DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation /Title of the Doctoral Thesis

ἀλλὰ μόνον εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου **(Mt 8,8)**

Fernheilungswundergeschichten des Neuen Testaments und ihre Funktion im geschichtstheologischen Konzept der Evangelisten

verfasst von / submitted by

Mag.Dr.phil.Mag. Werner Köck

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Doktor der Theologie (Dr.theol.)

Wien, 2018 / Vienna 2018

Studienkennzahl lt. Studienblatt / degree programme code as it appears on the student record sheet:	A 780 011
Dissertationsgebiet lt. Studienblatt / field of study as it appears on the student record sheet:	Doktoratsstudium Katholische Theologie
Betreut von / Supervisor:	O. Univ.-Prof. Dr. Roman Kühschelm / degree(s) first name family name

Inhaltsverzeichnis

Vorwort ... 1

Einleitung ... 2

Zum Stand der Forschung ... 3

Überlegungen zum neutestamentlichen Geschichtsbild im Blick auf das Verhältnis des Juden Jesus zu den Heiden ... 5

I. Analyse der neutestamentlichen Fernheilungserzählungen ... 11

1. Der Hauptmann von Kafarnaum (Lk 7,1-10 par Mt 8,5-13) und die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (Joh 4,46-54) ... 11

1.1 Textkritik ... 11

1.1.1 Textkritik Lk 7,1-10 ... 11

1.1.2 Textkritik Mt 8,5 -13 ... 13

1.1.3 Textkritik Joh 4,46-54 ... 15

1.2 Text und Übersetzung ... 19

1.2.1 Lk 7,1-10 ... 19

1.2.2 Mt 8,5-13 ... 20

1.2.3 Joh 4,46-54 ... 22

1.3 Synchrone Textuntersuchung Lk 7,1-10 ... 24

1.3.1 Kontext ... 24

1.3.2 Gliederung ... 26

1.3.3 Syntaktische Analyse ... 26

1.3.3.1 Grammatikalische Syntaktik ... 27

1.3.3.2 Stilistische Syntaktik ... 28

1.3.4 Semantische Analyse ... 30

1.3.4.1 Text- und Wortsemantik ... 30

1.3.4.2 Narrative Analyse ... 32

1.3.5 Textpragmatische Analyse ... 36

1.4 Synchrone Textuntersuchung Mt 8,5-13 38
1.4.1 Kontext 38
1.4.2 Gliederung 40
1.4.3 Syntaktische Analyse 41
1.4.3.1 Grammatikalische Syntaktik 41
1.4.3.2 Stilistische Syntaktik 42
1.4.4 Semantische Analyse 43
1.4.4.1 Text- und Wortsemantik 43
1.4.4.2 Narrative Analyse 45
1.4.5 Textpragmatische Analyse 48
1.5 Synchrone Textuntersuchung Joh 4,46-54 50
1.5.1 Kontext 50
1.5.2 Gliederung 53
1.5.3 Syntaktische Analyse 53
1.5.3.1 Grammatikalische Syntaktik 54
1.5.3.2 Stilistische Syntaktik 55
1.5.4 Semantische Analyse 56
1.5.4.1 Text- und Wortsemantik 57
1.5.4.2 Narrative Analyse 61
1.5.5 Textpragmatische Analyse 64
1.6 Form- und Gattungskritik 66
1.6.1 Zur Entstehung literarischer Gattungen im Bereich der religiösen Literatur 66
1.6.2 „Wundererzählung“ – ein Gattungsbegriff? 67
1.6.3 Formgeschichtliche Einordnung (Lk 7,1-10; Mt 8,5-13; Joh 4,46-54) 71
1.6.4 „Sitz im Leben“ 74
1.6.4.1 Allgemeines zum „Sitz im Leben“ von Wundererzählungen 74
1.6.4.2 Der „Sitz im Leben“ von Lk 7,1-10 par Mt 8,5-13 75

1.6.4.3 Der „Sitz im Leben“ von Joh 4,46-54 ... 76

1.7 Diachrone Textuntersuchung ... 77

1.7.1 Motiv- und Traditionskritik ... 77

1.7.2 Überlieferungs- und Redaktionskritik ... 81

1.7.2.1 Die Quellen des Lukasevangeliums ... 81

1.7.2.2 Die Quellen des Matthäusevangeliums ... 84

1.7.2.3 Die Logienquelle Q ... 84

1.7.2.3.1 Entstehung und Aufbau der Logienquelle ... 85

1.7.2.3.2 Inhalt und Gattung der Logienquelle ... 86

1.7.2.3.3 Zur Theologie der Logienquelle ... 87

1.7.2.3.4 Die Logienquelle und der HvK ... 88

1.7.2.3.5 Synoptischer Vergleich von Q-Rekonstruktionen mit Mt 8,5-13 ... 91

1.7.2.4 Die Quellen des Johannesevangeliums ... 94

1.7.2.5 Traditions- und redaktionsgeschichtlicher Vergleich (Lk 7,1-10; Mt 8,5-13; Joh 4,46-54) ... 98

1.7.2.6 Synoptischer Vergleich (Mt 7,28a; 8,5-13; Lk 7,1-10; Joh 4,46-54) ... 101

1.7.2.6.1 Matthäus und Lukas ... 104

1.7.2.6.2 Joh 4,46-54 und die synoptischen Versionen ... 107

1.7.3 Rückfrage nach Jesus ... 109

1.8 Einzelauslegung ... 111

1.8.1 Einzelauslegung Lk 7,1-10 ... 111

1.8.2 Zusammenfassung und Bewertung ... 125

1.8.3 Einzelauslegung Mt 8,5-13 ... 128

1.8.4 Zusammenfassung und Bewertung ... 140

1.8.5 Einzelauslegung Joh 4,46-54 ... 143

1.8.6 Zusammenfassung und Bewertung ... 155

1.9 Wirkungsgeschichte ... 160

2. Heilung der Tochter der syrophönizischen / kanaanäischen Frau (Mk 7,24-30 par Mt 15,21-28) 169

2.1 Textkritik 169

2.1.1 Textkritik Mk 7,24-30 169

2.1.2 Textkritik Mt 15,21-28 172

2.2 Text und Übersetzung 174

2.2.1 Mk 7,24-30 174

2.2.2 Mt 15,21-28 175

2.3 Synchrone Textuntersuchung Mk 7,24-30 177

2.3.1 Kontext 177

2.3.2 Gliederung 179

2.3.3 Syntaktische Analyse 179

2.3.3.1 Grammatikalische Syntaktik 179

2.3.3.2 Stilistische Syntaktik 180

2.3.4 Semantische Analyse 182

2.3.4.1 Text- und Wortsemantik 182

2.3.4.2 Narrative Analyse 184

2.3.5 Textpragmatische Analyse 187

2.4 Synchrone Textuntersuchung Mt 15,21-28 189

2.4.1 Kontext 189

2.4.2 Gliederung 191

2.4.3 Syntaktische Analyse 191

2.4.3.1 Grammatikalische Syntaktik 191

2.4.3.2 Stilistische Syntaktik 192

2.4.4 Semantische Analyse 193

2.4.4.1 Text- und Wortsemantik 194

2.4.4.2 Narrative Analyse 195

2.4.5 Textpragmatische Analyse ... 198
2.5 Form- und Gattungskritik ... 201
2.5.1 Formgeschichtliche Einordnung (Mk 7,24-30; Mt 15,21-28) ... 201
2.5.2 „Sitz im Leben“ ... 204
2.6 Diachrone Textuntersuchung ... 207
2.6.1 Motiv- und Traditionskritik ... 207
2.6.2 Überlieferungs- und Redaktionskritik ... 210
2.6.2.1 Die Quellen des Markusevangeliums ... 211
2.6.2.2 Traditions- und Redaktionskritik (Mk 7,24-30) ... 212
2.6.2.3 Traditions- und Redaktionskritik (Mt 15,21-28) ... 214
2.6.2.4 Synoptischer Vergleich (Mk 7,24-30; Mt 15,21-28) ... 216
2.6.2.5 Rückfrage nach Jesus ... 218
2.7 Einzelauslegung ... 220
2.7.1 Einzelauslegung Mk 7,24-30 ... 220
2.7.2 Zusammenfassung und Bewertung ... 229
2.7.3 Einzelauslegung Mt 15,21-28 ... 233
2.7.4 Zusammenfassung und Bewertung ... 242
2.8 Wirkungsgeschichte ... 246
3. Der dankbare Samariter (Lk 17,11-19) ... 254
3.1 Textkritik ... 254
3.2 Text und Übersetzung ... 256
3.3 Synchrone Textuntersuchung ... 257
3.3.1 Kontext ... 257
3.3.2 Gliederung ... 258
3.3.3 Syntaktische Analyse ... 259
3.3.3.1 Grammatikalische Syntaktik ... 259
3.3.3.2 Stilistische Syntaktik ... 260

3.3.4 Semantische Analyse 261
3.3.4.1 Text- und Wortsemantik 261
3.3.4.2 Narrative Analyse 263
3.3.5 Textpragmatische Analyse 267
3.4 Form- und Gattungskritik 268
3.4.1 Formgeschichtliche Einordnung (Lk 17,11-19) 268
3.4.2 „Sitz im Leben“ 269
3.5 Diachrone Textuntersuchung 271
3.5.1 Motiv- und Traditionskritik 271
3.5.2 Überlieferungs- und Redaktionskritik 274
3.5.2.1 Traditions- und Redaktionskritik 274
3.5.2.2 Rückfrage nach Jesus 276
3.6. Einzelauslegung 279
3.6.1 Einzelauslegung Lk 17,11-19 279
3.6.2 Zusammenfassung und Bewertung 287
3.7 Wirkungsgeschichte 292
II. Alttestamentliche, rabbinische und hellenistische Fernheilungsgeschichten 300
1. Heilung des Aramäers Naaman (2 Kön 5,1-19) 300
1.0 Hinführung 300
1.1 Text und Übersetzung 300
1.2 Vergleichende Analyse 304
1.2.1 Inhalt 304
1.2.2 Gliederung 305
1.2.3 Vergleich mit den neutestamentlichen Fernheilungen 305
2. Rabbinische Fernheilungsgeschichten 309
2.0 Hinführung 309
2.1 Heilung des Sohnes des Rabbi Gamliél (bBer 34b) 311

2.1.1 Übersetzung 311
2.1.2 Gliederung 311
2.1.3 Vergleich mit den neutestamentlichen Fernheilungen 312
2.2 Rettung der Tochter Nehunjas aus einem Brunnen (bBQ 50a) 313
2.2.1 Übersetzung 313
2.2.2 Gliederung 313
2.2.3 Vergleich mit den neutestamentlichen Fernheilungen 314
3. Hellenistische Wundererzählungen 315
3.1 Die Heilung der Arate von Lakonien (W 21) 315
3.1.0 Hinführung 315
3.1.1 Text und Übersetzung 317
3.1.2 Gliederung 318
3.1.3 Vergleich mit den neutestamentlichen Fernheilungen 318
3.2 Die Heilung der Amme Philumene (Aelius Aristides, ἱεροὶ λόγοι, Ep. 23) 320
3.2.0 Hinführung 320
3.2.1 Text und Übersetzung 320
3.2.2 Gliederung 321
3.2.3 Vergleich mit den neutestamentlichen Fernheilungen 321
3.3 Drohbrief eines indischen Weisen an einen Dämon (Philostratos, VA 3,38) 322
3.3.0 Hinführung 322
3.3.1 Text und Übersetzung 324
3.3.2 Gliederung 325
3.3.3 Vergleich mit den neutestamentlichen Fernheilungen 326
4. Zusammenfassung und Bewertung 327
III. Heiden-Zuwendung in der Jesus-Tradition (Der Jude Jesus und die Heiden) 330
1. Heiden-Zuwendung im Markusevangelium 332
2. Heiden-Zuwendung im Matthäusevangelium 342

3. Heiden-Zuwendung im Lukasevangelium 354

4. Heiden-Zuwendung im Johannesevangelium 361

IV. Die Spezifika der neutestamentlichen Fernheilungen.....367

4.1 Kontext 367

4.2 Erzählverlauf 371

4.3 Annäherung an den Wundertäter.....374

4.4 Der Glaube der Bittsteller als Voraussetzung für Jesu heilvolle Zuwendung.....377

4.5 Das Fernheilungswort / das wunderwirkende „Machtwort“ 378

4.6 Textpragmatik und „Sitz im Leben“ 380

4.7 Fazit 382

V. Zusammenfassung 383

1. Einleitung 383

2. Der Hauptmann von Kafarnaum (Lk 7,1-10 par Mt 8,5-13) und die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (Joh 4,46-54) 384

3. Heilung der Tochter der syrophönizischen / kanaanäischen Frau (Mk 7,24-30 par Mt 15,21-28).....392

4. Der dankbare Samariter (Lk 17,11-19) 398

5. Alttestamentliche, rabbinische und hellenistische Fernheilungsgeschichten....402

6. Heiden-Zuwendung in der Jesus-Tradition (Der Jude Jesus und die Heiden) ..406

7. Die Spezifika der neutestamentlichen Fernheilungen 411

Bibliographie 412

Abstract 432

Vorwort

Nach meinem Berufsleben wollte ich auf keinen Fall den sog. verdienten Ruhestand genießen, sondern mein „otium cum dignitate“ bereichern. Das Interesse an der Theologie war mein ständiger Begleiter, dieses Feuer brannte immer in mir. Deshalb begann ich als Pensionist mit Begeisterung und Dankbarkeit das Diplomstudium der katholischen Fachtheologie, das ich 2014 abschloss. Schon zu Beginn meines Theologiestudiums faszinierte mich die neutestamentliche Bibelwissenschaft. So lag es nahe, das Thema der Dissertation aus diesem Fachbereich auszuwählen. Prof. Kühschelm begleitete den Entstehungsprozess der Arbeit besonders umsichtig und geduldig; dafür möchte ich mich bei ihm aufs Herzlichste bedanken. Danken möchte ich auch Frau Katharina Rötzer, die als Organisationsassistentin am Institut für Bibelwissenschaft für meine Anliegen immer ein offenes Ohr hatte.

Mein innigster Dank gilt aber meiner Frau Annemarie, die mit großem Verständnis und herzlicher Empathie am Entstehungsprozess der Arbeit Anteil nahm.

Diese Arbeit ist in großer Dankbarkeit meiner Frau Annemarie und meinen Töchtern Claudia und Monika, meiner Schwester Erika Steffan, meinem Neffen und Freund Gerhard Steffan sowie meinem Arzt und Freund Dr. Anton Suntinger gewidmet.

Feldkirchen in Kärnten, im Februar 2018

Einleitung

„Herr, ich bin nicht würdig, dass du eingehst unter mein Dach, aber sprich nur ein Wort, so wird meine Seele gesund.“ Diese Worte der Gläubigen vor dem Kommunionempfang stammen aus einer zentralen Passage der Perikope vom Hauptmann von Kafarnaum, in der Mt 8,8-10 und Lk 7,6b-9 beinahe wörtlich übereinstimmen. Die Gläubigen beten allerdings für ihr Seelenheil, während der Hauptmann Jesus bittet, seinen Diener zu heilen. Der Hauptmann ist sich jedoch der Distanz bewusst, die zwischen Jesus, dem Juden, und ihm, dem Heiden, besteht. Deshalb bittet er Jesus, sein wunderwirkendes Wort aus der Ferne zu sprechen: ἀλλὰ μόνον εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου (Mt 8,8). Der Wundertäter ist vom Hauptmann beeindruckt und sagt zu ihm, gemäß seinem Glauben werde seine Bitte erfüllt: ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι (Mt 8,13b). Abschließend konstatiert der Evangelist, dass der Diener in jener Stunde geheilt wurde: καὶ ἰάθη ὁ παῖς [αὐτοῦ] ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ (Mt 8,13c).

Die Wundergeschichte vom Hauptmann von Kafarnaum Mt 8,5-13 par Lk 7,1-10 ist eine von sechs Perikopen im Neuen Testament, in denen von einer Fernheilung durch Jesus berichtet wird. Joh 4,46-54 (Heilung des Sohnes des königlichen Beamten) berichtet wohl vom selben Geschehen, das die Synoptiker Mt und Lk über den Hauptmann von Kafarnaum erzählen. Von der Heilung der Tochter der syrophönizischen / kanaanäischen Frau berichten Mk 7,24-30 und Mt 15,21-28. Schließlich überliefert Lk 17,11-19 (Dankbarer Samariter) eine Fernheilung, die keine Parallele im Neuen Testament aufweist.

Diese Texte stehen im Zentrum der vorliegenden Dissertation, die in einer bislang noch nie erfolgten Gesamtschau die neutestamentlichen Fernheilungserzählungen profiliert. An allen Fernheilungen fällt auf, dass sie an Heiden bzw. an einem Samariter vollzogen werden. Kann man gerade auch aus diesen Erzählungen herauslesen, dass bzw. wie aus den rein jüdischen Anfängen (Jesus und seine Jünger) die Kirche aus Juden und Heiden entstanden ist, wie aus dem jüdischen Gottesvolk, zu dem Jesus gesandt war, eine Kirche wurde, die auch den Heiden offen stand? Diese Fernheilungen zeichnen sich ja gerade dadurch aus, dass kein Kontakt zwischen dem Wundertäter und dem Kranken zustande kommt, dass aber Jesus dennoch den Heiden Heil(ung) zukommen lässt.

Als Basis der bibelwissenschaftlichen Arbeit dient der historisch-kritische Methodenkanon, in den literaturwissenschaftliche Analysen integriert werden. Den Schwerpunkt der Arbeit bildet zwar die Exegese der Fernheilungserzählungen, es werden aber auch in der gebotenen Kürze weitere Texte des Neuen Testaments analysiert, die das Thema Heiden zum Inhalt haben. Zudem wird geklärt, ob sich inhaltliche sowie strukturelle Ähnlichkeiten zwischen alttestamentlichen, rabbinischen und hellenistischen Fernheilungserzählungen und den Fernheilungen im Neuen Testament feststellen lassen. Das Hauptgewicht liegt aber auf der Analyse der Fernheilungen im Neuen Testament. Daraus ergibt sich eine Gliederung der Arbeit in vier Teile unterschiedlichen Umfangs:

- I. Die neutestamentlichen Fernheilungserzählungen
- II. Alttestamentliche, rabbinische und hellenistische Fernheilungsgeschichten
- III. Heiden-Zuwendung in der Jesus-Tradition (Der Jude Jesus und die Heiden)
- IV. Spezifika der neutestamentlichen Fernheilungserzählungen.

Zum Stand der Forschung

Obwohl ein Forschungsüberblick standardmäßig zu einer Dissertation gehört, unterbleibt hier ein solcher, und zwar aus folgenden Gründen: 1. vor allem wegen der engen Verquickung der Fernheilungen mit dem ausufernden Thema „Neutestamentliche Wundergeschichten“ insgesamt; 2. wegen der umfassenden Aufbereitung aller Wundergeschichten der Jesustradition im Kompendium von R. Zimmermann, Band 1 (2013) und der dort S. 64-67 angeführten Basisliteratur (verwiesen sei auch auf das umfangreiche ebd. 923-998 zusammengestellte Gesamtliteraturverzeichnis der insgesamt in diesem Kompendium verwendeten Literatur).

Deshalb sollen im Folgenden lediglich einige Schlaglichter auf den Stand der Forschung geworfen werden. G. Theißens „Urchristliche Wundergeschichten“ (^{6}1990) ist ein wichtiges Standardwerk; das von ihm zusammengestellte Motivrepertoire in Wundergeschichten liefert auch für diese Arbeit wertvolle Ansatzpunkte. Eine umfangreiche Gesamtdarstellung mit biblisch-theologischen Zugängen und Impulsen für die Praxis bietet B. Kollmann, Wundergeschichten (2002). Im oben erwähnten Sammelband zum Thema Wundererzählungen (Zimmermann, Kompendium, 2013) werden die einschlägigen Texte von verschiedenen Autoren analysiert, und zwar nach einem einheitlichen Auslegungsraster (z.B. sprachlich-narratologische Analyse; sozial- und realgeschichtlicher Kontext; Verstehensangebote / Deutungshorizonte).

Die redaktions- und traditionsgeschichtlichen Untersuchungen von A. Dauer, Johannes und Lukas (1984), U. Wegner, Hauptmann (1985) und St. Landis, Verhältnis (1994) stellen Beiträge zur Q-Forschung dar und behandeln u.a. die Frage der literarischen Abhängigkeit im Erzählteil der Hauptmann-Perikope bzw. der Wundererzählung von der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten. Wegner stellt im Anhang[1] rabbinische und hellenistische Fernheilungserzählungen vor, die auch in dieser Arbeit behandelt werden. An neueren Untersuchungen zur Spruchquelle ragt das „International Q Project" (seit 1993) heraus, dessen Ergebnis in „The Critical Edition of Q" (2000) mündet. P. Hoffmann / Chr. Heil gaben 2002 eine griechisch-deutsche Studienausgabe der Spruchquelle Q heraus. Zudem befasst sich Chr. Heil in seiner Habilitationsschrift „Lukas und Q. Studien zur lukanischen Redaktion des Spruchevangeliums Q" (2003) in erster Linie mit der „Art und Weise, wie *Lukas* seine Q-Vorlage redigiert"[2]. Im exegetischen Hauptteil analysiert er den Schlussteil des Spruchevangeliums (Q 13-17; 22,28.30).

Relevante Literatur zum Thema „Der Jude Jesus und die Heiden" stellen u.a. die Monographien von R. Feneberg (2000), F. Wilk (2002) und M. Konradt (2007) dar. In Feneberg, Der Jude Jesus, geht es nicht um einen klassischen Markuskommentar, sondern „um eine Interpretation des ganzen Evangeliums im Blick auf das eine Leitthema: die Heidenfrage"[3]. Für Mk lautete demgemäß die Leitfrage in seinem Evangelium: „Wo und wie im Leben Jesu, in seinen Worten und Taten, ist diese Entwicklung zur Heidenkirche angelegt?"[4] Für Wilk, Jesus, gilt es herauszufinden, welche Ansatzpunkte für die Heiden-Mission die Jünger in Jesu Verkündigung, Handeln und Geschick entdeckt haben. Es wird versucht zu klären, welche Bilder von der Beziehung zwischen Jesus und den Völkern die Synoptiker hinsichtlich ihrer heilsgeschichtlichen Wurzeln, ihres christologischen Fundaments und der ekklesiologischen Konsequenzen zeichnen. Wilk stellt grundsätzlich fest, dass Jesus „auf jeden Versuch, Nichtjuden für sich zu gewinnen"[5], verzichtet. Gemeingut der synoptischen Evangelien sei hingegen, dass „das Heilswirken Jesu über Israel hinausstrahlt und gleichsam nebenbei auch einzelne Nichtjuden er-

[1] Wegner, Hauptmann, 344-361.
[2] Heil, Lukas und Q, 1.
[3] Feneberg, Der Jude Jesus, 11.
[4] Ebd. 153.
[5] Wilk, Jesus, 59. Auch Lindemann, Jesus, 383 klassifiziert Jesu Aufenthalte in nichtjüdischen Gebieten lediglich als Ausnahmen.

reicht“[6]. Ob diese Behauptung auch auf die neutestamentlichen Fernheilungserzählungen zutrifft, wird u.a. in dieser Dissertation zu untersuchen sein. Konradt, Israel, analysiert die Bedeutung und Stellung Israels in der mt Theologie und versucht „die theologische Konzeption zu ergründen, die hinter der Entwicklung von der Israelbezogenheit des vorösterlichen Wirkens Jesu und seiner Jünger hin zur Universalität der Heilszuwendung in 28,18-20 steht“[7].

Neben den einschlägigen Kommentaren wurden die wichtigsten themenrelevanten Arbeiten berücksichtigt, z.B. von K. Berger (1984; 2005), R. Bultmann ([4]1971; [10]1995), R. Feneberg (2000; 2009; 2011), H. Frankemölle (1974; 1982; 1998), F. Hahn ([5]1995; 2002), H.-J. Klauck (1995), B. Kollmann (1996; 2002; 2006), M. Konradt (2004; 2007), A. Lindemann (2009); K. Löning (1997; 2006), U. Luz (1987; 1993), A. Merz (2002; 2013), R. Pesch ([2]1982), P. Pokorny (2007), R. Schnackenburg (1991), R. Tannehill (1972), G. Theißen (1984; [3]1989; [6]1990; [3]2001), Ch. Welck (1994), F. Wilk (2002), M. Wolter (2009), R. Zimmermann (2008; 2013; 2014).

