes Heilmittel. Es fällt aber auf, daß Markus dieses nur im Umland Galiläas erwähnt; dort schreibt er Jesus ein für Griechen nachvollziehbares Heilverfahren zu.

[36] Auch in dieser Hinsicht ist das Evangelium sorgsam komponiert: Abgesehen von dem „unreinen Geist" (5,6f.; dazu s.u. Anm.38) hören die Leute im „Land der Gerasener" durch die Hirten, die den Exorzismus beobachtet haben, augenscheinlich zum ersten Mal von Jesus (5,14-17). Die Verkündigung des Geheilten „in der Dekapolis" (5,20) – zu der Markus jenes „Land" zählen dürfte (s.o. Anm.30) – weist dann voraus auf den Zustrom von Menschen, den Jesus später in diesem Gebiet erfährt (7,32; 8,1). Demnach wird man die Angabe πέραν τοῦ Ἰορδάνου in 3,8 wie in 10,1 nicht auf das gesamte Ostjordanland, sondern auf – das jüdisch geprägte (vgl. 10,2.17 sowie *Schürer*, History II 10–13)! – Peräa zu beziehen haben.

[37] Vgl. zu 7,31-37 die Auferweckung der Jaïrustochter (sie hat mit der Heilung des Taubstummen die Bitte um Handauflegung, die Heilung durch ein aramäisches Wort und das explizite Schweigegebot [5,23.41.43a; 7,32.34.36a] gemein), zu 8,1-9 die Speisung der 5000.

[38] Vgl. 1,23f. mit 5,6f. (der unreine Geist erkennt Jesus unmittelbar als Bevollmächtigten Gottes), aber auch 1,28 mit 5,20 (dazu s.u. Anm.269).

[39] Vgl. 5,14-17 mit 8,11ff.

Anders verhält es sich im Gebiet von Tyrus (7,24-30): Hier legt Jesus Wert darauf, daß niemand von seinem Aufenthalt erfährt (V.24b). Dieser Wunsch ist angesichts der Nachricht 3,7f., er habe in Galiläa auch aus dem „[Gebiet] um Tyrus und Sidon" massenhaft Zulauf gehabt, zunächst kaum nachvollziehbar. Die sprachlich nahestehenden Stellen[40] können ihn ebenfalls nicht erklären, geht es in 7,24 doch weder um die versuchte „Geheimhaltung" einer bestimmten Wundertat[41] noch darum, daß Jesus mit den Jüngern allein sein will, um sie mit dem künftigen Geschick des Menschensohns vertraut zu machen[42]. Verständlich wird seine Absicht nur aus der im Folgenden geschilderten Begegnung mit der Mutter eines dämonisch besessenen Mädchens heraus[43]. Diese Frau wird ja in einer bei Markus einzigartigen Weise explizit als Nichtjüdin gekennzeichnet[44]. Demnach wollte Jesus vermeiden, was er auf Grund seines Bekanntheitsgrades bei den Bewohnern jenes Gebietes jedoch nicht vermeiden konnte (V.24c)[45]: von dort lebenden „Heiden" aufgesucht zu werden[46]. Diese „Zurückhaltung" Jesu spiegelt sich auch darin, daß 7,24-30 die einzige markinische Heilungsgeschichte darstellt, in der das Wunder erst nach einer Art Streitgespräch[47] und dann in Form einer Fernheilung vollzogen wird. Dieser Befund wirft die Frage auf, ob Jesus im Sinne des Evangelisten vorher oder nachher überhaupt mit Nichtjuden in Kontakt kommt – sei es in Galiläa (3,7-12), sei es während seiner Besuche in „heidnisch" geprägten Nachbargebieten. Dieser Frage wird noch gesondert nachzugehen sein[48].