Überlegungen zum neutestamentlichen Geschichtsbild im Blick auf das Verhältnis des Juden Jesus zu den Heiden

Jesus[8] war nicht nur von seiner Abstammung her, sondern auch von seiner Theologie her immer Jude, „weil für ihn die Erwählung Israels durch Gottes freie Gnadenwahl Ausgangspunkt und Basis seiner Sendung war und immer blieb“[9]. Die Erwählung Israels als Gottes Bundesvolk ist ungekündigt und gilt bis zum heutigen Tag.[10] Mit der Erwählung Abrahams (vgl. Gen 15) ist aber auch eine dauernde Zuordnung zu den Nichtjuden verbunden (vgl. z.B. Gen 12,1-3; Ex 19,4-6).[11] Jahrhundertelang wurde allerdings die These vertreten, der „Neue Bund“ habe den „Alten Bund“ Gottes mit Israel ersetzt (Substitutionstheorie). Dabei dachte Jesus zu keiner Zeit an eine Ablösung vom Judentum. Aber sein Eintreten für die verschiedenen sozialen Randgruppen, für Sünder und Zöllner, für Aussätzige und Außenseiter aller Art, für Fremde und Heiden löste zahlreiche Konflikte mit den religiösen Führern seiner Zeit aus. Gerade die von ihm immer

[6] Ebd. 257. Feldmeier, Die Syrophönizierin, 225 konstatiert hingegen in Mk 7,24-30 eine Neuorientierung, nämlich „die – wenn auch zu Jesu Lebzeiten nur bedingt vollzogene – Zuwendung zu den Nichtjuden“.
[7] Konradt, Israel, 14.
[8] Dargestellt in Anlehnung an Feneberg, Der Jude Jesus, 13-71.
[9] Ebd. 31.
[10] Vgl. z.B. Nostra Aetate 4.
[11] Feneberg, Der Jude Jesus, 33 Anm.64 zitiert Rentdorff, der auf Schlüsselstellen aus dem Alten Testament verweist, die die bleibende Erwählung Israels und seine Zuordnung zu den Heiden unterstreichen.

wieder geforderte Fremdenliebe, die auch in der jüdischen Religion gefordert wurde, brachte in den Augen der Pharisäer und Schriftgelehrten das Gleichgewicht ins Wanken, das zwischen der Sendung der Juden für die Welt und der Bewahrung der jüdischen Identität als auserwähltes Volk bestand. Schließlich führte Jesu Anspruch als Messias (vgl. z.B. Mt 26,63f) den Hohen Rat dazu, ihn den Römern auszuliefern.

Nach Jesu Tod und Auferstehung zählten nicht nur Juden mit Aramäisch als Muttersprache, sondern auch griechisch sprechende Juden zu seinen Anhängern (in Apg 6,1; 9,29 „Hellenisten“ genannt). Wallfahrer aus der Diaspora, die nach Jerusalem kamen, sowie gottesfürchtige Heiden wandten sich natürlich an die eigenen Landsleute (vgl. auch Joh 12,20-22). So war es nur eine Frage der Zeit, bis es zu Konflikten in den hellenistischen Gemeinden kam, wenn es um Fragen der Fremdenliebe ging. Der erste große Zwist eskalierte in einer Synagoge von hellenistischen Jesusanhängern und endete mit dem Tod des Stephanus (vgl. Apg 6,1 – 8,1). Auch kam es zu einer Übertretung der Speisegesetze, wenn jüdische Jesusanhänger mit heidnischen Gästen Tischgemeinschaft hielten. Aber Beschneidung und Speisegesetze konnten viele Juden und gottesfürchtige Heiden nicht mehr von ihrem Glauben an Jesus abhalten. Der Konflikt um Stephanus endete schließlich mit der Vertreibung zahlreicher Hellenisten, die jedoch Jesu Botschaft in der Diaspora verbreiteten.

Eine bedeutende Etappe in der schrittweisen Aufnahme der Heiden in die christliche Gemeinde schildert Apg 10,1 – 11,18. Nach einer Vision in Joppe begibt sich Petrus zum gottesfürchtigen heidnischen Hauptmann Kornelius und tauft diesen zusammen mit seinen Verwandten und nächsten Freunden. Die Probleme, die sich aus dem Umgang von Juden und Heiden ergeben, werden in dieser Perikope angesprochen. Den vielen Menschen, die sich bei Kornelius versammelt haben, erläutert Petrus diese Schwierigkeiten und ihre Lösung, dass man keinen Menschen unheilig oder unrein nennen dürfe: ὑμεῖς ἐπίστασθε ὡς ἀθέμιτόν ἐστιν ἀνδρὶ Ἰουδαίῳ κολλᾶσθαι ἢ προσέρχεσθαι ἀλλοφύλῳ· κἀμοὶ ὁ θεὸς ἔδειξεν μηδένα κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον λέγειν ἄνθρωπον· (Apg 10,28). Als er schließlich auch vor der Gemeinde Rechenschaft über sein Vorgehen bei den Heiden ablegt, indem er von seinem Traum und den Ereignissen bei Kornelius berichtet, verstehen seine Leute, dass Gott sein Heil auch den Heiden zukommen lässt: ἄρα καὶ τοῖς ἔθνεσιν ὁ θεὸς τὴν μετάνοιαν εἰς ζωὴν ἔδωκεν (Apg 11,18).

Wie Apg 11,19f berichtet, verkündeten Leute aus Zypern und Kyrene in Antiochien die Botschaft Jesu nicht nur den Juden, sondern auch den Heiden. Damit war eine rote Linie überschritten. Das bedeutete über die bloße Duldung gottesfürchtiger Heiden in der Tischgemeinschaft hinaus einen Schritt zu einer aktiven Heidenmission. Das Programm Jesu, die auch für die Fremden geltende Botschaft von der Nähe des Reiches Gottes weiterzutragen (vgl. Mk 1,14f), setzten diese versprengten Jesusanhänger aus Zypern und Kyrene aktiv und konsequent um. Mit der Zeit etablierte sich die Tischgemeinschaft zwischen Juden und Heiden in Antiochien, und diese Gruppe erhielt sogar einen eigenen Namen: … ἐγένετο δὲ αὐτοῖς καὶ ἐνιαυτὸν ὅλον συναχθῆναι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ διδάξαι ὄχλον ἱκανόν, χρηματίσαι τε πρώτως ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς (Apg 11,26).

Kurz nach den Ereignissen um Stephanus erlebte der Pharisäer und hellenistische Jude Paulus die berühmte Vision nahe Damaskus. Er, der bislang die hellenistischen Jesusanhänger verfolgt hatte, pflegte nun selber Tischgemeinschaft mit diesen und übte in den folgenden 17 Jahren (vgl. Gal 1,18; 2,1) sogar aktiv die Heidenmission. Auf dem Apostelkonzil in Jerusalem (vgl. Gal 2,1-10) ließ er sich von den „Säulen“ (Gal 2,9) Jakobus, Kephas und Johannes sein Vorgehen bezüglich seiner Hinwendung zu den Heiden legitimieren: ... δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρναβᾷ κοινωνίας, ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν (Gal 2,9). Allerdings kam es bei einem Besuch des Kephas in Antiochien zu einem folgenschweren Zwischenfall (vgl. Gal 2,11-14). Kephas hielt zunächst Tischgemeinschaft mit den Heiden; doch als Leute des Jakobus ihn deshalb zur Rede stellten, fiel er um und zog sich vom Tisch der Heiden zurück. Dass sich Kephas mit Unbeschnittenen abgab, wurde ihm von den Jakobusleuten angekreidet. Im Zuge der Auseinandersetzung um die Beschneidung begründete Paulus mit der Lehre von der Rechtfertigung (vgl. Gal 2,15-21) seinen „Zweiten Weg“, nämlich die Mission bei den Heiden. Er begann seine großen Missionsreisen nach Kleinasien und Griechenland. So entstanden neben der Synagoge eigenständige heidenchristliche Gemeinden.

Weitreichende Folgen zeitigten schließlich die Ereignisse des jüdischen Kriegs und die 70 n. Chr. erfolgte Zerstörung Jerusalems. Diese Katastrophe führte zu einer Restaurationsbewegung innerhalb des Judentums und zu einer Neuorganisation, die auf die Bewahrung der jüdischen Identität abzielte. Das Programm der Jesusbewegung zusammen mit der Öffnung zu den Heiden hatte hier keinen Platz mehr. Es kam auch sukzes-

sive zur Trennung zwischen der offiziellen Synagoge und den jüdischen Jesusanhängern, deren offener Zugang für den heidenchristlichen Weg mit der jüdischen Orthodoxie nicht mehr kompatibel erschien. Die Heidenkirche hatte sich zwar in den Jahren 70-100 zu einer eigenen, vom Judentum organisatorisch unabhängigen Kirche entwickelt, was aber an ihrer Verwiesenheit auf das von Gott erwählte Volk Israel nichts änderte. Wann sich schließlich die Wege zwischen Judentum und Christentum trennten, zählt zu den derzeit meistdiskutierten, unter dem Stichwort „Parting of the Ways" abgehandelten Fragen in der neutestamentlichen Wissenschaft.[12] Das „Neue", das Jesus verkündete, muss jedenfalls innerhalb des Judentums verortet werden: „Es war, mit einem Wort, seine Fremdenliebe, die in den Augen seiner Gegner übertrieben war und deshalb jüdische Identität gefährdete."[13]

Dies ist – äußerst knapp zusammengefasst – die Situation, vor der die Evangelisten standen, als sie in griechischer Sprache die Frohe Botschaft von Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi vermittelten. Den Heiden verkündeten sie nicht nur die urchristliche Glaubensformel vom Erlösungsgeschehen Jesu Christi für alle Menschen (vgl. z.B. 1 Kor 15,3-5), sondern erzählten in unterschiedlicher Ausführlichkeit und mit unterschiedlicher geschichtstheologischer Zielsetzung nach Art einer Biographie vor allem von seinem öffentlichen Auftreten, seinem Tod am Kreuz und seiner Auferstehung. Jesu Wirken, seine Worte und Taten, waren für sie eindeutige Zeichen, dass der Weg des Heils auch den Heiden offenstand. Dies aufzuzeigen, war für sie die Zielvorgabe bei der Abfassung der vier Evangelien schlechthin: „Sie wurden zu den Gründungsurkunden für eine zunehmend eigenständige Heidenkirche."[14]

Im Folgenden sollen nun die Fernheilungserzählungen im Neuen Testament analysiert werden. Warum überliefern die Evangelisten ausgerechnet diese sperrigen Wundergeschichten? Wie fügen sich diese Erzählungen im Blick auf das Verhältnis des Juden Jesus zu den Heiden in das jeweilige geschichtstheologische Konzept der Evange-

[12] Auf diese Diskussion kann hier nicht näher eingegangen werden. Verwiesen sei auf Tiwald, Frühjudentum, 33-51, wo unter Einbeziehung der wichtigsten Literatur die wesentlichen Fixpunkte in diesem Prozess diskutiert werden. Tiwald verweist u.a. auf einen Punkt, der in der Frage nach dem „Parting of the Ways" häufig vernachlässigt wird, nämlich auf den „fiscus Judaicus". Es gelte nämlich zu bedenken, wieweit die Einhebung dieser Judensteuer, die nach der Zerstörung des Tempels 70 n.Chr. eingeführt wurde, die Trennung zwischen Judentum und Christentum beschleunigte. Jedenfalls lässt sich das „Parting of the Ways", wie Tiwald konkludiert, nicht an einem bestimmten Moment der Geschichte festmachen, sondern es war ein Prozess, der sehr lange dauerte.
[13] Feneberg, Der Jude Jesus, 45.
[14] Ebd. 43.

listen ein? Lässt sich dabei auch eine gemeinsame Zielsetzung aller vier Autoren herausschälen?

Der Stoff der Erzählung von der Fernheilung des Sohnes des Hauptmanns von Kafarnaum wurde von Mt 8,5-13; Lk 7,1-10 und wohl auch von Joh 4,46-54 bearbeitet. Da also drei Evangelisten dasselbe Ereignis überliefern, soll mit dieser Wundergeschichte begonnen werden. Im Anschluss daran wird die Fernheilung der Tochter der syrophönizischen / kanaanäischen Frau (Mk 7,24-30 par Mt 15,21-28) analysiert und interpretiert. Den Abschluss bildet die Wundergeschichte vom dankbaren Samariter (Lk 17,11-19).

Die Analyse der neutestamentlichen Fernheilungserzählungen ist jeweils folgendermaßen aufgebaut: Im 1. Abschnitt („Textkritik“) kommen in erster Linie textkritische Besonderheiten zur Sprache. Der 2. Abschnitt bietet den Text und eine Übersetzung des Verfassers. Die synchrone Textuntersuchung erfolgt im 3. Abschnitt (Mikro- und Makrokontext; Gliederung; syntaktische, semantische, narrative und textpragmatische Analyse). In der „Form- und Gattungskritik“ wird zunächst der Frage nachgegangen, ob „Wundererzählungen“ eine eigene Gattung darstellen und wie sich die Perikopen formgeschichtlich einordnen lassen. Im Abschnitt „Sitz im Leben“ wird nach der Wechselbeziehung zwischen den Erzählungen und dem Leben der Urkirche gefragt; zumal es ja Heiden (bzw. ein Samariter) sind, die Jesus um heilende Zuwendung bitten. Die diachrone Textuntersuchung wird mit dem Abschnitt „Motiv- und Traditionskritik“ eröffnet, in dem es um die Frage nach der Herkunft einzelner Motive der Perikopen sowie um die Klärung des religionsgeschichtlichen Hintergrundes geht, sowohl im paganen Umfeld als auch im jüdischen Bereich. In der „Überlieferungs- und Redaktionskritik“ werden zunächst die Quellen der Evangelisten besprochen. An der Zweiquellentheorie wird, dem allgemeinen Konsens der Forschung gemäß, festgehalten. In der „Traditions- und Redaktionskritik“ werden verschiedene Versuche forgestellt, Tradition und Redaktion voneinander zu scheiden. Danach wird im „synoptischen Vergleich“ die Frage gestellt, inwiefern die synoptischen Parallelen voneinander abhängig sind bzw. wo die Evangelisten ihre Druckpunkte setzen. Abgeschlossen wird dieser Teil mit der schwierigen Frage nach der Historizität der Erzählungen im Abschnitt „Rückfrage nach Jesus“. In der„Einzelauslegung“ werden einzelne Begriffe noch eingehender geklärt, enzyklopädische und archäologische Hintergrundinformationen geboten und Auslegungskontroversen besprochen. Eine abschließende „Zusammenfassung und Bewertung“ verdeutlicht sowohl die narrative Struktur insgesamt wie auch die Genese der

Texte und entfaltet die großen theologischen Sinnlinien. Die „Wirkungsgeschichte“ schließt die Analyse der Fernheilungserzählungen ab. Es werden in kurzen Zusammenfassungen exemplarische Auslegungen vorgestellt; außerdem werden einige ikonographische Darstellungen der Perikopen in den Blick gerückt, die zeigen sollen, wie sich bildende Künstler den Ablauf der Geschichte vorgestellt und welchen Ausschnitt der Erzählungen sie gewählt haben.

Als Lesehinweis sei abschließend festgehalten: Die Literaturangaben in den Fußnoten werden in Kurzform angegeben, auf die in der Bibliographie hingewiesen wird. Die Abkürzungen von Zeitschriften und Reihen entsprechen dem Abkürzungsverzeichnis von Schwertner, IATG (2. Auflage). Die Wiedergabe der griechischen Bibeltexte folgt der 28. Auflage der Ausgabe von Nestle-Aland (NA).

I. Analyse der neutestamentlichen Fernheilungserzählungen

1. Der Hauptmann von Kafarnaum (Lk 7,1-10 par Mt 8,5-13) und die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (Joh 4,46-54)

1.1 Textkritik

In dieser Arbeit werden nicht alle textkritischen Einträge der 28. Auflage der Nestle-Aland-Ausgabe (NA) behandelt; es sollen in erster Linie Besonderheiten zur Sprache kommen.

1.1.1 Textkritik Lk 7,1-10[15]

Der Text des LkEv ist handschriftlich sehr gut bezeugt. Die vier Papyrusfragmente $\mathfrak{P}^4$ (gilt als ältester erhaltener Textzeuge zum LkEv, um 200 entstanden), $\mathfrak{P}^{45}$, $\mathfrak{P}^{69}$ und $\mathfrak{P}^{75}$ werden ins frühe 3. Jahrhundert datiert, wobei $\mathfrak{P}^{75}$ nahezu das gesamte Evangelium enthält. Die großen Pergamenthandschriften des 4. und 5. Jahrhunderts überliefern das LkEv fast vollständig. Aus dem 4. Jh. stammen die Codices ℵ und B; A, C, Q, T und W sind im 5. Jh. anzusetzen; der viel diskutierte Codex D stammt aus dem 5./6. Jh.[16]

7,1

Der ganze Vers – die Ortsangabe ausgenommen – wird durch και εγενετο οτε ετελεσεν ταυτα τα ρηματα λαλων ηλθεν ersetzt, und zwar im umstrittenen Codex D (Kategorie IV[17], 5./6. Jh.), mit kleineren Abweichungen in der Itala und in einer Marginallesart der syrischen Übersetzung des Thomas von Harkel. Die Auslassung von εις τας ακοας του λαου ist inhaltlich (eher) eine Verschlechterung. Die Formel, die Matthäus als Abschluss für die großen Reden verwendet (Mt 7,28 Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους; cf. 11,1; 13,53; 19,1; 26,1), wurde offenbar in D usw. übernommen. Die äußeren, aber auch die inneren Kriterien sprechen für die NA-Variante.

---

[15] Da wesentliche Teile der Perikope aus der Logienquelle Q stammen (vgl. Punkt I.1.7.2) und Lk die Q-Akoluthie genauer als Mt einhält, wird mit der Analyse der lk Perikope begonnen. Grundsätzlich wurden zum LkEv folgende Kommentare zu Rate gezogen: Bovon, Eckey, Ernst, Fitzmyer, Grundmann, Klein, Kremer, Nolland, Radl, Schmithals, Schneider, Schürmann, Schweizer, Wiefel, Wolter.
[16] Vgl. Klein, Lk, 69f und Wolter, Lk, 1f.
[17] Zur Bewertung der Handschriften nach ihrer Textqualität vgl. Aland, Text, 116f.

Der Ersatz der bei Lukas sonst immer kausal verwendeten Konjunktion ἐπειδή[18] (z.B. 11,6) durch επει δε (temporal und kausal verwendet) ist aufgrund der Überlieferungslage eine textkritische Feinheit. Beide Varianten sind annähernd gleich gut bezeugt: επει δε u.a. durch den erstklassigen Codex Sinaiticus und die Minuskel 33, die „Königin der Minuskeln"; die von NA gewählte Variante u.a. durch A, B, C, K (επειδη δε), W, unter denen der Codex Vaticanus (B) herausragt. Allerdings scheint die kausale Bedeutung hier auch mitzuschwingen (inhaltliche Verknüpfung mit der Feldrede). Das rein temporale οτε δε in Θ (Kategorie II) ist am schlechtesten belegt.

7,4

Der Ersatz des παρεκάλουν durch ηρωτων ist zahlreich und gut belegt durch die Codices א (Kat. I), D (Kat. IV), L (Kat. II, aber 8. Jh.), Ξ (Kat. III), die Minuskelfamilien f^1 und f^{13} sowie die Minuskeln 579 (13. Jh.), 700 (11. Jh.), 2542 (13. Jh.); dennoch sind die ständigen Textzeugen von größerem Gewicht. παρεκάλουν ist außerdem eine stilistische Variante zu ἐρωτῶν (Vers 3) sowie eine inhaltliche Verstärkung. Das ηρωτων wird wohl von Vers 3 in den Text geraten sein; außerdem ist die NA- Lesart die „lectio difficilior".

7,7

διὸ οὐδὲ ἐμαυτὸν ἠξίωσα πρὸς σὲ ἐλθεῖν fehlt in D, 700* (11. Jh.), in der Itala und im Syrus Sinaiticus; die Auslassung ist von der Parallelstelle Mt 8,8b beeinflusst, wo der Satz auch fehlt. Außerdem rechtfertigt die bessere Überlieferung die NA-Entscheidung.

Der Imperativ Passiv Aorist ἰαθήτω wird vereinzelt durch das Futur Passiv ιαθησεται ersetzt. Diese Variante scheint in einer Reihe von Codices (א als prominentester), in verschiedenen Minuskeln (33 aus dem 9. Jh. als die prominenteste), im Mehrheitstext, in lat. Übersetzungen und in der bohairischen Überlieferung auf. Der NA-Text stützt sich u.a. auf $\mathfrak{P}^{75}$ (3. Jh., allerdings mit dem Zusatz „ut videtur") und auf die beste Majuskel B. Die Variante steht in Mt 8,8 bzw. lässt sich als theologische Abmilderung verstehen: Der „schroffere" Imperativ wurde durch das „mildere" Futur ersetzt. Den Textzeugen nach steht es unentschieden, $\mathfrak{P}^{75}$ ragt darunter aber heraus; nach inneren Kriterien zählt der Imperativ als „lectio difficilior".

[18] Vgl. Jeremias, Sprache, 151.

7,9

Der Einschub von αμην stützt sich auf keine gute Überlieferung und erklärt sich aus einschlägigen Parallelstellen (cf. Mt 8,10).

In der Umstellung in Vers 9 – übrigens nur in D – wird das οὐδὲ durch ουδεποτε ersetzt; eine Verstärkung der Aussage sollte so erzielt werden. Es zählt die „lectio brevior“.

7,10

δουλοι wurde eingefügt und aus stilistischen Gründen δοῦλον ausgelassen, was allerdings nur in D bezeugt ist.

Die Einfügung von ασθενουντα ist hingegen gut bezeugt (u.a. in A, C, 33); der NA-Text stützt sich aber auf eine eindeutig bessere Überlieferung (u.a. $\mathfrak{P}^{75}$, א , B); es sollte wohl durch die Antithese ασθενουντα - ὑγιαίνοντα die Heilung als Gipfelpunkt unterstrichen werden; die besseren äußeren Kriterien stützen aber die NA-Variante.

Resümee

Die Wiedergabe der lk Perikope in der Ausgabe von NA kann als relativ gesichert bezeichnet werden. Neben stilistischen bzw. von Parallelstellen beeinflussten Varianten fällt der Eingriff in V. 1 am stärksten auf. Die NA-Entscheidung kann sich aber auf starke innere und äußere Kriterien stützen.

1.1.2 Textkritik Mt 8,5 -13[19]

8,5

Für Εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ sind zwei verschiedene Varianten überliefert:

- εισελθοντι δε αυτω in den Codices K (9. Jh., Kat. V), L (8. Jh., Kat. II), N (6. Jh., Kat. V), W (5. Jh., Kat. III), Γ (10. Jh., Kat. V), Δ (9. Jh., Kat. III), Θ (9. Jh., Kat. II), in einigen Minuskeln (z.B. 579, 13. Jh.; 892, 9. Jh.) und im byzantinischen Text mit den von ihm beeinflussten Handschriften (𝔐). Die Variante ist aber eine stilistische Verschlechterung und dürfte von dem nachfolgenden προσῆλθεν αὐτῷ beeinflusst sein; der NA-Text ist außerdem viel besser

[19] Grundsätzlich wurden zum MtEv folgende Kommentare zu Rate gezogen: Albright, Blomberg, Davies / Allison, Fiedler, Frankemölle, Gnilka, Hagner, Konradt, Luck, Luz, Morris, Mounce, Sand, Schnackenburg, Schweizer, Wiefel.

bezeugt (z.B. in א und B, in weiteren Majuskel- und Minuskelhandschriften u.a.).

- Nur in C (5. Jh., Kat. II) findet sich die Variante εισελθοντι τω Ιησου. Auch diese Variante ist eine stilistische Verschlechterung (vgl. den vorangehenden V. 4, wo Jesus bereits genannt wird), außerdem zählt das äußere Kriterium der besseren Überlieferung.

Im Syrus Sinaiticus, in einer Marginallesart der syrischen Übersetzung des Thomas von Harkel und bei Eusebius Caesariensis ist die Variante χιλιαρχος zu lesen, die eindeutig eine gewollte inhaltliche Veränderung (Steigerung) darstellt, wie dann auch in den VV. 8 und 13.

8,7

NA kennzeichnen die wörtliche Rede als Aussage, verweisen aber auch auf die Möglichkeit, den Satz als Fragesatz aufzufassen.

8,9

Der von der Parallelstelle (Lk 7,8) beeinflusste Einschub τασσομενος ist zwar relativ gut bezeugt (z.B. in א, B u.a.). Die „lectio brevior“, aber auch die anderen ständigen Textzeugen sprechen für den NA-Text.

8,10

Die Variante ουδε εν τω Ισραηλ τοσαυτην πιστιν, die deutlich von Lk 7,9 beeinflusst ist, stützt sich allerdings auf eine sehr gute Bezeugung (die Codices א, C, K, L, N, Γ, Δ, Θ, die Minuskelfamilie f^{13}, 33, die „Königin der Minuskel“, weitere Minuskeln, 𝔐 und diverse Übersetzungen). Die von NA gewählte Lesart ist handschriftlich eher schlechter bezeugt (z.B. durch Codex B und andere Codices, die Minuskel 892, lateinische Handschriften, syrische und alle koptischen Versionen). Die textkritische Entscheidung wurde offensichtlich durch innere Kriterien geprägt. Die Konjunktion ουδε statt der Präposition mit Pronomen (παρ’ οὐδενὶ) ist die „lectio difficilior“; die Wortstellung ergibt sich dann automatisch durch die textkritische Entscheidung.

8,12

ἐκβληθήσονται ist im Codex א, in lateinischen und syrischen Versionen und in der Didache (teilweise) durch εξελευσονται ersetzt; in der Itala und bei Irenaeus steht „ibunt“.

εξελευσονται scheint von ἥξουσιν in V. 11 beeinflusst zu sein; es handelt sich aber auch um eine inhaltliche Abschwächung; die „lectio difficilior“ zählt.

8,13

Die Auslassung von αυτου entspricht einer früheren Lesart von NA (25. Auflage). Trotz schlechterer äußerer Kriterien wurde in der 28. Auflage die Konjektur von [αὐτοῦ] vorgenommen, aber als nicht ganz sicher klassifiziert – vielleicht in Analogie zu V. 6 ὁ παῖς μου.

ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ: Der Ersatz von ὥρᾳ durch ημερα (nur vereinzelt bezeugt) ergibt eine inhaltliche Verschlechterung; die Konstruktion mit απο της ωρας εκεινης ist breiter bezeugt, ergibt aber stilistisch keine Verbesserung.

και υποστρεψας ο εκατονταρχος εις τον οικον αυτου εν αυτη τη ωρα ευρεν τον παιδα υγιαινοντα: Diese umfangreiche, ziemlich gut bezeugte Hinzufügung ist in den Codices $\aleph^{*2b}$, C, Θ, in der Minuskelfamilie f^1 u.a. bezeugt; in N, 33 und 1241 steht αυτον statt τον παιδα; in der syrischen Übersetzung des Thomas von Harkel ist zudem τον παιδα durch αυτου erweitert. Die Einfügung ist offensichtlich von der Parallelstelle (Lk 7,10) beeinflusst, erscheint stilistisch ungeschickt (Wiederholung der Zeitangabe) und will die Aussage inhaltlich verstärken; die Regel der „lectio brevior“ gab wohl den Ausschlag für die NA-Entscheidung.

Resümee

NA hatten einige textkritisch heikle Entscheidungen zu treffen, für die zumeist das Kriterium der „lectio difficilior“ ausschlaggebend war.

1.1.3 Textkritik Joh 4,46-54

Das um 125 entstandene Papyrusfragment $\mathfrak{P}^{52}$, das nur einige Verse des 18. Kapitels enthält, gilt als ältester erhaltener Textzeuge zum JohEv. $\mathfrak{P}^{66}$ ist um 200 entstanden und bietet fast das gesamte Evangelium; $\mathfrak{P}^{75}$ wird ins frühe dritte Jahrhundert datiert und umfasst ebenfalls große Teile des Textes. Neben anderen wichtigen Codices (s.u.) sind vor allem א und B (beide 4. Jh.) sowie die Minuskel 33 (9. Jh) bedeutende Textzeugen für das JohEv.

4,46

Die Einfügung von ο Ιησους stützt sich zwar auf eine breite Überlieferung, u.a. auf die Codices A (5. Jh., Kat. III[20]), K (9. Jh., Kat. V), N (6. Jh., Kat. V), Γ (10. Jh., Kat. V), Δ (9. Jh., Kat. III), Θ (9. Jh., Kat. II), Ψ (8./9. Jh., Kat. III), die Minuskelfamilien f¹ und f[13] sowie die Minuskeln 565 (9. Jh.), 579 (13. Jh.), 700 (11. Jh.), 892 (13. Jh.), 1424 (9./10. Jh.) und den byzantinischen Text mit den von ihm beeinflussten Handschriften (𝔐); die von NA gewählte Lesart kann sich jedoch auf eine bessere Überlieferung berufen, z.B. 𝔓[66.75], die Codices א (4. Jh., Kat. I) und B (4. Jh., Kat. I) sowie die qualitativ hochwertige Minuskel 33. Die letzte Erwähnung Jesu erfolgte zwar in V. 44, und die Renominalisierung sollte wohl den Beginn einer neuen Perikope signalisieren. Trotz dieses aussagekräftigen inneren Kriteriums ist der NA-Entscheidung zuzustimmen, da sie sich auf eine bessere Überlieferung stützt.

Die nur in D, im lateinischen Codex a und teilweise in der bohairischen Überlieferung aufscheinende Variante (auch in V. 49, aber nur in D und bo[pt]) βασιλισκος („Kleinkönig“) dürfte von der Vulgata („regulus“) beeinflusst sein.

4,47

Statt ἀπῆλθεν πρὸς αὐτὸν überliefert 𝔓[75] bloßes απηλθεν. Die Codices א*, C, die Minuskelfamilien f¹und f[13], die Minuskeln 33, 565, 1241 und altlateinische Handschriften überliefern ηλθεν προς αυτον (in א* durch ουν erweitert). Die NA-Entscheidung, die sich auf die übrigen ständigen Textzeugen stützt (z.B. B, D, L, T, W, Θ, Ψ), ist nicht ganz nachvollziehbar: Das Simplex ist aussagekräftig genug („lectio brevior“), da die Aussage ohnehin durch πρὸς αὐτὸν präzisiert wird.

4,50

Die Variante ὦ statt ὂν ist zwar ganz gut bezeugt (u.a. in 𝔓[66] und 33), das grammatikalisch bessere ὂν ist aber wesentlich prominenter belegt (u.a. in 𝔓[75], א, A, B).

4,51

Vor λέγοντες fügen zahlreiche qualitativ hochwertige Handschriften (z.B. א, A, 33) και ηγγειλαν (απηγγειλαν bzw. ανηγγειλαν) αυτω ein. Diese Einfügung resultiert vielleicht aus dem Bemühen, den sprachlichen und inhaltlichen Duktus der Textpassage klarer zu

gestalten. Die NA-Entscheidung stützt sich wohl auf die Qualität von $\mathfrak{P}^{75}$ und B bzw. auf das Kriterium der „lectio brevior“.[21]

Zahlreiche Handschriften ersetzen παῖς αὐτοῦ durch παις σου bzw. υιος σου und gestalten die Aussage dadurch als direkte Rede. Zudem kombiniert die Minuskelfamilie f^{13} die beiden Varianten: παις σου ο υιος αυτου. Die Lesart υιος dürfte von dem Bemühen geprägt sein, die Bezeichnungen für „Sohn“ zu harmonisieren (vgl. VV. 46f.50.53). Die Variante in direkter Rede ist eine Wiederholung der betreffenden Stelle in V. 50. Das Bestreben, die Szene anschaulicher zu gestalten, dürfte dabei im Hintergrund stehen. Die hervorragende Bezeugung (z.B. $\mathfrak{P}^{66.75}$, **א**, A, B) spricht jedoch für den NA-Text.[22]

4,52

$\mathfrak{P}^{75}$ und B bieten statt τὴν ὥραν παρ’ αὐτῶν die bemerkenswerte Variante την ωραν εκεινην; die breitere Bezeugung, die außer $\mathfrak{P}^{75}$ und B alle qualitativ hochwertigen Handschriften umfasst, rechtfertigt jedoch die NA-Entscheidung.

4,53

Einige gute Textzeugen (z.B. $\mathfrak{P}^{75}$, **א***, B) haben die Präposition ἐν ausgelassen. NA entscheiden sich für [ἐν], das sie als nicht ganz sicher klassifizieren. ἐν ist breit bezeugt (z.B. in $\mathfrak{P}^{66}$, $\aleph^{2}$, A); vielleicht haben die 2. Korrektur im Codex Sinaiticus und grammatikalische Gründe die Herausgeber zur Konjektur von [ἐν] veranlasst.

4,54

Die Einfügung von [δὲ] klassifizieren NA als nicht ganz sicher. Die Konjektur stützt sich auf die Papyri $\mathfrak{P}^{66.75}$, die Majuskeln B, C*, T, W*, 078^{c}, die Minuskeln f^{13} und 1241 sowie auf bohairische Zeugen und Origenes; die Minuskel 579 schreibt ουν; in allen anderen Textzeugen – also in der überwiegenden Mehrheit – fehlt das δὲ. Die NA-Entscheidung ist insofern bedeutsam, als 4,54a neben 2,11a wichtige Argumente für die Existenz der Semeiaquelle liefert. Das δὲ könnte nämlich als direkte Verknüpfung mit 2,11a in der SQ gestanden sein.

[21] Vgl. etwa Schwank, Joh, 166.
[22] Vgl. etwa Barrett, John, 248; Beasley-Murray, John, 69; Brown, John, 191; Moloney, John, 162; Thyen, Joh, 293.

Resümee

Die NA-Entscheidungen, die vor allem stilistische Varianten betreffen, stützen sich meistens auf eine bessere Überlieferung bzw. auf das Kriterium der „lectio brevior“. Von den beiden Konjekturen fällt die zweite stärker ins Gewicht, auch wenn sie nur das kleine Wörtchen δέ betrifft.

1.2 Text und Übersetzung[23]

1.2.1 Lk 7,1-10

7,1 Ἐπειδὴ ἐπλήρωσεν πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ,
Nachdem er all seine Worte vor den Ohren des Volkes zu Ende gebracht hatte,
εἰσῆλθεν εἰς Καφαρναούμ.
ging er hinein nach Kafarnaum.

7,2 Ἑκατοντάρχου δέ τινος δοῦλος κακῶς ἔχων
Dem Diener eines Hauptmanns ging es schlecht,
ἤμελλεν τελευτᾶν,
er war nahe daran zu sterben;
ὃς ἦν αὐτῷ ἔντιμος.
dieser wurde von ihm sehr geschätzt.

7,3 ἀκούσας δὲ περὶ τοῦ Ἰησοῦ
Als er [der Hauptmann] von Jesus hörte,
ἀπέστειλεν πρὸς αὐτὸν πρεσβυτέρους τῶν Ἰουδαίων
entsandte er zu ihm Älteste der Juden
ἐρωτῶν αὐτὸν
und bat ihn,
ὅπως ἐλθὼν
er möge kommen
διασώσῃ τὸν δοῦλον αὐτοῦ.
und seinen Diener retten.

7,4 οἱ δὲ παραγενόμενοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν
Als sie aber zu Jesus gelangten,
παρεκάλουν αὐτὸν σπουδαίως λέγοντες
baten sie ihn eindringlich und sagten:
ὅτι ἄξιός ἐστιν
Er ist es wert,
ᾧ παρέξῃ τοῦτο·
dass du ihm dies gewährst;

7,5 ἀγαπᾷ γὰρ τὸ ἔθνος ἡμῶν
er liebt nämlich unser Volk,
καὶ τὴν συναγωγὴν αὐτὸς ᾠκοδόμησεν ἡμῖν.
auch hat er selber für uns die Synagoge erbauen lassen.

7,6 ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐπορεύετο σὺν αὐτοῖς.
Jesus aber ging mit ihnen.
ἤδη δὲ αὐτοῦ οὐ μακρὰν ἀπέχοντος ἀπὸ τῆς οἰκίας
Als er aber schon nicht mehr weit vom Haus entfernt war,
ἔπεμψεν φίλους ὁ ἑκατοντάρχης
schickte der Hauptmann Freunde
λέγων αὐτῷ·
und ließ ihm sagen:

[23] Diese Arbeit wagt eine „Gratwanderung“ zwischen wörtlicher und freier Übersetzung, die sich möglichst nahe an das Original hält, aber die Regeln der deutschen Grammatik nicht sprengt. Es handelt sich um eigene Übersetzungen des Verfassers, außer bei den beiden rabbinischen Fernheilungsgeschichten und dem Bericht über die Heilung der Arate von Lakonien (siehe Punkt II).

κύριε, μὴ σκύλλου,
Herr, bemühe dich nicht,
οὐ γὰρ ἱκανός εἰμι
denn ich bin nicht gut genug,
ἵνα ὑπὸ τὴν στέγην μου εἰσέλθῃς·
dass du unter mein Dach trittst;
7,7 διὸ οὐδὲ ἐμαυτὸν ἠξίωσα πρὸς σὲ ἐλθεῖν·
deshalb habe ich mich auch nicht für würdig gehalten, zu dir zu kommen;
ἀλλ᾽ εἰπὲ λόγῳ,
aber sprich mit einem Wort
καὶ ἰαθήτω ὁ παῖς μου.
und es werde geheilt mein Diener[24].
7,8 καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι
Denn auch ich bin ein Mensch,
ὑπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος
der der Kommandogewalt unterstellt ist;
ἔχων ὑπ᾽ ἐμαυτὸν στρατιώτας,
ich habe unter mir Soldaten,
καὶ λέγω τούτῳ·
und ich sage zu diesem:
πορεύθητι, καὶ πορεύεται,
Marschier!, und er marschiert,
καὶ ἄλλῳ· ἔρχου, καὶ ἔρχεται,
und zu einem anderen: Komm!, und er kommt,
καὶ τῷ δούλῳ μου· ποίησον τοῦτο, καὶ ποιεῖ.
und zu meinem Diener: Mach das!, und er macht es.
7,9 ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ Ἰησοῦς
Als aber Jesus dies hörte,
ἐθαύμασεν αὐτὸν
staunte er über ihn
καὶ στραφεὶς τῷ ἀκολουθοῦντι αὐτῷ ὄχλῳ εἶπεν·
und zur Menge gewandt, die ihm folgte, sprach er:
λέγω ὑμῖν,
Ich sage euch,
οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον.
nicht einmal in Israel habe ich einen so großen Glauben gefunden.
7,10 Καὶ ὑποστρέψαντες εἰς τὸν οἶκον οἱ πεμφθέντες
Und nachdem die Ausgesandten in das Haus zurückgekehrt waren,
εὗρον τὸν δοῦλον ὑγιαίνοντα.
fanden sie den Diener gesund.

1.2.2 Mt 8,5-13

8,5 Εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ εἰς Καφαρναοὺμ
Nachdem er aber nach Kafarnaum hineingegangen war,
προσῆλθεν αὐτῷ ἑκατόνταρχος
kam zu ihm ein Hauptmann;
παρακαλῶν αὐτὸν
der bat ihn

[24] παῖς bedeutet „Knabe“, „Sohn“, wird aber auch häufig als Bezeichnung für „Sklave“ gebraucht (vgl. Bauer, Wörterbuch, 1223f).

8,6 καὶ λέγων·
und sagte:
κύριε, ὁ παῖς μου βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ
Herr, mein Diener liegt darnieder im Haus,
παραλυτικός, δεινῶς βασανιζόμενος.
gelähmt und schrecklich geplagt.
8,7 καὶ λέγει αὐτῷ·
Und er sagte zu ihm:
ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν.
Ich werde kommen und ihn heilen.
8,8 καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἑκατόνταρχος ἔφη·
Und es antwortete der Hauptmann und sagte:
κύριε, οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς
Herr, ich bin nicht gut genug,
ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς,
dass du unter mein Dach trittst,
ἀλλὰ μόνον εἰπὲ λόγῳ,
aber sprich nur mit einem Wort
καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου.
und es wird geheilt werden mein Diener.
8,9 καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν,
Denn auch ich bin ein Mensch unter einer Kommandogewalt,
ἔχων ὑπ' ἐμαυτὸν στρατιώτας,
ich habe unter mir Soldaten
καὶ λέγω τούτῳ·
und ich sage zu diesem:
πορεύθητι, καὶ πορεύεται,
Marschier!, und er marschiert,
καὶ ἄλλῳ· ἔρχου, καὶ ἔρχεται,
und zu einem anderen: Komm!, und er kommt,
καὶ τῷ δούλῳ μου· ποίησον τοῦτο, καὶ ποιεῖ.
und zu meinem Diener: Mach das!, und er macht es.
8,10 ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς
Als aber Jesus dies hörte,
ἐθαύμασεν
staunte er,
καὶ εἶπεν τοῖς ἀκολουθοῦσιν·
und er sagte zu denen, die nachfolgten:
ἀμὴν λέγω ὑμῖν,
Amen, ich sage euch,
παρ' οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὗρον.
bei niemandem habe ich einen so großen Glauben in Israel gefunden.
8,11 λέγω δὲ ὑμῖν
Ich aber sage euch:
ὅτι πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἥξουσιν
Viele werden kommen von Osten und Westen
καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν,
und werden zu Tische liegen mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich,

8,12 οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον·
die Söhne des Reiches aber werden hinausgeworfen werden in die äußerste Finsternis;
ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.
dort wird sein Weinen und Zähneknirschen.
8,13 καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ ἑκατοντάρχῃ·
Und Jesus sagte zum Hauptmann:
ὕπαγε, ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι.
Gehe, wie du geglaubt hast, geschehe dir.
καὶ ἰάθη ὁ παῖς [αὐτοῦ] ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ.
Und geheilt wurde der [sein] Diener in jener Stunde.

1.2.3 Joh 4,46-54

4,46 Ἦλθεν οὖν πάλιν εἰς τὴν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας,
Da kam er also wieder nach Kana in Galiläa,
ὅπου ἐποίησεν τὸ ὕδωρ οἶνον.
wo er Wasser in Wein verwandelt hatte.
Καὶ ἦν τις βασιλικὸς
Es war ein königlicher Beamter,
οὗ ὁ υἱὸς ἠσθένει ἐν Καφαρναούμ.
dessen Sohn krank war, in Kafarnaum.
4,47 οὗτος ἀκούσας
Als dieser hörte,
ὅτι Ἰησοῦς ἥκει ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν
dass Jesus von Judäa nach Galiläa gekommen war,
ἀπῆλθεν πρὸς αὐτὸν
begab er sich zu ihm
καὶ ἠρώτα
und bat,
ἵνα καταβῇ
er möge herabkommen
καὶ ἰάσηται αὐτοῦ τὸν υἱόν,
und seinen Sohn heilen,
ἤμελλεν γὰρ ἀποθνῄσκειν.
denn er war nahe daran zu sterben.
4,48 εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτόν·
Da sagte Jesus zu ihm:
ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε,
Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht,
οὐ μὴ πιστεύσητε.
werdet ihr wohl gewiss nicht glauben.
4,49 λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ βασιλικός·
Der königliche Beamte sagte zu ihm:
κύριε, κατάβηθι
Herr, komm herab,
πρὶν ἀποθανεῖν τὸ παιδίον μου.
bevor mein Kind stirbt.
4,50 λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς·
Jesus sagte zu ihm:

πορεύου,
Brich auf,
ὁ υἱός σου ζῇ.
dein Sohn lebt.
Ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ
Der Mann glaubte dem Wort,
ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς
das Jesus zu ihm gesprochen hatte,
καὶ ἐπορεύετο.
und machte sich auf den Weg.

4,51 ἤδη δὲ αὐτοῦ καταβαίνοντος
Noch während er hinunterging,
οἱ δοῦλοι αὐτοῦ ὑπήντησαν αὐτῷ
kamen ihm seine Diener entgegen
λέγοντες
und sagten,
ὅτι ὁ παῖς αὐτοῦ ζῇ.
dass sein Kind lebe.

4,52 ἐπύθετο οὖν τὴν ὥραν παρ᾽ αὐτῶν
Nun erkundigte er sich bei ihnen nach der Stunde,
ἐν ᾗ κομψότερον ἔσχεν·
in der er sich auf dem Weg der Besserung befand.
εἶπαν οὖν αὐτῷ
Da sagten sie zu ihm:
ὅτι ἐχθὲς ὥραν ἑβδόμην ἀφῆκεν αὐτὸν ὁ πυρετός.
Gestern, in der siebten Stunde, hat ihn das Fieber verlassen.

4,53 ἔγνω οὖν ὁ πατὴρ
Da erkannte der Vater,
ὅτι [ἐν] ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ
dass es zu jener Stunde war,
ἐν ᾗ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς·
in der Jesus zu ihm gesagt hatte:
ὁ υἱός σου ζῇ,
Dein Sohn lebt.
καὶ ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη.
Und er und sein ganzes Haus wurden gläubig.

4,54 Τοῦτο [δὲ] πάλιν δεύτερον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς
Dieses wiederum zweite Wunderzeichen wirkte Jesus,
ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν.
seitdem er von Judäa nach Galiläa gekommen war.

1.3 Synchrone Textuntersuchung Lk 7,1-10

Die Beschreibung des Mikro- und Makrokontextes bildet den ersten Teil der synchronen Textuntersuchung. Auf die Gliederung folgen die syntaktische und die semantische Analyse der Perikope.

1.3.1 Kontext

Das Satzgefüge in 7,1 markiert die folgende Erzählung vom Hauptmann von Kafarnaum[25] (Lk 7,1-10) eindeutig als neue Perikope im Rahmen des galiläischen Wirkens Jesu.[26] Wichtige Signale sind die temporale Konjunktion ἐπειδή zu Beginn und die Ortsangabe Καφαρναούμ am Schluss des Satzes. V. 1a signalisiert den Abschluss der vorangegangenen Rede Jesu, V. 1b hingegen bildet schon die Überleitung zur nächsten Szene.[27] Jesus hat die „Feldrede“ (Lk 6,20-49) beendet und geht wieder nach Kafarnaum, das er in 4,42-44 verlassen hat. Von Kafarnaum begibt er sich nach Naïn (7,11), wo die Erzählung bis zum Ende des Kapitels zu verweilen scheint. Die Angaben zu Ort, Zeit und Personen signalisieren einen neuen episodischen Zusammenhang, den das Summarium in 8,1-3 abschließt.

Das Kapitel 7 umfasst einen dreiteiligen Komplex von Erzählungen: die Wundererzählung vom HvK (7,1-10), als Steigerung die Auferweckung eines jungen Mannes in Naïn (VV. 11-17) und die Begegnung Jesu mit der Sünderin (VV. 36-50). In diese drei Erzählungen sind VV. 18-23 (Anfrage des Täufers) und VV. 24-35 (Urteil Jesu über den Täufer, auch als „Offenbarungsrede Jesu“[28] bezeichnet) eingefügt. Die Sendung Jesu wird hier in Beziehung gesetzt zu Johannes dem Täufer, dessen Predigt vom Volk, speziell von Zöllnern und Sündern akzeptiert, von den Pharisäern und Gesetzeslehrern aber abgelehnt wird. Die Menge, die Jesus begleitet, wird Zeuge zweier Großtaten Jesu (der Fernheilung des Dieners des heidnischen Hauptmanns mittelbar und der Auferweckung des toten Jünglings unmittelbar), worauf sie in einem „Chorschluss“ euphorisch feststellt: ὅτι προφήτης μέγας ἠγέρθη ἐν ἡμῖν καὶ ὅτι ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ (V. 16b). Die beiden Erzählungen (7,1-10 und 11-17) haben auch die Funktion, Jesu Antwort (VV. 22f) auf die Frage des Täufers durch Beispiele vorzubereiten bzw.

[25] In dieser Arbeit im Folgenden mit HvK abgekürzt.
[26] Wir befinden uns im Abschnitt 4,14 - 9,50 des LkEv, der von den meisten Exegeten mit „Jesu Wirken in Galiläa“ überschrieben wird.
[27] Mt rundet die Bergpredigt in 7,28f ausführlicher ab, indem er zwar auch von der Beendigung der Rede spricht, aber zusätzlich noch den Eindruck hervorhebt, den die Worte auf das Volk gemacht haben.
[28] Vgl. Schürmann, Lk, 388.

Gottes gnädige Zuwendung in den Taten Jesu zu demonstrieren, bevor sie in V. 22 verbal beschrieben wird. Die Berichte von Gottes Zuwendung zu denen, die abseits stehen (der Heide und die Witwe), erfährt außerdem noch eine Steigerung durch den Bezug auf die Zöllner und Sünder in der Offenbarungsrede (VV. 29.34).[29]

Für Michael Wolter[30] gibt es Indizien dafür, dass Lk die Erzählungen vom HvK (7,1-10) und von dem Sohn der Witwe (7,11-17) als eine Einheit gesehen hat. Wolter verweist zum einen darauf, dass die Paarbildung (häufig mit einem männlichen und einem weiblichen Part) für Lk typisch sei (z.B. 2,4-21 / 22-39: Bethlehem und Jerusalem; 2,25-35 / 36-38: Geschlechtersymmetrie, Simeon und Hanna; 4,25-27: der syrische Hauptmann und die Witwe von Sarepta[31]), zum anderen, dass „Admirationsmotiv und Ausbreitungsnotiz erst am Schluss der zweiten ´Machttat´“[32] stehen, und zum dritten, dass die Parallele von Hauptmann und Witwe auf die zwei Beispiele aus Israels Geschichte (Bevorzugung der sidonischen Witwe durch Elija und des syrischen Hauptmanns durch Elischa) verweise, die Jesus in seiner Antrittsrede in Nazaret (4,25-27) aufgreift. Das heißt, dass Lk bei der Zusammenführung der beiden Erzählungen Jesu Antrittsrede in Nazaret im Blick hatte und hier offenbar die Universalität des Heils schon andeutet. Karl Löning[33] verweist zudem noch auf den Bezug zur Nazaret-Perikope in der Rede am Berg (Lk 6,17f: Erwähnung von Tyrus und Sidon; Seligpreisung der Armen: vgl. Lk 4,18f), so dass „der zentrale Abschnitt des ersten Galiläa-Zyklus, die Rede am Berg und die beiden daran anschließenden Therapien, als Konkretisierung des in der Nazaret-Rede entworfenen Programms der Sendung Jesu“[34] erscheine. Einige Exegeten sind allerdings der Meinung, die Perikope vom HvK diene der Veranschaulichung der davor stehenden Feldrede.[35] Mit Haapa ist diese Ansicht zurückzuweisen. Er unterstreicht u.a., dass die alttestamentlich gefärbte Botschaft für die Armen den Gedankengang der Hvk-Perikope keineswegs kennzeichne; der Hauptmann sei auch kein Armer und Unterdrückter. Außerdem verurteile Jesus die berechnende Liebe (6,32.34), während die Moral der Gegenseitigkeit im HvK den jüdischen Ältesten als Argument diene, Jesus zum Eingreifen zu bewegen.[36]

---

[29] Vgl. Bovon, Lk, 344; Radl, Lk, 438f.; Schürmann, Lk, 387-390; Wiefel, Lk, 141; Wolter, Lk, 267-269.
[30] Vgl. Wolter, Lk, 267; auch Schürmann, Lk, 388.
[31] Weitere Beispiele siehe Wolter, Lk, 20f.
[32] Ebd. 267.
[33] Löning, Geschichtswerk, 214.
[34] Ebd. 214.
[35] Vgl. etwa Busse, Wunder, 150; Schürmann, Lk, 389.
[36] Vgl. Haapa, Zur Selbsteinschätzung, 72-74.