1.1.4 Dritter Hauptteil: Der Weg Jesu nach Jerusalem (Mk 8,27–10,52)

Vorbereitet durch die zweifache Nennung des Stichworts „Weg" in 6,8 und 8,3[49], beginnt mit 8,27 eine Reihe von Szenen, die Jesus und seine Jünger als

---

[40] Eine sachliche Nähe zu 1,45–2,2 (so *Schreiber*, Theologie 163, der hier wie dort das Messiasgeheimnis zum Ausdruck gebracht sieht) läßt sich nicht nachweisen.

[41] So 5,43 (καὶ διεστείλατο αὐτοῖς πολλὰ ἵνα μηδεὶς γνοῖ τοῦτο, ...); vgl. 1,44; 7,36.

[42] So 9,30f. (... παρεπορεύοντο διὰ τῆς Γαλιλαίας, καὶ οὐκ ἤθελεν ἵνα τις γνοῖ· ἐδίδασκεν γὰρ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ...), als Analogie zu 7,24 angeführt von *Baudoz*, Miettes 106ff. Da die Jünger in 7,24-37 überhaupt nicht erwähnt werden, kann in es V.24 natürlich auch nicht um ihr Ruhebedürfnis gehen (so *Spitta*, Jesus 43, mit Hinweis auf 6,31 und 3,20f.).

[43] Anders *Derrett*, Law 164: „Jesus attempted to remain hidden, like Elijah, from God ..."

[44] Zur zweigliedrigen Beschreibung in 7,26 vgl. *Theißen*, Lokalkolorit 71ff.: Den Analogien in Jos., Vita 76 (§ 427); Ap I 22 (§ 179f.), und Philo, Abr 251, gemäß ist hier von einer „gebürtigen Syrophönizierin" die Rede, die sich in die hellenistische Kultur eingefügt hat.

[45] Sofern die Gedankenfolge in 7,24 logisch an die Information von 3,7f. anknüpft (vgl. *Kampling*, Israel 140f.), hat sie im Rahmen von 7,24-30 eine durchaus erkennbare Funktion (gegen *Koch*, Bedeutung 91).

[46] Vgl. *Pesch*, MkEv I 387.

[47] Dazu s.u. nach Anm.219. Die Dialoge in 5,7-13 und 8,23f. sind jeweils in das Heilungsgeschehen integriert.

[48] S.u. nach Anm.249; gegen *Kuhn*, Hinwendung 207f.: Da Markus die Szenen 7,31–8,9 „in die heidnische Dekapolis" lege, stelle er mit ihnen die „Hinwendung Jesu zu den Heiden" dar.

[49] Zuvor begegnet ἡ ὁδός in 1,2f.; 2,23 sowie – im bildlichen Sinne – in 4,4.15.

gemeinsam „auf dem Weg" befindlich zeigt[50]. Dieser Weg führt von Betsaida (V.22[-26]) zunächst nach Norden in die „Dörfer von Cäsarea Philippi" (V.27), dann wieder nach Süden, und zwar „durch Galiläa" (9,30) – wo noch einmal Kafarnaum aufgesucht wird (V.33[-50]) – „in das Gebiet von Judäa und jenseits des Jordans" (10,1), zumal „nach Jericho" (V.46[-52]); sein Endpunkt liegt der Reisenotiz V.32 sowie der Ankündigung V.33f. gemäß in Jerusalem (11,1.11). Die geographische Ausrichtung entspricht der thematischen Konzentration auf das bevorstehende Leiden des Menschensohnes[51]; dabei geht es Markus – wie an den vielen Gesprächen Jesu mit einzelnen oder allen Jüngern deutlich wird[52] – primär um deren Einweisung in die Nachfolge[53].