1.3.2 Gliederung[37]

Einleitung (7,1)

1a: Überleitung (Beendigung der Feldrede)
1b: Auftreten des Wundertäters; neue Ortsangabe

Exposition (7,2-8)

2 (δέ)[38]: Charakterisierung der Not
3 (δέ): Entsendung der Gesandtschaft mit der Bitte um Hilfe
4f (δέ): Auftreten der jüdischen Ältesten (1. Gesandtschaft); Laudatio auf den Hauptmann
6a (δέ): Annäherung des Wundertäters an den Kranken
6b (δέ) - 8: Verzögerung und Komplikation
Auftreten der Freunde des Hauptmanns (2. Gesandtschaft); „Demuts-Rede" im Auftrag des Hauptmanns

Zentrum[39] (7,9)

9a (δέ): Staunen über den Glauben des Hauptmanns
9b: Hinwendung zur Volksmenge
9c: Wörtliche Rede: der für Israel vorbildliche Glaube des Hauptmanns

Schluss[40] (7,10)

10: Rückkehr der 2. Gesandtschaft; Konstatierung des Wunders.[41]

Durch das Auftreten zweier Gesandtschaften ergibt sich eine Zweiteilung der Exposition; in ihrer Mitte steht die Annäherung des Wundertäters an den Kranken.

1.3.3 Syntaktische Analyse

Die grammatikalische Syntaktik befasst sich mit den syntaktischen Strukturen des Textes (einen Schwerpunkt bildet die Analyse des καί in den VV. 6d-8), mit der Funktion der Tempora und mit den Proformen hinsichtlich der Textkohärenz. Auch in der stilistischen Analyse zeigen sich einige Besonderheiten, die vom gekonnten Umgang des Lk mit der griechischen Sprache zeugen.

---

[37] Motivrepertoire nach Theißen / Merz, Jesus, 258f.
[38] Das im Griechischen häufig als bloße Übergangspartikel verwendete δέ scheint hier ein echtes Gliederungselement zu sein; dazu Busse, Wunder, 154f: „Es signalisiert den Eintritt oder die Entwicklung einer neuen Handlungskonstellation."
[39] Zu den „zentralen" Motiven zählt in den meisten Wundergeschichten die Wunderhandlung, an die sich häufig die Konstatierung des Wunders anschließt.
[40] Wegen der „Fernheilung" wird hier keine eigentliche Wunderhandlung erzählt; die Konstatierung am Ende ersetzt diese.
[41] Vgl. etwa Bovon, Lk, 344f.; Eckey, Lk, 331f.; Busse, Wunder, 154f.

1.3.3.1 Grammatikalische Syntaktik

Die sprachliche Gewandtheit des Evangelisten Lukas wird von vielen Exegeten besonders hervorgehoben.[42] Zu unserer Perikope bemerkt allerdings Walter Radl, dass sie „wenig sprachliche Besonderheiten“ enthalte; „[i]mmerhin“ falle „die Häufung der Nebensätze und der Satzanschlüsse mit δέ in den ersten sechs Versen auf.“[43]

In den VV. 1-6 überwiegen hypotaktische Konstruktionen. Der Text setzt mit einem Satzgefüge ein, eingeleitet mit der temporalen / kausalen Konjunktion ἐπειδή. Zwei weitere mit Konjunktionen eingeleitete Satzgefüge finden wir in V. 3b (ὅπως mit Konjunktiv Aorist statt des Infinitivs bei einem Verbum des Bittens[44]) und in V. 6d (ἵνα mit stark verblasster finaler Bedeutung nach der fest gefügten Wendung οὐχ ἱκανός εἰμι[45]). Der erste Relativsatz in V. 2b charakterisiert den Sklaven (ein Attributsatz: ὃς ἦν αὐτῷ ἔντιμος); der zweite in V. 4b (ᾧ παρέξῃ τοῦτο) zeigt eine relative Verschränkung, mit dem Verb im Futur[46].

In der Rede des Hauptmanns (VV. 6d-8) überwiegt die Parataxe. Die auffallendste grammatikalische Erscheinung ist die achtmalige Wiederholung des καί. Vorbereitet durch die koordinierenden Konjunktionen διὸ … ἀλλὰ, bezeichnet das καί in V. 6 die Konsequenz aus der vorangehenden Argumentation („deshalb … aber … und dann“). καὶ γάρ in V. 8 ist steigernd[47] („denn auch ich“); besonders eindringlich wirkt dann aber die dreifache Parataxe: καὶ λέγω τούτῳ· πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ· ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου· ποίησον τοῦτο, καὶ ποιεῖ. Auch Jeremias sieht hier eine Parataxe, jedoch „bei logischer Hypotaxe”[48] („und wenn ich zu diesem sage …”). Im wiederholten καί scheint die Schärfe der militärischen Befehlsgewalt einprägsam nachzuklingen.

Das häufigste Tempus der Erzählung vom HvK ist der Aorist. Die lk Vorliebe für partizipiale Konstruktionen zeigt sich in einem Genetivus absolutus (V. 6 ἤδη δὲ αὐτοῦ

---

[42] Vgl. z.B. die detaillierte Untersuchung von Sprache und Stil von Eckey, Lk, 32-42; vgl. etwa auch Jeremias, Sprache, 151-156; Klein, Lk, 48-50; Radl, Lk, 2-4.
[43] Radl, Lk, 439. Zu δέ s. o. Anm. 32.
[44] Vgl. Bauer, Wörterbuch, 1169.
[45] Vgl. ebd. 765f.
[46] Gegen Radl, Lk, 439, Anm. 636, der von einem Konjunktiv und einem Latinismus spricht.
[47] Vgl. Bauer, Wörterbuch, 798.
[48] Jeremias, Sprache, 155. Aus der Abhandlung von Joachim Jeremias lassen sich wertvolle Hinweise zur Analyse der Sprache des Lk gewinnen, obwohl es sich um eine redaktionsgeschichtliche Arbeit handelt, deren Ziel es ist, „in einer rein sprachlichen Analyse lukanischen und nichtlukanischen Sprachgebrauch voneinander [zu] unterscheiden“ (ebd. 6).

οὐ μακρὰν ἀπέχοντος ἀπὸ τῆς οἰκίας) und einigen Participia coniuncta (V. 3 ἀκούσας … ἐρωτῶν; V. 4 λέγοντες; V. 6 λέγων; V. 8 ἔχων; V. 9 ἀκούσας … στραφεὶς; V. 10 ὑποστρέψαντες). U. Busse weist auf die drei Imperfekta (V. 2 ἤμελλεν[49], V. 4 παρεκάλουν, V. 6 ἐπορεύετο) als Gliederungselemente hin, die ein retardierendes Element darstellen, „um den Erzählfluß für einen Augenblick zur Ruhe kommen zu lassen und dadurch die Spannung zu steigern"[50].

Es fällt auf, dass die Erzählung zu Beginn den Hauptakteur nicht nennt, sondern ihn in den Verbformen und in der Proform αὐτοῦ (V. 1) einfach voraussetzt. Namentlich wurde Jesus in 6,11 (αὐτοὶ δὲ ἐπλήσθησαν ἀνοίας καὶ διελάλουν πρὸς ἀλλήλους τί ἂν ποιήσαιεν τῷ Ἰησοῦ.) das letzte Mal erwähnt. In unserer Perikope wird er insgesamt viermal mit Namen genannt (VV. 3.4.6.9), dabei zentral – in der Mitte der Perikope – und pointiert am Beginn von V. 6: ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐπορεύετο σὺν αὐτοῖς. Zielstrebig geht er seinen Weg weiter (das Imperfekt signalisiert Wiederholung, Dauer, Beständigkeit).

Der Gegenspieler (Hauptmann) wird zweimal namentlich genannt (V. 2 und 6), tritt persönlich zwar gar nicht auf, ist jedoch mittels der beiden Gesandtschaften höchst aktiv beteiligt (z.B. V. 2 ἀπέστειλεν, V. 6 ἔπεμψεν, V. 3a Partizip Aorist ἀκούσας und 3b Partizip Präsens ἐρωτῶν, ebenso V. 6 λέγων). Ihn bezeichnende Proformen finden sich in V. 2 ὃς, V. 3 αὐτοῦ, V. 4 ᾧ, V. 5 αὐτὸς und V. 9 αὐτὸν. Schließlich rahmt der sterbenskranke δοῦλος die Perikope ein (in den VV. 2 und 10); genannt wird er aber auch in den VV. 3 und 7, hier in der Variante παῖς.

Auffallend ist auch die Wiederholung von εὗρον am Ende der Erzählung. Lk scheint es mit Absicht in den VV. 9f (πίστιν εὗρον – εὗρον τὸν δοῦλον ὑγιαίνοντα) zu wiederholen, „um den engen Zusammenhang zwischen dem Glauben des Hauptmanns und der erfolgreichen Heilung des Knechtes zu betonen"[51].

1.3.3.2 Stilistische Syntaktik

Als exemplarisch für den kunstvollen Stil des Lukas sei Vers 8b, der berühmte Vergleich mit der militärischen Disziplin, analysiert:

καὶ λέγω τούτῳ·	πορεύθητι,	καὶ πορεύεται,
καὶ ἄλλῳ·	ἔρχου,	καὶ ἔρχεται,
καὶ τῷ δούλῳ μου·	ποίησον τοῦτο,	καὶ ποιεῖ.

[49] Das Imperfekt von μέλλω wird im Neuen Testament teils mit dem Augment ἠ-, teils mit ἐ- geschrieben; μέλλω mit Infinitiv verwendet von den Synoptikern nur Lk (vgl. Jeremias, Sprache, 152).
[50] Busse, Wunder, 154.
[51] Ebd. 150.

Der Parallelismus im Trikolon unterstreicht pointiert die militärische Befehlsgewalt. Stakkatoartig lässt der Inhaber der militärischen Gewalt seine Befehle erschallen und konstatiert ihre prompte Ausführung (πορεύθητι, καὶ πορεύεται, ἔρχου, καὶ ἔρχεται, ποίησον τοῦτο, καὶ ποιεῖ). Am Gipfel des dreigliedrigen Ausdrucks wird als Adressat der δοῦλος genannt, um dessen Heilung es in dieser Perikope geht, die allerdings nur als Folie dient, um die innere Überzeugung des Hauptmanns zum Ausdruck zu bringen.

Das λέγων in Vers 6d ist ein erzählerischer Kunstgriff des Lukas. Der Hauptmann schickt zwar Freunde, die mit Jesus reden sollen. Das Partizip Präsens im Nominativ Sg. erweckt aber den Eindruck, als ob der Hauptmann selber spräche. Diese stilistische Besonderheit wird jedoch von einigen Exegeten als ungeschickt bezeichnet.[52] So stellt Michael Wolter fest: „Erzählerisch ist ihm das nicht besonders gut gelungen; erkennbar wird dies auch daran, dass Lukas die wörtliche Rede des Centurio so erzählt, als würde dieser selbst mit Jesus reden.“[53] Darin liegt m. E. aber gerade der „Trick“ des Lk, den Heiden nicht direkt mit Jesus zusammen treffen zu lassen. Die direkte Rede vermittelt dennoch den Anschein einer persönlichen Begegnung.

Lukas bedient sich der auktorialen Erzählweise. Ein Detail soll aufzeigen, wie der allwissende Erzähler die Leserinnen und Leser an seinem Wissen teilhaben lässt. In V. 3 schickt der Hauptmann jüdische Älteste aus mit der Bitte an Jesus, zu kommen und seinen Diener zu retten (ἐρωτῶν αὐτὸν ὅπως ἐλθὼν διασώσῃ τὸν δοῦλον αὐτοῦ). Die Gesandten formulieren diese Bitte aber kein zweites Mal, sondern wenden sich überraschenderweise mit einer Lobrede an Jesus, die sie mit dem Satz beginnen: ἄξιός ἐστιν ᾧ παρέξῃ τοῦτο (V. 4b). Der Leser weiß, was mit dem τοῦτο gemeint ist; es wird aber expressis verbis nicht mehr wiederholt.

Auch dieser Text bietet also einige Besonderheiten, die von der lk Sprachkompetenz zeugen. Den versierten Umgang des Evangelisten mit der griechischen Sprache vermag auch die semantische Analyse zu zeigen.

---

[52] Dass die Freunde praktisch mit den Worten des Hauptmanns sprechen, ist für Schmithals „ein erzählerisch wenig geschickter Zug“ (Schmithals, Lk, 91); Fitzmyer spricht von „inconcinnity“ (Fitzmyer, Luke, 652). Auch für Schulz, Q, 238, Anm. 411 sind dies „Unklarheiten, die das Ganze sehr konstruiert erscheinen lassen“.
[53] Wolter, Lk, 272.

1.3.4 Semantische Analyse

Zunächst wird untersucht, welche Schlüsselwörter im Text hervorstechen und inwiefern semantische Oppositionen und Parallelen einen Ansatzpunkt zum Verständnis der Perikope darstellen. In einer narrativen Analyse wird außer der Interpretation des Erzähltempus und der Aktantenstruktur untersucht, welche Elemente aus dem Motivrepertoire, das G. Theißen für Wundergeschichten zusammengestellt hat, in dieser Erzählung aufscheinen.

1.3.4.1 Text- und Wortsemantik

Nach der langen Feldrede erzählt Lk Jesu Wirken in Galiläa weiter; Jesus begibt sich nach Kafarnaum. Eines der Schlüsselwörter ist zunächst ἔρχομαι / „gehen / kommen“, das Lk sowohl für Jesus als auch für den Hauptmann gebraucht:

- Jesus *geht* hinein nach Kafarnaum (V. 1b: εἰσῆλθεν εἰς Καφαρναούμ) und mit den Gesandten des Hauptmanns *geht* er weiter (V. 6: ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐπορεύετο σὺν αὐτοῖς; hier verwendet Lk das Synonym πορεύομαι).
- Der Hauptmann bittet Jesus zu *kommen* (V. 3: ἐρωτῶν αὐτὸν ὅπως ἐλθὼν διασώσῃ τὸν δοῦλον αὐτοῦ), gibt dann aber zu bedenken, dass es ihm nicht zustehe, dass Jesus in sein Haus *kommt* (V. 6: οὐ γὰρ ἱκανός εἰμι ἵνα ὑπὸ τὴν στέγην μου εἰσέλθῃς), und hält sich schließlich für unwürdig, selber zu Jesus zu *kommen* (V. 7: διὸ οὐδὲ ἐμαυτὸν ἠξίωσα πρὸς σὲ ἐλθεῖν).

Als Stellvertreter des Hauptmanns werden die Ältesten der Juden und seine Freunde syntaktisch parallel dargestellt, semantisch aber durch Synonyme variiert:

- V. 3: ἀπέστειλεν … ἐρωτῶν … V. 4 οἱ δὲ παραγενόμενοι
- V. 6: ἔπεμψεν ……. λέγων …... V. 10 ὑποστρέψαντες.

Semantische Parallelen bzw. Oppositionen bilden in unserem Text einen guten Ansatzpunkt zum tieferen Verständnis der Perikope. V. 3: Der Hauptmann hat von Jesus gehört und schickt Älteste der Juden zu ihm. V. 9: Jesus hat vom Hauptmann gehört und bewundert ihn und seinen Glauben (Zentrum des Textes). Sprachlich ist diese Doppelung beinahe spiegelbildlich wiedergegeben:

- V. 3: ἀκούσας δὲ περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἀπέστειλεν πρὸς αὐτὸν
- V. 9: ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν αὐτὸν.

Werfen wir nun einen Blick auf zwei weitere Schlüsselwörter von Lk 7,1-10: ἄξιος bzw. ἱκανός und πίστις. Ἄξιος und ἱκανός werden zur Beschreibung des Fremd- bzw. Eigenbildes des Hauptmanns verwendet. V. 4: Die Presbyter halten ihn für würdig,

dass Jesus seine Bitte erfüllt (ἄξιός ἐστιν ᾧ παρέξῃ τοῦτο). V. 7a variiert Lk durch verbale Ausdrucksweise: διὸ οὐδὲ ἐμαυτὸν ἠξίωσα πρὸς σὲ ἐλθεῖν, und in V. 6c heißt es: οὐ γὰρ ἱκανός εἰμι. Ἄξιος („würdig“) wird also durch ἱκανός ersetzt, das eher „passend, geeignet“[54] bedeutet. Nicht mehr der Sohnschaft für „würdig“ / ἄξιος hält sich der verlorene Sohn (Lk 15,19.21), während sich Johannes der Täufer als „nicht würdig“ / οὐκ ἱκανός bezeichnet, dem „kommenden Stärkeren“ die Schuhe aufzuschnüren (Mk 1,7 par Mt 3,11; Lk 3,16). Beide Adjektive kommen etwa gleich häufig im Lukasevangelium vor (ἄξιος 8-mal, ἱκανός 10-mal), während ἀξιόω im Evangelium einzig an dieser Stelle und in Apg nur zweimal (Apg 15,38; 28,22) aufscheint. Das Kompositum καταξιόω kommt in Lk 20,35 und Apg 5,41 vor. Die Verbindung mit dem Infinitiv ist typisch lk Ausdrucksweise.[55]

Einige Exegeten erkennen hier eine Spannung zwischen dem Fremd- und dem Eigenbild des Centurio.[56] Wolter widerspricht dieser Einschätzung energisch: die Beurteilung des Hauptmanns durch die jüdischen Ältesten beziehe sich nur „auf die Bitte um Rettung eines Sklaven“; die „Beschreibung der eigenen Unwürdigkeit“ sei „vielmehr an der Person Jesu ausgerichtet“ und deshalb würden „die Worte des Centurio mit impliziter Christologie aufgeladen“[57]. Allerdings beziehen sich die Worte der Ältesten (ἄξιός ἐστιν ᾧ παρέξῃ τοῦτο) implizit auch auf die Worte des Centurio in V. 3, Jesus möge kommen und seinen Diener retten (ἐρωτῶν αὐτὸν ὅπως ἐλθὼν διασώσῃ τὸν δοῦλον αὐτοῦ). Die jüdischen Ältesten schätzen ihn also auch für würdig ein, dass Jesus in sein Haus kommt. Es besteht anscheinend doch ein Unterschied zwischen dem Eigen- und dem Fremdbild des Hauptmanns. Somit ist die Kritik Wolters etwas zu modifizieren.

πίστις: Am Höhepunkt der Perikope (V. 9) wendet sich Jesus an die Volksmenge (eingeleitet mit der Signalformel λέγω ὑμῖν) und unterstreicht seine Bewunderung für den heidnischen Hauptmann, der einen Glauben hat, den Jesus bisher nicht einmal in Israel vorfand. Im 5. Kapitel des LkEv sind es die Männer, die den Gelähmten durch das Dach hinunterlassen, deren Glauben Jesus betont (5,20: καὶ ἰδὼν τὴν πίστιν αὐτῶν εἶπεν). Die Argumentation des Hauptmanns erinnert auch an die Syrophönizie-

[54] Vgl. Bauer, Wörterbuch, 760: „auch m[it] dem Beigeschmack v[on] würdig“.
[55] Vgl. Jeremias, Sprache, 154.
[56] Vgl. Busse, Wunder, 158 („paradoxe Situation“); Radl, Lk, 445 („Gegensatz“); Klein, Lk, 272 („Er […] beurteilt sich selbst anders, als er von seinen Freunden beurteilt wird, die ihn als würdig kennzeichnen“).
[57] Vgl. Wolter, Lk, 272.

rin, die wie der Hauptmann mit einem Vergleich aus dem Alltag den Widerstand Jesu überwinden kann (Mk 7,24-30 par Mt 15,21-28). So werden diese beiden Personen zum Vorbild des Glaubens für die heidenchristlichen Leserinnen und Leser der Evangelien. Der Glaube des Hauptmanns ist tiefes Zutrauen zu Jesus aufgrund der Kunde von seiner Botschaft (V. 3: ἀκούσας δὲ περὶ τοῦ Ἰησοῦ), ohne ihn selbst noch gesehen zu haben. Von einer späteren Generation der Christen wird es dann im 1. Petrusbrief heißen: ὃν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε, εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες πιστεύοντες (1 Petr 1,8). Elfmal kommt das Nomen πίστις im LkEv vor, viermal dabei in dem Satz πίστις σου σέσωκέν σε (7,50: Begegnung mit der Sünderin; 8,48: Auferweckung der Tochter des Jaïrus; 17,19: Dankbarer Samariter; 18,42: Heilung eines Blinden bei Jericho): Die Rettung ist also fest mit dem Glauben verknüpft.[58]

1.3.4.2 Narrative Analyse

Neutestamentliche Wundergeschichten sind nach einem bestimmten Erzählmuster (meist: Einleitung – Exposition – Wunderhandlung – Demonstration) gebaut. Die Vielfalt der Phänomene kann natürlich durch keinen Raster vollständig erfasst werden. G. Theißen[59] hat aber ein Motivrepertoire zusammengestellt, das auch für die Analyse unserer Erzählung gute Ansatzpunkte liefert.

GLIEDERUNG	PATTERN	ÜBERSETZUNG
EINLEITUNG:	Auftreten des Wundertäters	
1 Ἐπειδὴ ἐπλήρωσεν πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ, εἰσῆλθεν εἰς Καφαρναούμ.	Scharniervers, Nennung des Wundertäters (Verb- und Pro-Form), neue Ortsangabe, neue Handlung	Nachdem er all seine Worte vor den Ohren des Volkes zu Ende gebracht hatte, ging er hinein nach Kafarnaum.
TEIL I: CHARAKTERISIERUNG DER NOT	Annäherung an den Wundertäter; neue Aktanten: die erste Gesandtschaft	
2 Ἑκατοντάρχου δέ τινος δοῦλος κακῶς ἔχων ἤμελλεν τελευτᾶν, ὃς ἦν αὐτῷ ἔντιμος.	Charakterisierung der Not	Dem Diener eines Hauptmanns ging es schlecht, er war nahe daran zu sterben; dieser wurde von ihm sehr geschätzt.

[58] Vgl. Bornkamm, Jesus, 115; Radl, Lk, 446; Wolter, Lk, 272f.
[59] Vgl. Theißen / Merz, Jesus, 258f; vgl. auch Theißen, Wundergeschichten, 57-89.

3 ἀκούσας δὲ περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἀπέστειλεν πρὸς αὐτὸν πρεσβυτέρους τῶν Ἰουδαίων	Neue Aktanten	Als er [der Hauptmann] von Jesus hörte, entsandte er zu ihm Älteste der Juden
ἐρωτῶν αὐτὸν ὅπως ἐλθὼν διασώσῃ τὸν δοῦλον αὐτοῦ.	Bitte des Hauptmanns	und bat ihn, er möge kommen und seinen Diener retten.
4 οἱ δὲ παραγενόμενοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν παρεκάλουν αὐτὸν σπουδαίως λέγοντες	Verstärkung der Bitte	Als sie aber zu Jesus gelangten, baten sie ihn eindringlich und sagten:
ὅτι ἄξιός ἐστιν ᾧ παρέξῃ τοῦτο·	Direkte Rede: Betonung der Würde	Er ist es wert, dass du ihm dies gewährst;
5 ἀγαπᾷ γὰρ τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ τὴν συναγωγὴν αὐτὸς ᾠκοδόμησεν ἡμῖν.	Begründung	er liebt nämlich unser Volk, auch hat er selber für uns die Synagoge erbauen lassen.
6a ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐπορεύετο σὺν αὐτοῖς.	Prompte Reaktion des Wundertäters	Jesus aber ging mit ihnen.
TEIL II: REAKTION DES WUNDERTÄTERS; ZURÜCKWEICHEN	Neue Aktanten: die zweite Gesandtschaft Retardierendes Moment	
6b ἤδη δὲ αὐτοῦ οὐ μακρὰν ἀπέχοντος ἀπὸ τῆς οἰκίας ἔπεμψεν φίλους ὁ ἑκατοντάρχης λέγων αὐτῷ· κύριε, μὴ ξύλλου, οὐ γὰρ ἱκανό**ς** εἰμι ἵνα ὑπὸ τὴν στέγην μου εἰσέλθῃς·	Neue Aktanten „direkte“ Rede: Betonung der Unwürdigkeit	Schon war er nicht mehr weit vom Haus entfernt, da schickte der Hauptmann Freunde und ließ ihm sagen: Herr, bemühe dich nicht, denn ich bin nicht gut genug, dass du unter mein Dach trittst;
7 διὸ οὐδὲ ἐμαυτὸν ἠξίωσα πρὸς σὲ ἐλθεῖν· ἀλλ' εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθήτω ὁ παῖς μου.	Vertrauen in Jesu Wort	deshalb habe ich mich auch nicht für würdig gehalten, zu dir zu kommen; aber sprich mit einem Wort und es werde geheilt mein Diener.
8 καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος ἔχων ὑπ' ἐμαυτὸν στρατιώτας, καὶ λέγω τούτῳ· πορεύθητι,	Vergleichsbeispiele aus der Lebenswelt des Hauptmanns	Denn auch ich bin ein Mensch, der der Kommandogewalt unterstellt ist; ich habe unter mir Soldaten, und ich sage zu diesem: Marschier!, und er mar-

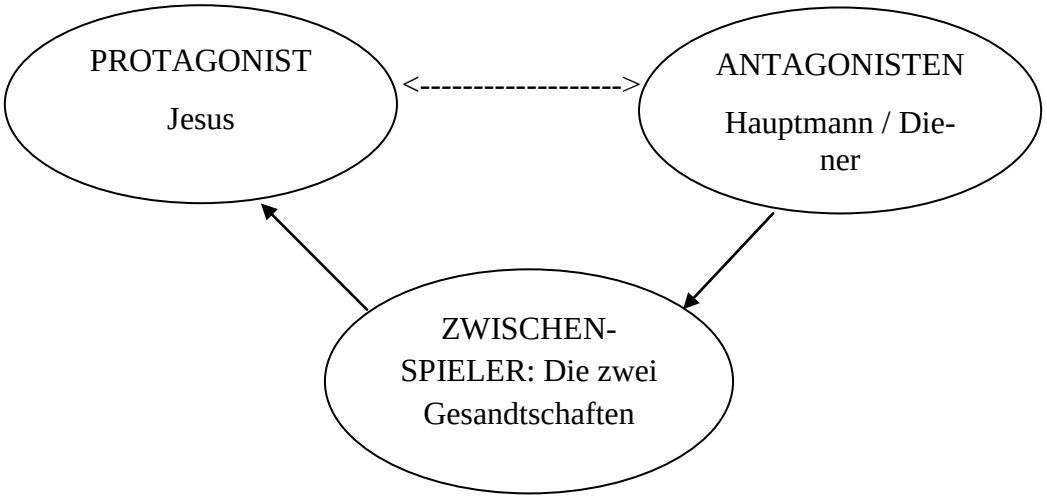
καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ· ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου· ποίησον τοῦτο, καὶ ποιεῖ.		schiert, und zu einem anderen: Komm!, und er kommt, und zu meinem Diener: Mach das!, und er macht es.
TEIL III: HÖHEPUNKT – DER GLAUBE DES HAUPTMANNS		
9 ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν αὐτὸν καὶ στραφεὶς τῷ ἀκολουθοῦντι αὐτῷ ὄχλῳ εἶπεν·	Positive Reaktion (Staunen) des Wundertäters	Als aber Jesus dies hörte, staunte er über ihn und zur Menge gewandt, die ihm folgte, sprach er:
λέγω ὑμῖν, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον.	Einleitungsformel als Signal für bedeutende Aussage: der Glaube des Hauptmanns	Ich sage euch, nicht einmal in Israel habe ich einen so großen Glauben gefunden.
SCHLUSS	Konstatierung des Wunders	
10 Καὶ ὑποστρέψαντες εἰς τὸν οἶκον οἱ πεμφθέντες εὗρον τὸν δοῦλον ὑγιαίνοντα.		Und nachdem die Ausgesandten in das Haus zurückgekehrt waren, fanden sie den Diener gesund.

Der Evangelist wählt für die ersten fünf Verse das Stilmittel der Zeitraffung. Nach der Einleitung charakterisiert der „allwissende“ Erzähler mit knappen Strichen die Not. Schon in V. 3 wird die erste Gesandtschaft ausgeschickt mit der Bitte um Rettung. „Kaum bestellt (V 3), ist die Gesandtschaft auch schon bei Jesus angekommen (V 4a).“[60] Statt die Bitte näher zu erläutern, halten die jüdischen Ältesten eine Lobrede auf den Hauptmann; die Bitte kennen die Leser ja schon. Die Reaktion des Wundertäters besteht in der prompten Begleitung der Gesandten. Das Haus des Hauptmanns ist beinahe erreicht, da entsendet dieser überraschenderweise eine zweite Gesandtschaft. Das Erzähltempo wird durch die lange „direkte“ Rede des Hauptmanns jäh gebremst. Seine Unwürdigkeit betonend, bekundet der Centurio mit einem Vergleich aus seinem eigenen Lebensbereich sein Vertrauen in Jesu Wort. Sich der ihn begleitenden Volksmenge zuwendend, drückt der Wundertäter sein Staunen aus über den außerordentlichen

[60] Bovon, Lk, 344.

Glauben des Hauptmanns (Höhepunkt). Diese positive Reaktion des Wundertäters beendet die Szene. Den Abschluss der Perikope bildet – knappest formuliert – die Konstatierung des Wunders, wobei das positiv gewendete Schicksal des Dieners nur als Folie dient, um die Demut und den Glauben des Hauptmanns zu unterstreichen.[61]

Aktantenanalyse



Die Distanz zwischen Jesus und dem Hauptmann spielt eine große Rolle. Das spiegelt sich in der Figurenkonstellation wider. Der Antagonist möchte zunächst die Kluft, die zwischen ihm und Jesus besteht, überwinden (V. 3), erkennt schließlich aber, dass ihm eine persönliche Begegnung mit dem Wundertäter nicht zusteht (VV. 6f). Die Ältesten der Juden und die Freunde sind als Zwischenspieler nur Stellvertreter des Centurio. Sie stellen den Kontakt zu Jesus her und formulieren die Bitte um Heilung des Dieners bzw. die Argumentation des Hauptmanns, in der er seine Unwürdigkeit und seinen Glauben an ein Machtwort Jesu betont, um Jesus das Betreten eines heidnischen Hauses zu ersparen. Walter Radl weist auf die Vermittlung als „grundlegenden Topos“ im lukanischen Doppelwerk hin. Vermittler spielen gerade für die Heidenmission eine besondere Rolle. Radl nennt den HvK und sein Pendant, den Hauptmann Kornelius (Apg 10,1 - 11,18), weiters Hananias (Apg 9,10f.17) und Barnabas (Apg 9,27; 11,22f) sowie die Vertreter der Gemeinden in Antiochien und Jerusalem (Apg 11,29f; 15,2f bzw. 15,22.30).[62]

[61] Vgl. auch Bovon, Lk, 345.
[62] Vgl. Radl, Lk, 447f.

Ein besonderer Kunstgriff ist die Darstellung des Hauptmanns, der eine Hauptrolle spielt, persönlich aber nie auftaucht. Die Distanz zwischen dem heidnischen Hauptmann und Jesus ist scheinbar noch zu groß; es bedarf jüdischer Vermittler, um zu zeigen, dass letztlich zwischen beiden keine Distanz besteht. Jesus wird schließlich feststellen, dass er einen solchen Glauben nicht einmal in Israel gefunden hat.

1.3.5 Textpragmatische Analyse

„Die Wundererzählungen sind Texte, die in ihrer Erzählweise in besonderem Maße auch rezipientenorientiert sind und eine bestimmte Pragmatik verfolgen“[63]. Hinsichtlich ihrer Wirkungsästhetik bezeichnet Zimmermann diese Textsorte u.a. als „pistisch motivierend“[64]. Der Rezipient werde eingeladen, „das Deutungsangebot auf Mikro- und Makroebene aufzunehmen“. Weiters betont er: „Die Texte wollen zu einer Einsicht führen, erfüllen eine *Erkenntnisfunktion im Blick auf Gottes Wirklichkeit*.“[65]

Dass Lk für christliche Leserinnen und Leser schreibt, gilt in der Forschung als weitgehend unumstritten. Die Menschen, die sich der Evangelist als Leserinnen und Leser[66] seines Textes vorstellt, verbindet das, was er in seinem Doppelwerk mitgeteilt hat, nämlich die von Lk 1,5 bis Apg 28,31 reichende christliche Basisgeschichte der πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα (Lk 1,1). Diese vom Autor intendierten Leserinnen und Leser[67] bilden „die ganze Herde“ (Apg 20,28) der Christen, die sich auf die Geschichte berufen können, die Lk in seinem Doppelwerk erzählt.[68]

Einen ersten Hinweis darauf, wie Lk die Leserinnen und Leser in der Erzählung vom HvK zu lenken versucht, könnte m. E. der dramatische Aufbau[69] bieten. Nach der Einleitung setzt der Evangelist mit der Erwähnung des Hauptmanns gleich an der ersten Stelle der Exposition ein bedeutendes Signal (7,2: Ἑκατοντάρχου δέ τινος δοῦλος κακῶς ἔχων ἤμελλεν τελευτᾶν ...). Die Leserinnen und Leser werden sich sofort fragen, wer dieser ἑκατοντάρχης sei. Ein Römer? Ein Soldat des Herodes? Andererseits wird ihnen eine äußerst kritische Situation vor Augen geführt, es geht um Leben und Tod. Es

[63] Zimmermann, Gattung Wundererzählung, 339.
[64] Ebd. 323.
[65] Ebd. 341.
[66] Das sind die sog. „intendierten Leserinnen und Leser“, im Unterschied zu den „realen Leserinnen und Lesern“.
[67] Der Lk 1,3f erwähnte Theophilus könnte als Repräsentant der intendierten Leser fungieren.
[68] Zum „intendierten Leser“ bei Lk vgl. Wolter, Lk, 22-26.
[69] Vgl. die Gliederung (Punkt I.1.3.2).

wird sie auch interessieren, wie Jesus mit der Situation umgeht, handelt es sich doch offensichtlich um einen Heiden.

Im Unterschied zu Mt[70] sind es bei Lk die zwei Gesandtschaften, welche die lk Erzählung in besonderem Maße prägen. Die Distanz zwischen dem Heiden und Jesus ist offensichtlich noch zu groß, als dass der Hauptmann seine Bitte persönlich an Jesus richten könnte. Deshalb sind es die jüdischen Ältesten, die betonen, er sei ἄξιος (7,5) der Zuwendung Jesu, indem sie besonders auf die Verdienste des Hauptmanns verweisen. Ja, seine Sympathien, die er für das jüdische Volk hege, zeigten sich sogar in der Finanzierung der Synagoge. Man kann erkennen, wie die Leserinnen und Leser dazu animiert werden, dem Hauptmann gegenüber eine positive Haltung einzunehmen.

Das wird durch das Auftreten der zweiten Delegation (deren Bitte so formuliert ist, als spräche der Hauptmann persönlich) und schließlich durch Jesu Reaktion (V. 9: λέγω ὑμῖν, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον) noch verstärkt. Das lk Konzept der stufenweisen Vorbereitung der Heidenmission – vgl. z.B. Lk 2,32: φῶς ἐθνῶν oder, nach unserer Perikope, 10,1: die Aussendung von 72 Jüngern – wird in dieser Perikope durch ein Beispiel bestätigt.

[70] Vgl. Punkt I.1.4.5.

1.4 Synchrone Textuntersuchung Mt 8,5-13

Die synchrone Textuntersuchung von Mt 8,5-13 befasst sich wie bei Lk mit den einschlägigen Gesichtspunkten, bezieht sich aber immer wieder vergleichend auf das LkEv.

1.4.1 Kontext

Den engeren Kontext zur Perikope vom HvK bildet bei Mt das 8. Kapitel. Die formale und inhaltliche Verknüpfung geschieht durch drei Zeit- bzw. Ortsangaben innerhalb von sieben Versen:

7,28 Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, ἐξεπλήσσοντο οἱ ὄχλοι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ·
8,1 Καταβάντος δὲ αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὄρους ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοί.
8,2 καὶ ἰδοὺ λεπρὸς προσελθὼν προσεκύνει αὐτῷ λέγων·
8,5 Εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ εἰς Καφαρναοὺμ προσῆλθεν αὐτῷ ἑκατόνταρχος …

Wichtige Leitwörter, die formal wie inhaltlich das Textgewebe zusammenknüpfen, sind ὄχλοι (7,28; 8,1) und mehrere Komposita von ἔρχομαι (8,2.5) bzw. καταβαίνω (8,1). Es handelt sich um die Volksmenge, die von Jesu Lehre (Bergpredigt) tief betroffen ist und Jesus nachfolgt, der vom Berg herabsteigt, und um zwei Hilfesuchende (den Aussätzigen in V. 2 und den Hauptmann in V. 5), die sich an Jesus wenden. Die Ortsangabe Kafarnaum (V. 5) knüpft an 4,13 an, wo Jesus Nazaret verlässt, um in Kafarnaum zu wohnen. V. 1 bildet die Überleitung zu einer neuen Textsequenz. Wie Mose[71] vom Berg Sinai kommt Jesus vom Berg herunter, die Volksmenge folgt ihm. Die Situation von 4,25 (καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ Δεκαπόλεως καὶ Ἱεροσολύμων καὶ Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου.) wird vom Erzähler wieder aufgenommen. Die Verse 7,28b.29 beschreiben – parallel zu Mk 1,22 – die Reaktion des Volkes und unterstreichen die Vollmacht Jesu.

Als Erstes erzählt Mt das Wunder von der Heilung des Aussätzigen (8,2-4). Er nimmt hier zunächst die Mk-Akoluthie[72] auf (Mk 1,40-45), im Unterschied zu Lk, der die Geschichte bereits in 5,12-14 bringt. Lk schiebt nämlich den Mk-Block (Mk 1,21 -

[71] Die Mose-Jesus-Typologie zeigt sich u.a. in der Rahmung der Bergpredigt (5,1 ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος ...; 8,1 Καταβάντος δὲ αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὄρους …), aber auch in der Abschlussformel der Reden (z.B. 7,28 Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους …) sowie generell in der Anzahl der Reden des MtEv, den fünf Büchern Mose entsprechend. Diese Entsprechung ergibt sich allerdings nur, wenn man Kap. 23-25 zusammenzieht, was durch die nur einmal verwendete Abschlussformel (26,1) teilweise als berechtigt erscheint.

[72] In den Kap. 8-9 erkennt man die Mk-Akoluthie in 8,2-4.14-17.23-27.28-34; 9,1-8.9-13.14-17.18-26. Mt nimmt aber in diesen Abschnitten Umstellungen im Vergleich zu Mk vor und auch Ergänzungen (aus Q).

3,19) schon vor der Feldrede ein (3,1 - 6,19; mit Umstellungen und Einschüben aus anderen Quellen), während Mt diesen Block im Wesentlichen auf die Kapitel 8-9 verteilt. Darauf folgt bei Mt die Erzählung vom HvK (8,5-13), die Lk direkt an die Feldrede anschließt (7,1-10). Als dritte in dieser „Wundergeschichtentriade“[73] reiht sich die Erzählung von der Heilung der Schwiegermutter des Petrus (8,14f par Lk 4,38f; Mk 1,29-31) an. Das anschließende Summarium (8,16f) enthält ein Reflexionszitat (cf. Jes 53,4): ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἠσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος· αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν. Dies deutet darauf hin, dass die Personen, die durch Jesus geheilt werden, Benachteiligte und Ausgegrenzte repräsentieren. Jesu heilendes Handeln wird in den drei Erzählungen paradigmatisch vorgestellt.

In den Kapiteln 8-9 erzählt Mt insgesamt 10 Wundergeschichten, die in drei Dreiergruppen zusammengefasst sind: 8,2-15[74] (Heilung eines Aussätzigen; HvK; Heilung der Schwiegermutter des Petrus); 8,23 - 9,8[75] (Stillung des Sturms auf dem See; Heilung der Besessenen von Gadara; Heilung eines Gelähmten); 9,18-34[76] (Auferweckung der Tochter des Jaïrus und Heilung einer kranken Frau, zu einer einzigen Erzählung zusammengefasst; Heilung zweier Blinder; Heilung eines Stummen). Dazwischen stehen summarische Notizen (8,16f), zwei Dialoge mit dem Thema Nachfolge (8,19-22), die Berufungsgeschichte des Matthäus und das Mahl mit den Zöllnern (9,9-13) sowie die Frage der Jünger des Johannes nach dem Fasten (9,14-17). Die Wundergeschichten der Kapitel 8-9 sind zunächst die Entsprechung zu Kap. 5-7: auf den „Messias des Wortes“ folgt der „Messias der Tat“; sie sind aber zugleich auch die narrative Vorbereitung für die Aussendungsrede (Kap. 10), wo Jesus den Jüngern die Vollmacht überträgt, zu heilen und unreine Geister zu vertreiben (10,1: Καὶ προσκαλεσάμενος τοὺς δώδεκα μαθητὰς αὐτοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν πνευμάτων ἀκαθάρτων ὥστε ἐκβάλλειν αὐτὰ καὶ θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν).

Den Makrokontext für die Bergpredigt und die anschließenden Wundergeschichten kann man als Ringkomposition[77] darstellen. Den Rahmen bildet der programmatische Satz 4,23, der in 9,35 fast wörtlich wiederholt wird:

---

[73] Begriff von Ebner, Einleitung, 130.
[74] Diese Gruppe von Wundern wird im anschließenden Summarium VV. 16f abgerundet.
[75] Die Akklamation des Volkes (9,8: ἰδόντες δὲ οἱ ὄχλοι ἐφοβήθησαν καὶ ἐδόξασαν τὸν θεὸν τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις) beschließt diese Dreiergruppe von Erzählungen.
[76] Abgerundet durch die Reaktion und Akklamation in 9,33: καὶ ἐκβληθέντος τοῦ δαιμονίου ἐλάλησεν ὁ κωφός. καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι λέγοντες· οὐδέποτε ἐφάνη οὕτως ἐν τῷ Ἰσραήλ.
[77] Vgl. Ebner, Einleitung, 129 und Frankemölle, Mt, 15f.

4,23 Καὶ περιῆγεν ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ.	9,35 Καὶ περιῆγεν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν.

Diese summarische Notiz wird durch Jesu Lehre (διδάσκων … κηρύσσων) in der Bergpredigt (5-7) und in seinem heilenden Wirken (θεραπεύων) konkretisiert. „Was der Leser erwartet, löst die evangeliare Erzählung mit Worten und Taten Jesu ein.“[78]

Markus Tiwald[79] hingegen betitelt die Kapitel 4,17 - 10,42 mit „Jesu Lehren und Handeln und dessen Fortführung durch die Jünger/Kirche“ und erkennt folgende Ringkomposition: 4,17-22: Beginn der Verkündigung – Jüngerberufung (ekklesiologisch) – 5-7: Jesu Lehre (Bergpredigt: Jesu Worte) – 8-9: Jesu Heilen (Jesu Taten) – 10: Jesu Lehre (Aussendungsrede: ekklesiologisch). Jesu Worte und Taten stehen im Mittelpunkt, die Jünger (Kirche) führen dieses Werk weiter.

Mt und Lk platzieren also die wohl aus Q stammende Perikope vom HvK in der Nähe der Bergpredigt (Mt 5-7) bzw. Feldrede (Lk 6,17-49), haben aber die aus Mk übernommenen Abschnitte anders angeordnet.[80]

1.4.2 Gliederung

Einleitung (8,5)

5a: Auftreten des Wundertäters; neue Ortsangabe

5bc: Auftreten des Bittstellers (des Stellvertreters des Kranken)

Exposition (8,6-9)

6: Charakterisierung der Not

7: Annäherung des Wundertäters an den Kranken[81]

8-9: Argumentation des Bittstellers („Demuts-Rede“ des Hauptmanns)

Zentrum (8,10-13b)

10a: Staunen über den Glauben des Bittstellers

10b: Hinwendung zur Volksmenge

10c: Direkte Rede: der für Israel vorbildliche Glaube des Bittstellers

11f: Drohwort

---

[78] Frankemölle, Mt, 16.

[79] Markus Tiwald in der Vorlesung „Die synoptischen Evangelien. Einleitung in das Neue Testament I“, WS 2004/05 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

[80] Vgl. zu diesem Abschnitt Ebner, Einleitung, 126-134; Borkamm, Jesu Vollmacht, 243-245; Luz, Wundergeschichten, 149-165; vgl. auch die Kommentare von Fiedler, Mt, 198-202; Frankemölle, Mt, 14-18. 58-65; Luz, Mt, 8f; Schnackenburg, Mt, 78f.

[81] Wird V. 7 als Fragesatz verstanden, ergäbe sich an dieser Stelle ein Motiv der Erschwernis (Zurückweichen des Wundertäters).

13ab: Wunderwirkendes Wort

Schluss (8,13c)

13c: Konstatierung des Wunders.[82]

Der fundamentale Unterschied zu Lk besteht darin, dass der Hauptmann persönlich auftritt und sich nicht durch Gesandtschaften vertreten lässt. Zum anderen schiebt Mt in den VV. 11f ein Drohwort ein. Diese beiden Veränderungen gegenüber Lk spiegeln sich im Aufbau insofern wider, als der Fokus der Geschichte neben dem Heilungswunder auch auf das Drohwort gerichtet ist.

1.4.3 Syntaktische Analyse[83]

Im Zentrum des folgenden Abschnitts stehen die Interpretation der Tempora und eine Analyse von V. 7 (Aussage oder Frage). Hinsichtlich der Stilistik ragen das Polyptoton in V. 5 und der Parallelismus in VV. 11f heraus.

1.4.3.1 Grammatikalische Syntaktik

Der Text ist eindeutig von Parataxen geprägt (Ausnahmen: die Gliedsätze mit ἵνα V. 8 und ὡς V. 13 bzw. das ὅτι recitativum V. 13). Statt hypotaktischer Nebensatz-Konstruktionen verwendet Mt eine Fülle von Partizipien (V. 5 εἰσελθόντος, παρακαλῶν; V. 6 λέγων, βασανιζόμενος; V. 7 ἐλθὼν; V. 8 ἀποκριθεὶς; V. 9 ἔχων; V. 10 ἀκούσας, ἀκολουθοῦσιν). Die einleitende Formulierung Partizp + δέ + αὐτοῦ/αὐτῶν + Präposition (V. 5) ist zudem ein redaktionelles Spezifikum des ersten Evangelisten (vgl. z.B. 8,1; 17,22.24; 24,3; 27,19).[84]

Mt erzählt im Aorist – das historische Präsens λέγει (V. 7) ausgenommen. Es fällt auf, dass kein Imperfekt vorkommt (diff. Lk), sechs Tempora aber im Futur stehen, so in V. 7 θεραπεύσω, die Absicht des Wundertäters wiedergebend, in V. 8 ἰαθήσεται, die Zuversicht des Bittenden verstärkend. Das Drohwort VV. 11f ist eine Weissagung (vier Futura: ἥξουσιν, ἀνακλιθήσονται, ἐκβληθήσονται, ἔσται). Das einzige Perfekt βέβληται steht in V. 6; sein Verbalaspekt ist resultativ, es bezeichnet einen Zustand in der Gegenwart. In diesem Vers geht es um die Krankheit des Dieners, die zudem besonders eindringlich formuliert wird: παραλυτικός, δεινῶς βασανιζόμενος (Adjektiv, Adverb und Partizip Präsens Passiv verstärken die Aussage).

[82] Vgl. etwa Eckey, Lk, 332; Luz, Mt, 12; Sand, Mt, 178.
[83] Vgl. auch die syntaktische Analyse zu Lk (Punkt I.1.3.3.)
[84] Vgl. Davies / Allison, Mt, 18.

V. 7 fassen einige Exegeten[85] als Fragesatz auf, d. h. als Zurückweichen des Wundertäters. Es wäre dann eine deliberative Frage im Konjunktiv Aorist („Ich soll kommen und ihn heilen?"). M. E. handelt es sich aber um ein Futur, das – verstärkt durch das Personalpronomen ἐγώ – die wirkliche Absicht Jesu wiedergibt, zu kommen und zu heilen. Das würde auch die lange Antwort des Hauptmanns verständlicher machen, der relativ umständlich argumentiert, um seine Demut, aber auch seine Zuversicht zu betonen.[86] Auch die Parallelstelle bei Lk, wo Jesus, nachdem er sich die Bitte der jüdischen Ältesten angehört hat, zielstrebig Richtung Haus des Hauptmanns weitergeht (7,6 ἐπορεύετο), könnte ein zusätzlicher Hinweis darauf sein, dass es sich um keine Frage handelt.[87] Auch für Mounce ist V. 7 „more likely an emphatic statement than a question", denn Jesus, der eben noch einen Aussätzigen berührt hatte, würde gewiss nicht zögern, das Haus eines Heiden zu betreten.[88]

1.4.3.2 Stilistische Syntaktik

In V. 5 wird der Leser zunächst mit der Ortsangabe konfrontiert, zugleich aber durch das Polyptoton[89] von αὐτοῦ – αὐτῷ – αὐτὸν ganz auf den Wundertäter fokussiert (die Proformen stehen ja für ὁ Ἰησοῦς einen Vers zuvor). Dieses Stilmittel schafft eine Atmosphäre der Spannung, der Erwartung dessen, was auf den Leser zu-kommt. Ein zusätzliches stilistisches Element ist nämlich die Doppelung von ἔρχομαι mit den Präfixen εἰς und πρός sowie die Variation des Verbum dicendi (καλῶν bzw. λέγων V. 6). Durch ein weiteres Präfix (παρά) wird die Eindringlichkeit der Eröffnungsszene noch verstärkt. Die drei Präfixe signalisieren *Zu*-wendung von Seiten Jesu (ἐισ-ελθόντος) und *Hin*-wendung zu Jesus von Seiten des Hauptmanns (προσ – ἦλθεν; παρα – καλῶν).