Die Gliederung erhellt aus den zahlreichen Querverbindungen innerhalb des Abschnitts: Die Passagen 8,27–9,1; 9,30-50; 10,32-45 sind in etwa parallel aufgebaut, sofern jeweils eine Wegbeschreibung, eine Ansage des Leidens und Auferstehens Jesu, ein Disput mit Jüngern um deren Mißverständnis des Weges Jesu sowie eine durch Paradoxien geprägte Unterweisung zum Leben in der Nachfolge aufeinander folgen[54]. Freilich wird der Parallelismus an vielen Stellen durchbrochen[55]. Dies gilt insbesondere für 8,27b-30. Die hier gestellte Frage „Wer ist Jesus für die Jünger?" wird in den – mit Zeit- bzw. Ortsangaben eingeleiteten – Blöcken 9,2-29; 10,1-31[56] eingehend behandelt: Jesus steht als Wundertäter über Elija und als Lehrer über Mose (9,4-7)[57]; eben deshalb sind die Jünger in ihrem Tun auf seine Hilfe (V.18.23.28f.), in ihrem Verhalten auf seine Weisung (10,10ff.13f.21), in ihrem Dasein auf die in ihm nahekommende Gnade Gottes angewiesen (V.15.26f.29ff.). Zudem korrespondiert das den Abschnitt eröffnende, im Rückblick auf das bisherige Wirken Jesu formulierte Bekenntnis zu Jesus als

---

[50] Vgl. ἐν τῇ ὁδῷ in 8,27; 9.33f.; 10,32.52, die übrigen Hinweise auf ἡ ὁδός in 10,17.46 und 11,8 sowie zum Ganzen *Kelber*, Kingdom 67.69. Danach wird das Wort nur noch in übertragenem Sinn verwendet (12,14).

[51] Vgl. die „Leidensankündigungen" 8,31-32a; 9,31f.; 10,32ff. sowie 9,12; 10,45; zum Ganzen vgl. *Koch*, Gliederung 147ff.

[52] Vgl. 8,32f.; 9,9-13; 10,35-40 sowie 8,27-30; 9,28f.33-37; 10,10ff.13ff.23-27.42-45 – in 9,38-41[50] und 10,28-31 spricht Jesus auf Äußerungen einzelner Jünger hin zu allen.

[53] „Nachfolge" wird in 8,27–10,52 mit sieben von insgesamt achtzehn markinischen Belegen (8,34.34; 9,38; 10,21.28.32.52) nicht nur relativ häufig erwähnt, sondern mit 8,34-37; 10,21.28-31 auch auf eine im Markusevangelium einzigartige Weise inhaltlich erörtert.

[54] Vgl. z.B. *Gibson*, Temptations 225ff.

[55] Vgl. etwa die analogielosen Stellen 8,33b.34a; 9,32.33a.38; 10,32e-33a.33c-34a.

[56] Beide sind doppelt aufeinander bezogen: Einerseits begegnen zentrale Motive in paralleler Abfolge – Rekurs auf Mose, Zurechtweisung der Jünger, „Lehrer"-Anrede Jesu durch Außenstehende, πάντα-δυνατά-Lehrsatz (9,4.12f.17.23; 10,3f.14.17.27). Andererseits sind die Texte zum Auftreten Jesu in Jüngerkreis und Öffentlichkeit (samt anschließender Jüngerbelehrung „im Haus") chiastisch angeordnet (9,2-13 > 9,14-29 / 10,1-22 < 10,23-31) – man beachte auch die Nennung von Gegnern in 9,14; 10,2 (vgl. *Lang*, Kompositionsanalyse 6). Dabei gehört der Jünger-Tadel im ersten Block thematisch zum Voran-, im zweiten Block zum Nachstehenden.

[57] Da Markus Elija und Mose als Bewohner der himmlischen Welt auftreten läßt (vgl. *Horstmann*, Studien 88), dürfte er an ihnen die überlegene Größe Jesu anschaulich machen (vgl. *Stenger*, Grundlegung 16); dann aber liegt die Annahme nahe, daß sie auf die zentralen Aspekte des Wirkens Jesu hinweisen sollen, auf seine Wunder und seine Lehre.