Eine weitere stilistische Besonderheit zeigt sich im Logion VV. 11f. Hier handelt es sich um einen antithetischen Parallelismus:

11 πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἥξουσιν καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ	12 οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται

[85] Z.B. Fiedler, Mt, 201f; Frankemölle, Mt, 62; Giesen, Jesus, 62f; Gnilka, Mt, 297f; Konradt, Israel, 71; Luz, Mt, 12.14; Morris, Mt, 88; Roth, Glaube, 394.
[86] Gegen Hüneburg, Heilung, 175.
[87] Ähnlich argumentieren etwa auch Blomberg, Mt, 141 und Hagner, Mt, 204. Roth, Glaube, 394 sieht hingegen, auf Bornkamm, France und andere Exegeten verweisend, in V. 7 eine Frage, durch die bewusst gemacht werde, „wie ungehörig aus jüdischer Sicht die Bitte um einen Besuch im Haus eines Heiden ist".
[88] Vgl. Mounce, Mt, 74.
[89] Unter „Polyptoton" versteht man die „Wiederholung desselben Wortes in einem Satz in verschiedenen Beugungsformen" (Braak, Poetik, 50).

ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν,	εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.

Teilhabe am Himmelreich bzw. Ausschluss aus der Gemeinschaft mit Gott kommen durch dieses Stilmittel besonders markant zur Geltung. Das Ganze gipfelt in der Metapher ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων (bei Mt geradezu formelhaft noch fünfmal verwendet: 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30), die inhaltlich als Hendiadyoin formuliert ist.

Weiters sei auf den Parallelismus in den VV. 10 und 13 hingewiesen:

10 καὶ εἶπεν	τοῖς ἀκολουθοῦσιν·...	τοσαύτην πίστιν
13 καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς	τῷ ἑκατοντάρχῃ·...	ὡς ἐπίστευσας

Hat Jesus zunächst alle, die ihm nachfolgten, im Blick (V. 10), wendet er sich V. 13 schließlich dem Hauptmann zu. Außerdem wird durch die inclusio (V. 10 τοσαύτην πίστιν – V. 13 ὡς ἐπίστευσας), die das Logion VV. 11f einrahmt, der Glaube des Hauptmanns auch sprachlich-stilistisch besonders hervorgehoben.[90]

1.4.4 Semantische Analyse[91]

Zunächst werden die zwei wichtigen Schlüsselbegriffe πίστις und ἔρχομαι analysiert, sodann wird untersucht, inwiefern sich durch die Einfügung des Logions VV. 11f die Sinnlinie der Erzählung im Vergleich zu Lk verändert. In der anschließenden narrativen Analyse wird wie bei Lk das Motivrepertoire G.Theißens sozusagen als Raster über die Erzählung gelegt, danach wird der Ablauf des Dialogs zwischen dem Hauptmann und Jesus näher beleuchtet.

1.4.4.1 Text- und Wortsemantik

Πίστις bzw. πιστέυω kann bei Mt zunächst einmal Zustimmung (z.B. 24,23.26) bedeuten, sodann den Glauben an Jesu Botschaft schlechthin (z.B. 18,6; 21,25; 27,42) und schließlich den Glauben an Jesus als Wunderheiler (z.B. 8,13; 9,22.28f; 15,28; vgl. auch 17,20; 21,21), einen Glauben, der Berge versetzen kann. Zur letzten Kategorie muss man auch Aussagen über die ὀλιγόπιστοι zählen (vgl. 6,30; 8,26; 14,31; 16,8).[92]

[90] Vgl. etwa Roth, Glaube, 396.
[91] Vgl. auch Punkt I.1.3.4 (Semantische Analyse zu Lk).
[92] Vgl. Davies / Allison, Mt, 25.

Ähnlich wie bei Lk[93] spielt auch bei Mt das Wortfeld ἔρχομαι eine bedeutende Rolle. Εἰσελθόντος und προσῆλθεν (V. 5) bilden sozusagen die narrative Voraussetzung für den anschließenden Dialog. V. 7 bekundet Jesus seine Absicht zu kommen (ἐλθών) und den Diener zu heilen. In seiner Demutsrede versucht der Hauptmann Jesu Kommen (V. 8 εἰσέλθῃς …) argumentativ zu verhindern. In den Vergleichsbeispielen aus seiner Lebenswelt verwendet er das Synonym πορεύομαι und wiederum ἔρχομαι (V. 9). Auch im Logion VV. 11f begegnen wir einem Verb aus diesem Wortfeld (V. 11 ἥξουσιν). Schließlich verwendet der Evangelist mit der Entlassungsformel ὕπαγε eine weitere Variante (V. 13; vgl. auch 19,21; 20,14), die auch die Heilungszusage einleitet.

Durch das scharfe Gerichtswort wird die Sinnlinie der Erzählung (vom Glauben des Heiden zur Heilung des Dieners), die in V. 13 ihren Gipfelpunkt erreicht, im Vergleich zu Lk geändert. Sprachlich wird dies in V. 13 folgendermaßen deutlich: durch die Renominalisierung der Hauptpersonen stehen Jesus und der Heide einander gegenüber (ὁ Ἰησοῦς τῷ ἑκατοντάρχῃ); dem eher schroff wirkenden Imperativ ὕπαγε (vgl. auch Mt 19,21; 20,14) folgt die bestärkende Zusage (γενηθήτω σοι) gemäß dem Glauben (ὡς ἐπίστευσας). Die äußerst knapp formulierte Konstatierung des Wunders (fast gleich lautend mit dem Schluss der Erzählung von der Heilung der Tochter der kanaanäischen Frau, Mt 15,21-28 par Mk 7,24-30) schließt die Perikope ab. Gerade der Glaube eines heidnischen Bittstellers erhält durch das Logion in VV. 11f besonderes Gewicht. Die Folge ist die Heilung, die sprachlich in einer Klimax auf den Punkt gebracht wird: V. 7 θεραπεύσω αὐτόν (Jesu Zusage) – V. 8 ἰαθήσεται ὁ παῖς μου (des Hauptmanns Zuversicht) – V. 13 ἰάθη ὁ παῖς (Konstatierung durch den Erzähler).

[93] Vgl. Punkt I.1.3.4.1.

1.4.4.2 Narrative Analyse

Wie bei Lk[94] liefert das von G. Theißen zusammengestellte Motivrepertoire auch für die Analyse der mt Fassung der Hauptmann-Perikope gute Ansatzpunkte.

GLIEDERUNG	PATTERN	ÜBERSETZUNG
EINLEITUNG:	Auftreten des Wundertäters; Auftreten des Bittstellers	
5 Εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ εἰς Καφαρναοὺμ προσῆλθεν αὐτῷ ἑκατόνταρχος παρακαλῶν αὐτὸν	Nennung des Wundertäters (Verb- und Pro-Form), neue Ortsangabe, neue Handlung; Auftreten des Bittstellers (des Stellvertreters des Kranken)	Nachdem er aber nach Kafarnaum hineingegangen war, kam zu ihm ein Hauptmann; der bat ihn
EXPOSITION	Charakterisierung der Not; Annäherung des Wundertäters an den Kranken; Argumentation des Bittstellers	
6 καὶ λέγων· κύριε, ὁ παῖς μου βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ παραλυτικός, δεινῶς βασανιζόμενος.	Charakterisierung der Not	und sagte: Herr, mein Diener liegt darnieder im Haus, gelähmt und schrecklich geplagt.
7 καὶ λέγει αὐτῷ· ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν.	Direkte Rede: Annäherung des Wundertäters an den Kranken	Und er sagte zu ihm: Ich werde kommen und ihn heilen.
8 καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἑκατόνταρχος ἔφη· κύριε, οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς ἵνα ὑπὸ τὴν στέγην μου εἰσέλθῃς,· ἀλλὰ μόνον εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου.	Direkte Rede: Betonung der Unwürdigkeit; Vertrauen in Jesu Wort	Und es antwortete der Hauptmann und sagte: Herr, ich bin nicht gut genug, dass du unter mein Dach trittst, aber sprich nur mit einem Wort und es wird geheilt werden mein Diener.
9 καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν ἔχων ὑπ' ἐμαυτὸν στρατιώτας, καὶ λέγω τούτῳ· πορεύθητι,	Vergleichsbeispiele aus der Lebenswelt des Hauptmanns	Denn auch ich bin ein Mensch unter einer Kommandogewalt, ich habe unter mir Soldaten und ich sage zu diesem: Mar-

[94] Vgl. Punkt I.1.3.4.2.

καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ· ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου· ποίησον τοῦτο, καὶ ποιεῖ.		schier!, und er marschiert, und zu einem anderen: Komm!, und er kommt, und zu meinem Diener: Mach das!, und er macht es.
ZENTRUM	Reaktion des Wundertäters; Entlassung; wunderwirkendes Wort	
10a ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν	Staunen des Wundertäters	Als aber Jesus dies hörte, staunte er,
10bc καὶ εἶπεν τοῖς ἀκολουθοῦσιν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, παρ' οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὗρον.	Hinwendung zur Volksmenge; direkte Rede: Einleitungsformel als Signal für bedeutende Aussage; der Glaube des Bittstellers	und er sagte zu denen, die nachfolgten: Amen, ich sage euch, bei niemandem habe ich einen so großen Glauben in Israel gefunden.
11 λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἥξουσιν καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν, **12** οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων. **13ab** καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ ἑκατοντάρχῃ· ὕπαγε, ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι.	Fortsetzung der direkten Rede: Drohwort Entlassung: wunderwirkendes Wort	Ich aber sage euch: Viele werden kommen von Osten und Westen und werden zu Tische liegen mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich, die Söhne des Reiches aber werden hinausgeworfen werden in die äußerste Finsternis; dort wird sein Weinen und Zähneknirschen. Und Jesus sagte zum Hauptmann: Gehe, wie du geglaubt hast, geschehe dir.

SCHLUSS	Konstatierung des Wunders	
13c καὶ ἰάθη ὁ παῖς [αὐτοῦ] ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ.		Und geheilt wurde der [sein] Diener in jener Stunde.

Betrachtet man den Erzählfluss, so ergeben sich bedeutende Unterschiede im Vergleich mit der lk Erzählung. Bei Mt wendet sich der Hauptmann direkt an Jesus, ohne den „Umweg“ über zwei Gesandtschaften wie bei Lk, die ein dramatisches Element in den Ablauf der Erzählung einbringen. Im Gegenzug finden wir bei Mt das Logion VV. 11f eingefügt. Daraus ergibt sich bei Mt folgender Ablauf des Dialogs zwischen Hauptmann und Jesus:

6: Rede des Hauptmanns
7: Antwort Jesu
8-9: Antwort des Hauptmanns
10-12: Rede Jesu, an die Volksmenge gerichtet
13: Antwort Jesu, an den Hauptmann gerichtet

Es überwiegt also eindeutig – wie häufig bei Mt – die dialogische Struktur. Nach einem kurzen Dialog (je ein Vers: Bitte des Hauptmanns und Antwort Jesu) folgen die ausführliche Rede des Hauptmanns (zwei Verse) und die umfangreiche Rede Jesu (VV. 10-13). Diese durchbricht geradezu die Oberfläche der Erzählung[95] und richtet sich zunächst an die ihm nachfolgende Volksmenge, erst ganz zum Schluss ergeht das Wort Jesu an den Bittsteller persönlich: ὕπαγε, ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι. Ab V. 10 hat der Hauptmann „nichts“ mehr zu sagen, sein Glaube spricht sozusagen für sich. Das zeigt sich markant in V. 10b, wo Jesus staunend feststellt: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, παρ’ οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὗρον, und in V. 13b, wo er sich persönlich an den Hauptmann wendet: ὡς ἐπίστευσας.

Der Erzähler selbst beschränkt sich auf die notwendigsten Informationen (V. 5: Einleitung; 10a: Reaktion Jesu auf die Demutsrede des Hauptmanns; 13c: Konstatierung des Wunders) bzw. auf die Einleitungsformeln zu den Dialogen.

[95] Vgl. Luz, Mt, 15.

1.4.5 Textpragmatische Analyse

Die Leserlenkung, die dem Text eingeschrieben ist, ergibt sich wohl aus der ausführlichen Rede des Hauptmanns und dem Logion in VV. 11f.[96]

Peter Fiedler[97] unterstreicht in seinem Kommentar, dass man aus den VV. 11f nicht schließen könne, Mt bestreite die „Heilshoffnung Israels“, und dass man daraus keinen Beleg für die sog. Substitutionstheorie[98] herauslesen könne. Vielmehr richte sich der Angriff des Mt gegen „die“ Pharisäer und Schriftgelehrten, also gegen die Gegner Jesu, die auch sonst im „Visier“ des Mt stünden. Deshalb habe Mt hier nicht an die Völkerwallfahrt zum Zion gedacht, „sondern [an] die endzeitliche Rückführung der in der Diaspora lebenden Angehörigen des jüdischen Volkes in die Heimat“[99]. Zum Einen würden bei Verheißungen der Rückkehr aus dem Exil oft „Ost und West“ genannt (z.B. Jes 43,5; Sach 8,7; Bar 4,37; 5,5), aber nie – und das ist das Entscheidende – beim Motiv der Völkerwallfahrt. Dieses Motiv verstehe die Bibel nie als Gericht über Israel, sondern als Zeichen seiner Erlösung (z.B. Jes 25,6-8; 49; 60; 62; Zef 3,9-20; Sach 8). Mt hätte sich also gegen die Befunde der Bibel gestellt, wenn er das Motiv der endzeitlichen Völkerwallfahrt gebraucht hätte, um eine Drohung gegen Israel auszusprechen. Das würde auch nicht mit den mt Erfüllungszitaten und anderen Anspielungen darauf zusammenpassen, „dass im Christusgeschehen Endzeithoffnungen Israels ihre letztgültige Bestätigung erfahren“[100]. Den Widersachern Jesu drohe also der „Ausschluss von der endzeitlichen Vollendung“; diese hatten ja offensichtlich die Zuversicht, οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας (V. 12) zu sein. „Vermutlich zielt Mt damit auf die Zuversicht seiner pharisäischen Widersacher, sich auf dem gottgewollten Lebensweg zu befinden.“[101] Fiedler verweist auch darauf, dass schon in der Täuferpredigt 3,7-10 gegen diese Zuversicht polemisiert wird, vor allem aber in den Kapiteln 21-23.

Dennoch kann man aus der ganzen Perikope entnehmen, dass der Leser auf das Thema der Heidenmission gelenkt wird. Es wird ja ganz konkret die Zuwendung Jesu zu einem Heiden erzählt. Auch ist deutlich, dass es im MtEv vor unserer Perikope zahl-

---

[96] Vgl. auch die Ausführungen zu Lk in Kap. I.1.3.5.
[97] Vgl. Fiedler, Mt, 204f, der sich auf Davies / Allison, Mt, 27-31 beruft.
[98] So hat z.B. Luz in seinem Mt-Kommentar noch vom „Signalcharakter“ dieser Verse gesprochen (Teile daraus kommen im MtEv immer wieder vor), d h. die Söhne des Reiches würden aus der βασιλεία τῶν οὐρανῶν ausgeschlossen und die Heiden aus Ost und West würden sich dem Gott Israels zuwenden; vgl. Luz, Mt, 15f.
[99] Fiedler, Mt, 204.
[100] Ebd. 204.
[101] Ebd. 205.

reiche Stellen gibt, die die Heidenmission bereits symbolisch vorwegnehmen: etwa das Reflexionszitat in 4,15f (γῆ Ζαβουλὼν καὶ γῆ Νεφθαλίμ, ὁδὸν θαλάσσης, πέραν τοῦ Ἰορδάνου, Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν, ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκότει φῶς εἶδεν μέγα …) sowie das Summarium in 4,23-25 (… εἰς ὅλην τὴν Συρίαν … καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ Δεκαπόλεως … καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου). Und schließlich verkündet Jesus in der Bergpredigt vor Juden und Heiden das „neue Gesetz des Gottesreiches“. [102]

Schließlich betont Matthias Konradt die „´ekklesiologische´ Stoßrichtung“[103] von V. 12. Man könne den Vers als Drohwort gegen Gemeindeglieder auffassen, die sich in ihrem partikularistischen Heilsverständnis gegen die Völkermission stellten. Die Verse 10-12 bezögen sich also auf das Thema Juden und Heiden und würden über eine Verwerfung Israels nichts aussagen.[104]

[102] Zu VV. 11f sowie zum Vorwurf der Israel-Ablöse siehe auch die Einzelauslegung (Punkt I.1.8.3).
[103] Konradt, Mt, 138.
[104] Vgl. ebd. 137f.

1.5 Synchrone Textuntersuchung Joh 4,46-54

Die synchrone Textuntersuchung befasst sich mit der Beschreibung des Mikro- und Makrokontextes, mit der Gliederung, der syntaktischen und der semantischen Analyse der Perikope.

1.5.1 Kontext

Den erzählerischen Kontext[105] stellt der Evangelist in V. 46ab her, wo er sich, das Itinerar (3,22; 4,3f.43) fortsetzend[106], auf das Weinwunder in Kana bezieht (2,1-12). Dieser Vers ist der Abschluss bzw. die Präzisierung einer Reisenotiz über die Rückkehr nach Galiläa (4,43-45[107]), die den Bericht vom Aufbruch Jesu nach Galiläa (4,1-3) fortsetzt, nach dem Aufenthalt in Samaria (4,4-42) als Überleitung dient und den Bezug zu Galiläa bzw. Kana herstellt, wo die Erzählung von der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten[108] angesiedelt ist. Die Verknüpfung von V. 46ab mit 2,1-12 lässt den Schluss zu, dass Joh die Kapitel 2 - 4 vielleicht als Einheit gesehen und bewusst als Ringkomposition gestaltet hat. In 4,45 wird von der freundlichen Aufnahme Jesu durch die Galiläer berichtet und so eine Verbindung mit 2,23-25 hergestellt, einer Hintergrundszene des ersten Jerusalemaufenthalts. Auch durch die Zählung des Wunders als δεύτερον σημεῖον (4,54) ergibt sich eine Verknüpfung mit dem Weinwunder, wo es heißt: Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας (2,11). Den ersten beiden Wundern werden allerdings im Unterschied zu den anderen keine Offenbarungsreden angefügt. Das Zählen der „Zeichen“ ist offensichtlich intendiert; inzwischen werden zwar weitere Zeichen erwähnt (2,23; 3,2), die aber erzählerisch nicht ausgestaltet sind. Neben anderen Indizien ist dieser Umstand ein Hinweis darauf, dass Joh eine Quelle mit Wundergeschichten benutzt hat, die allgemein als „Semeiaquelle“ bezeichnet wird.[109]

Als Abschluss der Kana-Perikope erfahren wir in einer Reisenotiz (2,12), dass Jesus mit seiner Mutter, seinen Brüdern und den Jüngern nach Kafarnaum hinunterzieht. Diese Notiz bleibt isoliert, denn danach berichtet der Evangelist u.a. vom ersten Aufenthalt

---

[105] Einige Exegeten (z.B. Barrett, John, 244ff; Becker, Joh, 221ff; Gnilka, Joh, 37ff; Kanagaraj, John, 49ff; Moloney, John, 150ff; Thyen, Joh, 284ff; Wengst, Joh, 175ff) sehen 4,43-54 als eine Perikope an und fassen VV. 43-46 als Einleitung auf.

[106] Für Labahn, Lebensspender, 168 markieren diese „itinerarischen Notizen [...] einen geographischen Ring“.

[107] Auf die Kontroverse, ob Nazaret oder Jerusalem als Heimatstadt Jesu anzusehen ist, kann hier nicht eingegangen werden; vgl. dazu etwa Beutler, Joh, 168-172; McHugh, John, 298f; Moloney, John, 151f; Nicklas, Jesu zweites Zeichen, 93-95; Thyen, Joh, 284-286.

[108] Im Folgenden auch als „der Königliche“ abgekürzt.

[109] Vgl. etwa Schnackenburg, Joh, 507f.

Jesu in Jerusalem, vom Gespräch mit Nikodemus und von Jesu Verweilen in Judäa und Samaria (2,23 - 4,42).

Einige Exegeten[110] interpretieren 4,43-46 als ausführliche Einleitung zur nachfolgenden Wundererzählung. V. 43 bezieht sich zwar auf 4,3 und fungiert als Überleitung zur nächsten Episode. Der nachfolgende Vers stellt allerdings ein Problem dar.[111] Was bedeutet die Feststellung, dass ein Prophet in seiner Heimat nicht anerkannt wird, wenn unmittelbar danach (V. 45) von der freundlichen Aufnahme Jesu durch die Galiläer berichtet wird? Wegen dieser Diskrepanz versteht Thyen V. 44b nicht als Zitat, sondern als „Spiel des Erzählers mit den synoptischen Prätexten" (Mk 6,4; Mt 13,57; Lk 4,24), denn es handle sich hier ja nicht wie bei den Synoptikern um Jesu Ablehnung in seiner Heimatstadt Nazaret.[112] Man könnte darüber hinaus in V. 44 beinahe ein Gesamturteil sehen, das der Evangelist über die Reaktionen der Galiläer auf Jesu Wirken ausspricht (vgl. etwa Joh 6,42.61; 7,15). Zudem kann man V. 45 im Lichte von 2,23-25 betrachten: Jesus durchschaut den Glauben der Galiläer als oberflächlichen Wunderglauben und misstraut deshalb seinen Landsleuten. Übersetzt man nun das Anschlusssignal γὰρ in V. 44 mit „allerdings", so lässt sich dieses Misstrauen auch hier erkennen, denn „[a]ngesichts scheinbarer Glaubenswilligkeit der Menschen Jesus gegenüber erklärt der Evangelist, dass Jesus immer schon der Wissende ist, der die Herzen der Menschen durchschaut"[113].

Die itinerarische Notiz sowie semantische Verknüpfungen (V. 45 ἑωρακότες / V. 48 ἴδητε; V. 45 und V. 54 ἐποίησεν) stellen zwar eine Verbindung zum Heilungswunder her, dennoch erscheint die in sich geschlossene Perikope 4,46-54 als Einheit. Zum Itinerar gibt es keine Rückbezüge, vielmehr markieren Trennungssignale in V. 46 eine neue Perikope: der Ortswechsel, der Rückbezug auf 2,1-11, der Personenwechsel, die Erkrankung des Sohnes als neues Thema.[114]

Mit der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten schließt sich der Kreis des ersten öffentlichen Auftretens Jesu. Waren es in 2,11 die Jünger, in 2,23 die Jerusalemer, in 4,39 die Samariter, die zum Glauben fanden, so ist es in 4,50.53 ein Heide, der zum Glauben kommt. Die dreimalige Verwendung von ζῆν (4,50.51.53) stellt außerdem

[110] Siehe Anm. 105.
[111] Vgl. zu den nachfolgenden Überlegungen Dietzfelbinger, Joh, 130f; Theobald, Joh, 344-348; Thyen, Joh, 284-286.
[112] Thyen, Joh, 284.
[113] Theobald, Joh, 347f.
[114] Vgl. Labahn, Lebensspender, 172f.

eine Verbindung zum Gespräch mit der Samariterin her, wo Jesus als der erscheint, der lebendiges Wasser bringt und ewiges Leben spendet (4,10.11.14). So kann man 4,46-54 auch als Illustration jener Aussagen verstehen.[115] Schließlich wird das „soteriologisch verstandene Kommen des Offenbarers in die Welt (1,4f.9.12; 3,16f)“ in diesen Perikopen exemplifiziert und mit der „Öffnung des Offenbarungsweges zu den Heiden“[116] zu einer Klimax gesteigert, in der Jesus als ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου (4,42) erscheint.

Ludger Schenke sieht hingegen in 3,22 - 4,54 ein zusammenhängendes Bild mit drei großen Szenen, „die jeweils durch eine allgemeinere Bemerkung über den Weg Jesu (3,22; 4,1-4; 4,43.45) und eine detaillierte Ortsangabe (3,23; 4,5f; 4,46) eingeleitet werden“, mit Johannes dem Täufer bzw. Jesus als Träger der Handlung.[117] Dagegen vermutet Beasley-Murray, der Evangelist habe die zwei Heilungserzählungen 4,46-54 und 5,1-9 miteinander verknüpft, um sie als Einleitungen für den Diskurs in 5,17-47 zu verwenden.[118] Für Schnackenburg ist diese Zusammenschau der beiden Perikopen aus verschiedenen Gründen nicht sinnvoll, zumal man sich die Frage stellen müsse, ob die Kap. 5 und 6 nicht umzustellen seien.[119] Dass der Evangelist durch die Gegenüberstellung der Leitbegriffe „sterben“ (4,47.49) und „leben“ (4,50f.53) bzw. „töten“ / „tot sein“ (5,18.21.25 u. ö.) und „lebendig machen“ (5,21.24f u. ö.) mit der nachfolgenden Perikope von der Heilung eines Kranken am Teich Betesda (5,1-18) „eine enge Verzahnung erzielt“, unterstreicht Uta Poplutz.[120]

Dennoch kann man m. E. in 4,54 einen klaren Einschnitt[121] erkennen, zumal 5,1-9 gerade auch durch das anschließende Streitgespräch (VV. 10-18) und durch die Rede Jesu (VV. 19-47) vom Evangelisten anders gestaltet ist. Auch für Klaus Wengst markiert 4,54 einen deutlichen Einschnitt im ersten Teil des JohEv (Kap. 1-12). Mit dem Verweis auf Galiläa knüpfe der Evangelist nämlich an 4,3 an (Jesus fasst den Entschluss, von Judäa nach Galiläa zu reisen) und mit dem Hinweis, dass dies das zweite in Galiläa gewirkte Zeichen war, spanne Joh den Bogen (vgl. auch 4,46a) bis zum Anfang von Kap. 2. Wengst betont zudem, dass bislang „Bedrohliches nur am Rande“ aufge-

[115] Vgl. Schnelle, Joh, 95f.
[116] Labahn, Lebensspender, 170.
[117] Schenke, Joh, 77.
[118] Beasley-Murray, John, 67.70.
[119] Schnackenburg, Joh, 507. Darauf wird aber in dieser Arbeit nicht eingegangen (siehe zu diesem Thema etwa Theobald, Joh, 362-364).
[120] Zimmermann, Kompendium, 663.
[121] Auch Labahn, Lebensspender, 169 spricht von einem „pointierten Neuansatz“ in 5,1.

taucht sei, die Darstellung der Kap. 5-12 hingegen „von offener Gegnerschaft gegen Jesus geprägt“ sei.[122]

1.5.2 Gliederung[123]

Einleitung (4,46)

46ab: Überleitung: Auftreten des Wundertäters; neue Ortsangabe
46cd: Vorstellung des Stellvertreters; Charakterisierung der Not

Exposition (4,47-49)

47: Annäherung an den Wundertäter:
Auftreten des Bittstellers; Bitte um Heilung;
Charakterisierung der Not
48: Erschwernis der Annäherung:
Zurückweichen des Wundertäters
49: Wiederholung der Bitte um Heilung

Zentrum[124] (4,50-53d)

50a-c: Konstatierung der Fernheilung durch den Wundertäter
50d-f: Der Glaube des Königlichen
51: Begegnung mit den Dienern: Konstatierung der Heilung durch die Diener
52-53a-d: Konstatierung der Heilung durch den Königlichen

Schluss (4,53e-54)

53e: Der Glaube des Königlichen und seines ganzen Hauses
54: Conclusio.[125]

1.5.3 Syntaktische Analyse

Die überwiegend hypotaktische Satzstruktur des Textes wird anhand zweier Beispiele näher analysiert (grammatikalische Syntaktik). Sodann werden in einer kurzen stilistischen Analyse die Stellung der Verben sowie die parallele Bauweise einiger Verse untersucht (stilistische Syntaktik).

---

[122] Wengst, Joh, 179.
[123] Motivrepertoire nach Theißen / Merz, Jesus, 258f.
[124] In den meisten Wundergeschichten zählt die Wunderhandlung zu den „zentralen“ Motiven; weil es sich um eine Fernheilung handelt, wird hier keine eigentliche Wunderhandlung erzählt; umso mehr Gewicht erhält die dreifache Konstatierung (VV. 50-53).
[125] Vgl. etwa Riedl, Zeichen, 178f. Die Gliederung verleiht dem Zentrum größeres Gewicht, während z.B. Theobald, Joh, 350 den Hauptteil (VV. 47-53) in zwei Szenen gliedert (VV. 47-50: „Die Begegnung des 'Königlichen' mit Jesus – der Leben wirkende Zuspruch Jesu“ und VV. 51-53: „Die Begegnung des 'Königlichen' mit seinen Knechten – die Feststellung des Wunders“).

1.5.3.1 Grammatikalische Syntaktik

In der Perikope überwiegen hypotaktische Konstruktionen. In V. 50bc, dem Höhepunkt des Textes, ragt allerdings eine parataktische Formulierung heraus: πορεύου, ὁ υἱός σου ζῇ. Man kann aber auch hier eine logische Hypotaxe heraushören: „Brich auf, denn / da dein Sohn lebt!“ Dass Hypotaxe vorherrscht, ist durch den komplexen Inhalt bedingt. Zwei Verse (VV. 47.50) seien exemplarisch hervorgehoben. V. 47 wird der Hauptsatz mit einem Participium coniunctum (ἀκούσας) eingeleitet, von dem ein ὅτι-Satz abhängig ist, der die wichtige Information vom Kommen des Wundertäters bietet. Es folgt die Fortsetzung des Hauptsatzes mit zwei finiten Verben (ἀπῆλθεν ... ἠρώτα), die das Kommen und die Bitte des königlichen Beamten wiedergeben. Von ἠρώτα hängt sodann ein ἵνα-Satz[126] ab, der die Bitte des Königlichen formuliert. Daran angereiht ist ein abschließender Hauptsatz mit einem begründenden γάρ, der die Dringlichkeit der Bitte – besonders durch die Endstellung von ἀποθνῄσκειν – unterstreicht.

In V. 53 erfährt der Königliche von der tatsächlich erfolgten Heilung – man beachte die Spitzenstellung des ἔγνω –, außerdem kommt seine ganze Familie zum Glauben. Der komplexe Inhalt spiegelt sich wiederum in einer komplexen grammatikalischen Struktur wider:

HAUPTSATZ (ἔγνω οὖν ὁ πατὴρ)
Gliedsatz 1 (ὅτι [ἐν] ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ[127])
Gliedsatz 2 (ἐν ᾗ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς)
Wörtliches Zitat (ὁ υἱός σου ζῇ)
HAUPTSATZ – PARATAKTISCH ANGEREIHT
(καὶ ἐπίστευσεν ... ὅλη).

Das vorherrschende Erzähltempus in der Perikope ist der Aorist.[128] Die wenigen Imperfekta sind mit Bedacht gewählt. Schon der zweite Satz in V. 46 steht im Imperfekt; mit ἠσθένει betont der Autor die Dauer der Krankheit. Im nächsten Vers fällt ἠρώτα[129] besonders auf; sein Verbalaspekt ist linear, aber auch iterativ, während ἤμελλεν durativen Charakter hat. Auffallend ist auch der Aorist ἐπίστευσεν in V. 50; er ist punktuell-

[126] Seine finale Bedeutung ist nach einem Verbum des Bittens bereits stark verblasst; vgl. Bauer, Wörterbuch, 765f.
[127] Ein Nominalsatz, das Prädikat fehlt.
[128] Neben ἥκει (V. 47), das perfektische Bedeutung hat („gekommen sein“), treffen wir noch auf zwei weitere Präsensformen (λέγει in VV. 50.51).
[129] Barrett, John, 247 spricht fälschlich von einem „incorrect use of ἐρωτᾶν (as if it were αἰτεῖν ´to request´)“; vgl. aber Bauer, Wörterbuch, 631f, wo zahlreiche Belegstellen für die Bedeutung „bitten“ angeführt werden.

konstativ zu verstehen, während das Imperfekt ἐπορεύετο im selben Satzgefüge durch seine durative Aktionsart die Dauer der Handlung signalisiert.

In V. 52 stehen zwar alle Verben im Aorist; es fällt allerdings der unterschiedliche Aspekt von ἔσχεν und ἀφῆκεν auf: Der Aorist von ἔσχεν ist ingressiv, er signalisiert den Beginn der Heilung, während der effektive Aspekt von ἀφῆκεν den Abschluss der Heilung anzeigt.[130] Drei Participia coniuncta (V. 47 ἀκουσας, V. 51 λέγοντες, V. 54 ἐλθών) und ein Genetivus absolutus (V. 51 αὐτοῦ καταβαίνοντος) komplettieren die Verbalformen des Textes.

Wie in Mt 8,5 und Lk 7,1 wird der Hauptakteur zu Beginn der Perikope namentlich nicht genannt, sondern in den Verbformen ἦλθεν (V. 46a) und ἐποίησεν (V. 46b) vorausgesetzt. Fünfmal wird Jesus mit Namen genannt, u.a. am Höhepunkt der Perikope (V. 50).

Der Gegenspieler wird zweimal (VV. 46.49) als βασιλικός bezeichnet, es wird also seine soziale Stellung betont. Bemerkenswerterweise wird er bei der Konstatierung seines Glaubens allgemein ἄνθρωπος genannt, während zum Schluss bei der Konstatierung des Wunders mit der Bezeichnung πατήρ (V. 53) das intime Verhältnis zum Kranken betont wird. Dieser wird im Text recht häufig genannt: viermal als υἱός (VV. 46.47.50.53), einmal als παιδίον (V. 49) und einmal als παῖς (V. 51). Gerade die letzten beiden Bezeichnungen dürften die emphatische Beziehung des Vaters zu seinem Sohn unterstreichen. Schließlich dienen auch zahlreiche Proformen als wichtige Mittel der Verknüpfung des Textes.[131]

1.5.3.2 Stilistische Syntaktik

Nach der Überleitung in VV. 43-45 beginnt der Evangelist in V. 46 die neue Perikope mit dem Verb ἦλθεν in Spitzenstellung und dem darauf folgenden οὖν narrativum historicum, das eine „innere Verknüpfung der damit verbundenen Aussagen mit dem vorausgehenden Geschehen“[132] anzeigt. Dass zahlreiche aussagekräftige Verben an erster Stelle der Verse (von den neun Versen der Perikope werden sechs mit Verben eingeleitet) bzw. Sätze stehen, verleiht dem Text eine spezielle stilistische Note. Besonders

[130] Vgl. etwa van der Watt, Vollkommener Glaube, 683.
[131] Siehe Riedl, Zeichen, 182, Anm. 75, wo alle Proformen angeführt sind.
[132] Vgl. Ruckstuhl, Die literarische Einheit, 292, wo zahlreiche Belegstellen für οὖν aufgelistet sind. Das οὖν in V. 48 ist für Ruckstuhl ein οὖν narrativum connexivum, es bezeichnet eine ursächliche Verknüpfung mit dem Vorangehenden (siehe ebd. 293).

ragen das Kommen des Wundertäters (V. 46 ἦλθεν), der Glaube des königlichen Beamten (V. 50d ἐπίστευσεν), das Nachforschen des Vaters (V. 52a ἐπύθετο) und das Erkennen des Vaters (V. 53a ἔγνω) hervor. Zudem fällt die Spitzenstellung der drei das Gespräch einleitenden Verben auf (V. 48 εἶπεν, V. 49 λέγει, V. 50 λέγει).

Stilistische Besonderheiten in VV. 48-50 sind die parallele Bauweise sowie der Chiasmus in VV. 48f:

V. 48 εἶπεν οὖν	ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτόν
V. 49 λέγει	πρὸς αὐτὸν ὁ βασιλικός
V. 50 λέγει αὐτῷ	ὁ Ἰησοῦς

Der Chiasmus in VV. 49f (πρὶν ἀποθανεῖν τὸ παιδίον μου – ὁ υἱός σου ζῇ) sowie die Imperative in diesen beiden Versen (κατάβηθι – πορεύου) verleihen dieser zentralen Stelle ein besonderes stilistisches Gepräge.

Van der Watt weist auf „lexikalische Variationen sowie die fast wörtliche Wiederholung bestimmter Wendungen“ hin, z.B. auf die variierenden Bezeichnungen für den Vater bzw. den Sohn.[133] Dass außerdem der Satz υἱός σου (bzw. αὐτοῦ) ζῇ dreimal wiederholt (VV. 50.51.53) und die Bitte des Vaters zweimal vorgebracht wird (VV. 47.49), dient „der bildlichen Darstellung der Szene“ sowie „der vertieften Charakterisierung der Figuren“.[134]

Die Perikope ist also durch einige grammatikalische und stilistische Besonderheiten geprägt. So verleihen z.B. hypotaktische Strukturen, die Stellung der Verben, Parallelismen, Chiasmen und lexikalische Variationen dem Text eine spezielle Note, der als Fernheilungserzählung innerhalb der Wundergeschichten eine besondere Stellung einnimmt.

1.5.4 Semantische Analyse

Neben dem Wortfeld „kommen / gehen / aufbrechen“ werden drei wichtige Schlüsselwörter (πιστεύω, σημεῖον, ζῶ) näher erörtert. In der narrativen Analyse wird zunächst untersucht, welche Elemente aus dem von G. Theißen für Wundergeschichten zusammengestellten Motivrepertoire im Text aufscheinen; außerdem wird auf die Dialoge, die in der Erzählung eine große Rolle spielen, näher eingegangen.

[133] Siehe auch Punkt I.1.5.3.1.
[134] Van der Watt, Vollkommener Glaube, 682.

1.5.4.1 Text- und Wortsemantik

ἔρχομαι / ἥκω / καταβαίνω / ὑπαντάω / πορεύομαι

Wie in Lk 7,1-10 spielt das Wortfeld „kommen / gehen / aufbrechen“ eine große Rolle. Gleich zu Beginn der Perikope kommt sozusagen „Bewegung“ in den Text: Ἦλθεν (V. 46).

- Jesus *kommt* nach Kana (V. 46: Ἦλθεν οὖν πάλιν εἰς τὴν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας). Der königliche Beamte hört, dass Jesus *gekommen ist* (V. 47ab: οὗτος ἀκούσας ὅτι Ἰησοῦς ἥκει ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν); er bittet ihn *herabzukommen* (V. 47: καὶ ἠρώτα, ἵνα καταβῇ) und wiederholt seine Bitte (V. 49: κύριε, κατάβηθι). Schließlich wird in der Schlussnotiz noch einmal vom *Kommen* Jesu berichtet (V. 54: ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν).
- Der königliche Beamte *kommt* zu Jesus (V. 47c: ἀπῆλθεν πρὸς αὐτὸν). Jesus sagt zu ihm, er solle *aufbrechen* (V. 50b: πορεύου); der Königliche *bricht auf* (V. 50f: καὶ ἐπορεύετο); er geht hinunter nach Kafarnaum (V. 51: αὐτοῦ καταβαίνοντος).
- Auch die Diener setzen sich in Bewegung, sie *kommen* dem königlichen Beamten *entgegen* (V. 51: οἱ δοῦλοι αὐτοῦ ὑπήντησαν αὐτῷ).

Semantische Parallelen bzw. Oppositionen bilden einen guten Ansatzpunkt zum tieferen Verständnis der Perikope.[135] Das Wortfeld „Krankheit und Tod / Heilung und Leben“ prägt den Text**:** ἠσθένει (V. 46), ἰάσηται[136] (V. 47), ἀποθνῄσκειν (V. 47), ἀποθανεῖν (V. 49), ζῇ (VV. 50.51.53), κομψότερον ἔσχεν[137] (V. 52), πυρετός (V. 52). Zudem wird der Satz ὁ υἱός σου / ὁ παῖς αὐτοῦ ζῇ als Leitmotiv dreimal wiederholt (VV. 50.51.53).[138]

πιστεύω

Von den 243 Belegen für πιστεύειν im Neuen Testament entfallen nahezu zwei Fünftel (98) auf das JohEv. Der joh Sprachgebrauch dieses Verbs gliedert sich folgendermaßen: πιστεύειν εἰς mit Akkusativ (36-mal); πιστεύειν mit Dativ (18-mal); πιστεύειν ὅτι ... (13-mal); πιστεύειν absolut (30-mal); πιστεύειν mit Akkusativ des Neutrums (1-mal).[139] Im Text kommt πιστεύειν einmal mit Dativ (4,50) und zweimal absolut (4,48.53) vor. In VV. 48.53 handelt es sich um typisch joh Sprachgebrauch, der den

---

[135] Vgl. die semantische Analyse zu Lk 7,1-10 (Punkt I.1.3.4.1).
[136] ἰάομαι kommt im JohEv nur noch in 5,13 und 12,40 vor.
[137] Ein Hapaxlegomenon im NT.
[138] Für Gnilka, Joh, 37 ist der Text von drei „Zielwörtern“ geprägt: „leben, sterben, glauben“. Schnelle, Joh, 11 verweist auf die „vernetzende Funktion“ des joh Leitwortsystems. Von den zehn bedeutendsten bei Schnelle genannten symbolträchtigen Begriffen kommen alleine in dieser Perikope vor: γινώσκειν, ζῆν, λόγος, πιστέυειν.
[139] Vgl. Thyen, Joh, 292 sowie Schnackenburg, Joh, 510.

Glauben an Jesus ins Zentrum rückt. Hingegen kann man in V. 50 (ἐπίστευσεν τῷ λόγῳ) eher von einem Vertrauensglauben sprechen[140], wie er uns in den synoptischen Heilungsgeschichten begegnet, zumal die Perikope überlieferungskritisch wohl von den synoptischen Parallelen Mt 8,5-13 par beeinflusst ist.[141]

σημεῖον

Allein[142] schon die Tatsache, dass die ersten beiden ausführlich erzählten Wunder im JohEv als σημεῖα bezeichnet werden (2,11; 4,54), zeugt von der großen Bedeutung dieses Begriffs. Zudem trifft der Evangelist schon bei der ersten Nennung des Wortes eine theologisch bedeutsame Aussage: Mit gläubigem Auge gesehen, offenbart das Wunder zeichenhaft Jesu δόξα (2,11; vgl. z.B. auch 1,14: … καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας). Schließlich fasst der Evangelist in der Schlussbemerkung 20,30f sein σημεῖα-Verständnis zusammen, wobei das theologische Profil dieses Begriffs pointiert zum Ausdruck kommt (Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐνώπιον τῶν μαθητῶν [αὐτοῦ], ἃ οὐκ ἔστιν γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ· ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύ[σ]ητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτου).

Von den 77 Belegen im Neuen Testament entfallen 17 auf das JohEv. Als σημεῖα versteht Joh wohl primär die sieben großen Wundererzählungen; fünf werden explizit „Zeichen“ genannt (2,11; 4,54; 6,14; 9,16; 12,18); auch die nicht explizit als σημεῖον bezeichnete Erzählung von der Heilung des Gelähmten in Betesda kann als σημεῖον aufgefasst werden, denn auf sie folgt eine ausführliche Offenbarungsrede, in der Jesus von einem bedeutenden ἔργον spricht; nur die Erzählung vom Seewandel fällt aus dem Rahmen, da hier der Hinweis auf den Öffentlichkeitscharakter fehlt. Man könnte sie allenfalls als besonderes „Zeichen“ für die Jünger auffassen. Daneben ist im Evangelium ganz allgemein von σημεῖα die Rede, ohne dass sie erzählerisch entfaltet würden (z.B. 2,23; 3,2; 4,48; 6,2.26; 7,31; 11,47; 12,37). Neben diesen summarischen Bemerkungen ist noch eine besondere Verwendungsweise von σημεῖον zu erwähnen, die Forderung nach einem „Zeichen“, also nach einem Beglaubigungswunder (2,18; 6,30).

---

[140] So bemerkt etwa Brown, John, 191 zur Verwendung von πιστεύω in V. 50: „*Pisteuein* with the dative; this is not so firm a religious commitment as *pisteuein eis* [...].”
[141] Näheres dazu in der Einzelauslegung (I.1.8.5).
[142] Die folgenden Überlegungen orientieren sich vor allem an Schnackenburg, Joh, 344-356.

Dass aber die „Großwunder“ sowohl σημεῖα als auch ἔργα genannt werden (z.B. 7,3 und 7,31; 9,3f und 9,16), lässt sich nicht leicht erklären. Es fällt jedoch auf, dass die σημεῖα (die Abschlussbemerkung 20,30 ausgenommen) auf die Offenbarung Jesu vor der Welt beschränkt sind (Kap. 2-12; 12,37 die letzte Erwähnung), dass die ἔργα hingegen ihren Gipfelpunkt im ἔργον Jesu erreichen, nämlich dem Tod am Kreuz (17,4; 19,30). Wenn von „Werken“ die Rede ist, ist der Gedanke der Sendung des Sohnes durch den Vater vorherrschend (z.B. 5,36; 10,25.37f; 14,11; 15,24). „Zeichen“ sind ebenfalls von höchster christologischer Relevanz, aber unter einer anderen Sichtweise; sie enthüllen ihren Sinn erst, wenn sie mit gläubigen Augen erfasst werden (z.B. 6,26; 11,4.40). Wie und ob 4,48 in diesem Sinne zu deuten ist, wird noch zu untersuchen sein. Schnackenburg fasst zusammen: „Die ´Werke´ sind stärker messianisch, die ´Zeichen´ ganz und gar christologisch orientiert, obwohl sich bei Joh beides nie trennen läßt.“[143]

Die Herkunft des joh Zeichenbegriffs lässt sich nicht eindeutig klären. Einige Ansatzpunkte seien summarisch angeführt. Die δυνάμεις bei den Synoptikern stehen im Wesentlichen für das, was Joh σημεῖα bzw. ἔργα nennt. Es könnte z.B. das alttestamentliche Syntagma `ôtôt ûmoftim (LXX σημεῖα καὶ τέρατα) Pate gestanden sein. Dieser Doppelbegriff kommt bei Joh nur einmal vor (4,48), wobei nicht klar ist, ob er dabei eher kritisch verwendet wird; aber in der Apg begegnet er häufig im positiven Sinn (z.B. 2,22.43; 4,30; 5,12; 6,8; 7,36; 14,3; 15,12). Vielleicht hat sich Joh an den atl. `ôtôt, vor allem an den Wundern der Mosezeit (z.B. Ex 11,9f) oder auch an den prophetischen Zeichen- und Symbolhandlungen (z.B. Jes 8,1-4; Jer 19,1ff), orientiert.[144]

ζῶ

Dreimal wird in diesem Text vom Sterben bzw. todbringenden Fieber gesprochen (V. 47: ἤμελλεν γὰρ ἀποθνήσκειν; V. 49: πρὶν ἀποθανεῖν τὸ παιδίον μου; V. 52: ἀφῆκεν αὐτὸν ὁ πυρετός). Dreimal ist aber auch vom Leben die Rede (V. 50: ὁ υἱός σου ζῇ; V. 51: λέγοντες ὅτι ὁ παῖς αὐτοῦ ζῇ; V. 53: ὁ υἱός σου ζῇ). Die Wiederholung von ζῆν unterstreicht die Bedeutung dieses joh Schlüsselbegriffs in 4,46-54.

Von den 140 Vorkommen von ζῆν im Neuen Testament entfallen 17 Belege auf das JohEv. Ähnlich verhält es sich auch mit den Vorkommen von ζωή. In den beiden Lebenswundern (4,46-54; 11,1-44) wird uns Jesus als der überragende Wundertäter gezeigt, der das sterbenskranke Kind des Königlichen aus der Ferne heilt bzw. den schon

[143] Schnackenburg, Joh, 349.
[144] Vgl. etwa Betz, Art. σημεῖον; Rengstorf, Art. σημεῖον; Riedl, Zeichen, 189-227.

vor drei Tagen verstorbenen Lazarus wieder zum Leben führt. In unserer Perikope folgt zweimal auf die Konstatierung des Lebens unmittelbar die Konstatierung des Glaubens des βασιλικός (V. 50: ... πορεύου, ὁ υἱός σου ζῇ. ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς; V. 53: ... ὁ υἱός σου ζῇ, καὶ ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη.).

Hat man das ganze JohEv im Blick, lässt sich unschwer erkennen, dass es hier nur vordergründig um die Wiederherstellung des physischen Lebens geht, dass Jesus vielmehr dem, der glaubt, wahres Leben schenkt (vgl. z.B. 11,25f: εἶπεν αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή· ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται, καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα ...). Dies unterstreicht der vierte Evangelist an prominenter Stelle auch in der Schlussbemerkung 20,31, wenn er vom Abfassungszweck seines Werkes sagt: ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύ[σ]ητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.[145]

Im Text spielen also die Wortfelder „kommen / gehen / aufbrechen“ sowie „Krankheit und Tod / Heilung und Leben“ eine große Rolle. Zudem prägen wichtige joh Schlüsselbegriffe (πιστεύω, σημεῖον, ζῶ) die Perikope, wobei πιστεύειν und ζῆν je dreimal vorkommen. Das zweimal absolut verwendete πιστεύω (VV. 48.53) rückt den Glauben an Jesus ins Zentrum. Auf die zweimalige Konstatierung des Lebens folgt unmittelbar die Konstatierung des Glaubens des Königlichen (VV. 50.53). Die sieben „Großwunder“ versteht Joh primär als σημεῖα, die ihren Sinn allerdings erst entfalten, wenn sie mit gläubigen Augen erfasst werden.

[145] Vgl. etwa Labahn, Lebensspender, 200f; Schottroff, Art. ζῶ.

1.5.4.2 Narrative Analyse

Wie bei Lk und Mt lässt sich das von G. Theißen erstellte Motivrepertoire auch für die Analyse von Joh 4,46-54 gut verwenden.[146]

GLIEDERUNG	PATTERN	ÜBERSETZUNG
EINLEITUNG	Auftreten des Wundertäters	
46 Ηλθεν οὖν πάλιν εἰς τὴν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας, ὅπου ἐποίησεν τὸ ὕδωρ οἶνον. Καὶ ἦν τις βασιλικὸς οὗ ὁ υἱὸς ἠσθένει ἐν Καφαρναούμ.	Scharniervers, Nennung des Akteurs (Verbform), neue Ortsangabe, neue Handlung; Rückverweis; Neuer Akteur:Nennung des Bittstellers / Stellvertreters des Kranken; neue Ortsangabe	Da kam er also wieder nach Kana in Galiläa, wo er Wasser in Wein verwandelt hatte. Es war ein königlicher Beamter, dessen Sohn krank war, in Kafarnaum.
EXPOSITION	Charakterisierung der Not; Erschwernis der Annäherung; Wiederholung der Bitte	
47 οὗτος ἀκούσας ὅτι Ἰησοῦς ἥκει ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν ἀπῆλθεν πρὸς αὐτὸν καὶ ἠρώτα ἵνα καταβῇ καὶ ἰάσηται αὐτοῦ τὸν υἱόν, ἤμελλεν γὰρ ἀποθνῄσκειν.	Annäherung des Bittstellers / Stellvertreters (Proform) an den Wundertäter; Auftreten des Bittstellers / Stellvertreters; Bitte um Heilung in indirekter Rede; Charakterisierung der Not	Als dieser hörte, dass Jesus von Judäa nach Galiläa gekommen war, begab er sich zu ihm und bat, er möge herabkommen und seinen Sohn heilen, denn er war nahe daran zu sterben.
48 εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτόν· ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε. **49** λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ βασιλικός· κύριε, κατάβηθι πρὶν ἀποθανεῖν τὸ παιδίον μου.	Zurückweichen des Wundertäters (Renominalisierung) Wiederholung der Bitte des Bittstellers / Stellvertreters Verstärkung der Charakterisierung der Not	Da sagte Jesus zu ihm: Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, werdet ihr wohl gewiss nicht glauben. Der königliche Beamte sagte zu ihm: Herr, komm herab, bevor mein Kind stirbt.

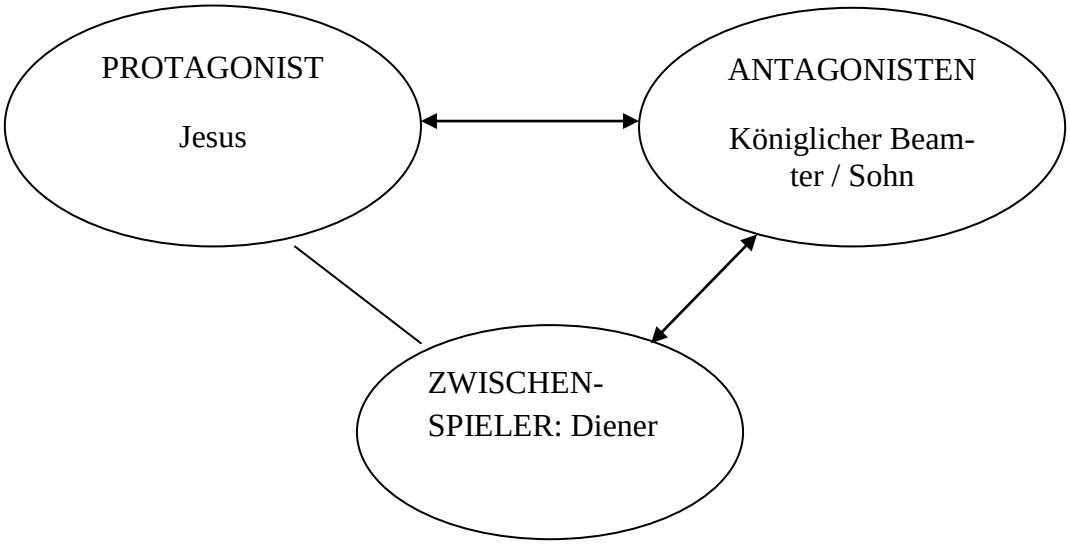
[146] Vgl. auch Riedl, Zeichen, 172-179, der allerdings das Motivrepertoire von G. Theißen als ein zu starres Korsett auffasst. Van der Watt, Vollkommener Glaube, 681 spricht von einer stringenten Anordnung der „einzelnen Elemente der Wundererzählung“.

ZENTRUM (HÖHE-PUNKT)	Fernheilung	
50a-c λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· πορεύου, ὁ υἱός σου ζῇ.	Zuspruch durch den Wundertäter: Konstatierung der Fernheilung, zugleich eine Art wunderwirkendes „Machtwort“	Jesus sagte zu ihm: Brich auf, dein Sohn lebt.
50d-f ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐπορεύετο.	Der Glaube des königlichen Beamten und sein entsprechendes Handeln (Ausführungsnotiz)	Der Mann glaubte dem Wort, das Jesus zu ihm gesprochen hatte und machte sich auf den Weg.
KONSTATIERUNG DER HEILUNG	Neue Akteure	
51 ἤδη δὲ αὐτοῦ καταβαίνοντος οἱ δοῦλοι αὐτοῦ ὑπήντησαν αὐτῷ λέγοντες ὅτι ὁ παῖς αὐτοῦ ζῇ. **52** ἐπύθετο οὖν τὴν ὥραν παρ’ αὐτῶν ἐν ᾗ κομψότερον ἔσχεν· εἶπαν οὖν αὐτῷ ὅτι ἐχθὲς ὥραν ἑβδόμην ἀφῆκεν αὐτὸν ὁ πυρετός. **53a-d** ἔγνω οὖν ὁ πατὴρ ὅτι [ἐν] ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ ἐν ᾗ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὁ υἱός σου ζῇ,	Begegnung mit den Zwischenspielern (Dienern) Konstatierung der Heilung in indirekter Rede Exploration durch den Bittsteller / Stellvertreter Konstatierung der Heilung durch die Diener in direkter Rede Konstatierung der Heilung durch den königlichen Beamten / Vater	Noch während er hinunterging, kamen ihm seine Diener entgegen und sagten, dass sein Kind lebe. Nun erkundigte er sich bei ihnen nach der Stunde, in der er sich auf dem Weg der Besserung befand. Da sagten sie zu ihm: Gestern, in der siebten Stunde, hat ihn das Fieber verlassen. Da erkannte der Vater, dass es zu jener Stunde war, in der Jesus zu ihm gesagt hatte: Dein Sohn lebt.
SCHLUSS	Conclusio	
53e καὶ ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη. **54** Τοῦτο [δὲ] πάλιν δεύτερον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν.	Der Glaube des Königlichen und seines ganzen Hauses (Metafiktionaler) Kommentar des Evangelisten (Verlassen der Erzählebene)	Und er und sein ganzes Haus wurden gläubig. Dieses wiederum zweite Wunderzeichen wirkte Jesus, seitdem er von Judäa nach Galiläa gekommen war.

Als auktorialer Erzähler bedient sich der Evangelist in den ersten beiden Versen des Mittels der Zeitraffung.[147] Nach dem Bericht vom Kommen des Wundertäters (V. 46ab) betritt der königliche Beamte die Bühne. In V. 46d wird mit wenigen Worten die Not beschrieben, und schon kommt es in V. 47 zur Annäherung an den Wundertäter und zu dem in indirekter Rede wiedergegebenen Hilferuf des Bittstellers. Wird das Gespräch mit dem Wundertäter zunächst also indirekt wiedergegeben, antwortet Jesus in V. 48 in direkter Rede, ohne zunächst auf die Bitte einzugehen.[148] Dass Jesus den Königlichen zuerst direkt anspricht (πρὸς αὐτόν), dann aber in die 2. Person Plural wechselt, bedarf noch einer genaueren Analyse. Die Wiederholung seiner Bitte in V. 49 spricht der königliche Beamte auch direkt aus – eine Intensivierung von V. 47. Besonders πρὶν ἀποθανεῖν τὸ παιδίον μου unterstreicht die Dringlichkeit seines Anliegens.

Jesu Antwort in V. 50 ist zugleich der Höhepunkt der Perikope. Danach wird geradlinig weitererzählt: Der königliche Beamte bricht auf, begegnet den Dienern und erfährt von der Genesung des Sohnes. Jetzt überwiegt wiederum die dialogische Struktur: indirekte Rede (V. 51) und direkte Rede (V. 52 mit ὅτι recitativum). Schließlich ist der Königliche von der endgültigen Heilung seines Kindes überzeugt; er kommt zusammen mit seiner Familie (auch die Sklaven / Diener sind mit einbezogen) zum Glauben. Der Zielpunkt der Erzählung ist erreicht. Mit der rahmenden Bemerkung des Evangelisten (V. 54) wird auf den Beginn Bezug genommen und die Perikope abgeschlossen.[149]

Aktantenanalyse



[147] Ähnlich wie Lk 7,1-5 (siehe Punkt I.1.3.4.2).
[148] Van der Watt, Vollkommener Glaube, 685 sieht diesen Vers als „Dreh- und Angelpunkt der Auslegung“. Näheres dazu unter Punkt I.1.5.5 (Textpragmatische Analyse) und I.1.8.5 (Einzelauslegung).
[149] Vgl. etwa Riedl, Zeichen, 172-185.

Zwischen dem Bittsteller (Antagonisten) und dem Wundertäter (Protagonisten) besteht keine räumliche Distanz, und es kommt zu einem ausführlichen Dialog. Der Sohn tritt hingegen nicht in Kontakt mit dem Wundertäter; es handelt sich also um eine Fernheilung. Die Zwischenspieler stehen als Aktanten insofern in einer Beziehung zum Protagonisten, als sie Jesu Wort, dass der Sohn lebe, beinahe wörtlich wiederholen und so zugleich bestätigen, dass mit der Konstatierung der Fernheilung durch den Wundertäter eine Art wunderwirkendes „Machtwort" verbunden war.

Joh Schlüsselbegriffe spielen also auch in diesem Text eine bedeutende Rolle. Vor allem der Zeichenbegriff sowie ζῆν und πιστεύειν prägen das semantische Gefüge der Perikope. Da es sich um eine Fernheilung handelt, erfährt die narrative Struktur ein besonderes Gepräge.

1.5.5 Textpragmatische Analyse

Dass zu Beginn der Erzählung expressis verbis auf das Kanawunder verwiesen wird, kann man als hermeneutischen Schlüssel auffassen, der zeigt, wohin der Evangelist die Leserinnen und Leser lenken möchte. Beide Wundererzählungen werden also miteinander in Beziehung gesetzt, die Rezipientinnen und Rezipienten sollen die eine Erzählung im Lichte der anderen interpretieren. Ein weiteres Signal liefert V. 48. Er ist offen für eine dreifache Interpretation. Man kann ihn im Lichte des kritischen Abschnitts 2,23-25 lesen; dann muss man diesen Vers als Kritik auffassen. Dies scheint auch die schroffe Antwort in der Parallelgeschichte (2,4) zu bestätigen: Jesus will nicht lediglich als Zauberer bzw. Wunderheiler missverstanden werden. Man kann den Vers auch als reine Feststelllung interpretieren: Erst das Sehen von Zeichen und Wundern werde die Angeredeten zum Glauben führen. T. Nicklas verweist allerdings darauf, dass diese Interpretation „mit der johanneischen Tendenz, dass Zeichen und Wunder eben nicht ungebrochen zum Glauben führen, nur schwer vereinbar"[150] sei, und weist auf die negativen Reaktionen auf die Zeichen hin, von denen in den Kapiteln 5, 6 und 9 berichtet wird.[151] Labahn hingegen betont – das wäre die dritte Möglichkeit, den Vers zu interpretieren –, dass in V. 48 der Erzählablauf „enigmatisch" unterbrochen werde. Unter der Annahme, dass 4,46ff das Itinerar von 4,43-45 nicht fortsetze, könne man als Adressaten nicht die

[150] Nicklas, Jesu zweites Zeichen, 99.
[151] Vgl. ebd., Anm. 44.

Galiläer aus V. 45 einfügen. Vielmehr verlasse der Erzähler die Erzählebene und wende sich direkt an seine Leserschaft.[152]

Im Schlussvers der Perikope wird die Wundererzählung pointiert als δεύτερον σημεῖον qualifiziert. Damit bietet der Evangelist den Leserinnen und Lesern an, die Erzählung bewusst als ein σημεῖον zu lesen. Schließlich formuliert er 20,30f für seine Gemeinde die entsprechende abschließende Leseanweisung.

Lesen wir in V. 46, dass ein βασιλικός von Jesus gehört hat und diesen bittet, zu kommen und seinen Sohn zu heilen, so heißt es im zentralen V. 50: ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς. Mit der Ersetzung der speziellen Funktionsbezeichnung βασιλικός durch den allgemeinen Begriff ἄνθρωπος (vgl. Lk 7,8) weitet sich der Blick des Evangelisten ins Allgemeine. Der Begriff βασιλικός taucht im Rest der Erzählung nicht mehr auf, es geht nur mehr um den ἄνθρωπος bzw. um den πατήρ. In V. 50 glaubt der „Mensch“ zwar dem Wort, das Jesus gesprochen hat; in V. 52 erkundigt er sich allerdings noch zusätzlich nach dem Zeitpunkt der Heilung und erkennt schließlich in V. 53, dass es sich um ein lebensspendendes Wort gehandelt hat. Dabei scheint eine zutiefst menschliche Eigenschaft, der Zweifel, zwischen den Zeilen anzuklingen. Der Mensch kann erst nach erfolgter Bestätigung der Heilung vorbehaltlos annehmen, dass Jesus dem, der seinem Wort Glauben schenkt, Leben gibt. So wird der Königliche zum Vorbild für die Leserinnen und Leser – vielleicht aber doch mit Abstrichen, was ihn „menschlicher“ macht.[153]

[152] Siehe Labahn, Lebensspender, 178.
[153] Vgl etwa Nicklas, Jesu zweites Zeichen, 101; Labahn, Lebensspender, 174f; Welck, Erzählte Zeichen, 144f.

1.6 Form- und Gattungskritik

Zunächst wird hinsichtlich der Entstehung literarischer Gattungen im Bereich der religiösen Literatur vor allem der Ansatz Klaus Bergers vorgestellt. Danach wird der Frage nachgegangen, ob „Wundererzählungen“ eine eigene Gattung darstellen. Im Anschluss daran werden die formgeschichtliche Einordnung der Perikope vom HvK und ihr „Sitz im Leben“ behandelt.

1.6.1 Zur Entstehung literarischer Gattungen im Bereich der religiösen Literatur

Klaus Berger äußert sich in seiner Untersuchung der „Formen und Gattungen im Neuen Testament“[154] kritisch zur traditionellen Formgeschichte, nämlich dass sie mit einem unklaren Formbegriff operiere. Meistens habe man unter „Form“ die sprachliche Gesamtgestalt eines Textes verstanden; argumentiert habe man aber mit dem Gattungsschema. Man sei von einer idealen Einheit zwischen Form und Gattung ausgegangen. Wie Formen und Gattungen im Bereich der Mündlichkeit entstanden sind, könne man aber kaum erklären.

Zu seinem Neuansatz erklärt Berger: „Schriftliche wie mündliche Gattungen sind Konventionen der Gestaltung von Texten. Und sie werden auch per Nachahmung gelernt.“[155] Schon in den antiken Schulen wurde im Rhetorikunterricht der Umgang mit Gattungen systematisch eingeübt. Auf die so erworbenen Kompetenzen (ein Beispiel wären die formelhaften Einleitungen in Briefen) kann dann der Textproduzent zurückgreifen.

Was die Entstehung literarischer Gattungen im Bereich der religiösen und theologischen Literatur anbelangt, zählt Berger vier Möglichkeiten auf: „Einfache Übernahme von Gattungen aus dem nicht-religiösen Bereich“ (z.B. symbuleutische Gattungen); „genuin religiöse Gattungen“ (z.B. Prophezeiung, Segen, Fluch); „Transformation mündlicher religiöser Gattungen“ (z.B. Gebetstexte bei Paulus) und „Nachahmung und Umbildung profaner und alltäglicher Gattungen und anderer Konventionen“[156].

---

[154] Berger, Formen. In einer ausführlichen methodischen Einführung (S. 1-80) setzt sich Berger mit der herkömmlichen Formgeschichte auseinander und kritisiert deren Unschärfe. So bezeichne R. Bultmann seine Arbeit als „formgeschichtliche Betrachtungen“, die Berger als Überlieferungs- und Traditionsgeschichte versteht; und genau dies bezeichne M. Dibelius als Formgeschichte. Als gegenpoligen Standpunkt nennt Berger die Prämisse H. Kösters, der als Formgeschichte nur die Erforschung von mündlichen kleinen Einheiten ansehe.
[155] Berger, Formen, 54.
[156] Ebd. 55.

Neutestamentliche Heilungserzählungen vergleicht Berger mit antiken Arztberichten von Hippokrates, Galen und Apuleius (über den Arzt Asklepiades). Aus dem Vergleich lässt sich die Übernahme von Teilelementen erkennen (z.B. das Schema des ärztlichen Protokolls; die Einfachheit einer bedeutenden Heilung; der Arzt als Retter in letzter Sekunde, vgl. Lk 7,11-17). Elemente aus Arztberichten finden sich in Heiligtumslegenden (z.B. den Inschriften aus Epidauros) wieder. Die jüdische und christliche Rezeption schließlich transformiert – laut Berger – diese Gattung „Arztbericht / Krankenbericht" insofern entscheidend, als nicht mehr die Krankheit und die Methode der Beseitigung im Mittelpunkt stehen, sondern als neuer Schwerpunkt die Legitimation von Gottes Boten (z.B. im jüdischen Text der Paralipomena Jeremiae 7) bzw. von Jesus (vgl. Lk 7,16: „Ein großer Prophet ist unter uns aufgetreten; Gott hat seinem Volk Gnade erwiesen"). Der Schwerpunkt der Erzählung liegt nun auf der Schlusspassage. Deshalb ordnet Berger diese Texte der Gattung „Epiphaniebericht" bzw. „Epideixis / Demonstratio" zu; sie beziehen sich inhaltlich zwar auf Heilung, ahmen aber pagane Gattungen nur in Teilbereichen nach.[157]

1.6.2 „Wundererzählung" – ein Gattungsbegriff?

In seinem viel beachteten Werk „Urchristliche Wundergeschichten"[158] unterscheidet Gerd Theißen für die synoptischen Texte lehrende und erzählende Gattungen. Dazwischen stehen noch Gattungen, die an beiden Anteil haben: Gleichnisse und Apophthegmen: Gleichnisse als „erzählende Lehre" und Apophthegmen als „erzählte Lehre". Somit unterscheidet Theißen „vier Grundgattungen synoptischer Überlieferung: Logien, Gleichnisse, Apophthegmen, Erzählungen, das heißt reine Lehre, erzählende Lehre, Erzählung mit lehrhafter Pointe und reine Erzählung." [159] Jede dieser Gattungen kommt in zwei Varianten vor: Entweder geht es um Typisches oder um Singuläres. So beschäftigen sich Apophthegmen als Schul- und Streitgespräche mit Grundsätzlichem, während die biographischen Apophthegmen Singuläres aus dem Leben Jesu schildern (z.B. im Messiasbekenntnis des Petrus). Bei den rein erzählenden Gattungen unterscheidet Theißen genauso zwei Formen, nämlich Wundergeschichten und legendarische Berichte. Wundergeschichten erzählen Typisches aus dem Leben Jesu, sind also austauschbare Episoden, ohne festen Ort im Leben Jesu. Legendarische Berichte befassen sich mit

[157] Vgl. ebd. 54-62.
[158] Theißen, Wundergeschichten.
[159] Theißen, Wundergeschichten, 126.

konkreten Ereignissen und haben einen festen Ort im Leben Jesu (Geburt, Aufwachsen … Passion).

G. Theißen unterstreicht auch die soziale Intention[160] der urchristlichen Wundergeschichten, am besten beschrieben durch die Formel: „Dein Glaube hat dich gerettet." Die Menschen, denen Rettung, Heil und Erlösung verheißen wird, sollen veranlasst werden, sich der Gemeinde zuzuwenden, die dem Unheil entkommen ist. Theißen betont, dass sich urchristliche Wundergeschichten nach außen wenden, also missionarische Intention haben (vgl. auch Lk 10,8f: Aussendung der 72 Jünger), was die Apostelgeschichte durchgehend bezeuge. Zu diesem Ergebnis kommt man nach Theißen auch durch das analytische Rückschlussverfahren: Die Ausrichtung der Wundergeschichten auf die Akklamation zeuge von ihrer missionarischen Absicht. Schließlich nennt Theißen die urchristlichen Wundergeschichten „symbolische Handlungen einer religiösen Minderheit der antiken Gesellschaft, die dazu aufgebrochen ist, die ganze Welt zu erobern"[161].

Für Klaus Berger ist hingegen „Wundererzählung" kein Gattungsbegriff, „sondern moderne Beschreibung eines antiken Wirklichkeitsverständnisses"[162]. Anhand mehrerer konträrer Beispiele (z.B. Seewandel Jesu nach Joh 6,16-21 im Vergleich mit den Sturmstillungsgeschichten, die wunderbare Auffindung der Eselin nach Mk 11,2.4, die Befreiung des gefangenen Petrus nach Apg 12,8f oder die Geschichte vom Betrug des Hananias und der Saphira nach Apg 5,1-11 usw.) zeigt er, wie problematisch die inhaltliche Bestimmung von sog. Wundererzählungen sei, und stellt die Frage, inwiefern diese Bezeichnung überhaupt zutrifft. Er versucht generell die Problematik des Gattungsbegriffs „Wundererzählung" aufzuzeigen und ist der Meinung, dass jede Einteilung von Wundergeschichten versage, da „[…] die erzählenden Texte […] Jesus wie die Apostel durchweg als Charismatiker" schildern. Und Berger fährt fort: „Wunder läßt sich daher religionsphänomenologisch beschreiben als staunenswerter Erweis charismatischer Macht in erzählter Geschichte. Aber eine formgeschichtliche Beschreibung ist dieses nicht."[163]

So zählt Berger die sog. Wundererzählungen zu verschiedenen Gattungen des Neuen Testaments, die an der Beschreibung von Einzelfiguren orientiert sind, z.B. De-

[160] Vgl. ebd. 257.
[161] Ebd. 258.
[162] Berger, Formen, 362.
[163] Ebd. 362.

monstratio / Epideixis, Deesis / Petitio, Chrie, Mandatio, Zeichenhandlung, Beispielerzählung, erzählte Akklamation, Theophanieerzählung und v.a.m. Die zahlreichen Übereinstimmungen zwischen wunderhaften Erzählungen erklärten sich somit dadurch, dass sie (zusammen mit nicht wunderhaften Erzählungen) zu bestimmten gemeinsamen Gattungen gehören. Deshalb erklärt er auch das Repertoire an „patterns“ eines Heilungswunders, das G. Theißen entworfen hat, für löchrig, da wichtige Elemente häufig fehlten.[164]

Berger unterstreicht, dass Erzählungen von wunderhaften Taten gerade die Tat selbst nicht ins Zentrum stellen (z.B. bei den Speisungsgeschichten). Häufig nutze der Erzähler nur die Gelegenheit, um die charismatische, himmlische Macht des Wundertäters hervorzuheben. Außerdem dienen wunderhaltige Erzählungen oft nur als Anlass oder Einleitung bzw. Einschub in Erzählungen, die stark an Rede orientiert sind. Das beweise ihren unselbständigen Charakter. Häufig wolle der Erzähler auch nur aufzeigen, wie Wort und Tat beim Auftreten des Wundertäters entscheidend zusammengehören. Als Beispiel führt Berger Mk 3,22-27 an, wo das Wunder noch fehlt, während Mt 12,22-32 par Lk 11,14-23 die Erzählung durch den Wunderbericht ergänzen. Von den neun verschiedenen kompositorischen Funktionen von wunderhaften Erzählungsabschnitten, die Berger auflistet, seien etwa erwähnt die „verschleppte Reaktion“ (typisch für Johannes, z.B. Joh 5,10.16-18), die Dialoge als retardierendes Moment (auch oft bei Johannes, z.B. Joh 4,46-50 par Lk 7,1-10; Mt 8,5-13), die Wundergeschichte als Exposition für eine Mahnrede / Unheilsansage (cf. Mt 8,10-12), die Verknüpfung (Steigerung) von wunderhaften Erzählungen (z.B. Mt 8,1-4.5-13.14-15 mit abschließendem Schriftzitat in VV. 16f).[165]

Durch den Bezug von wunderhaften Geschichten zu verschiedenen grundsätzlichen Entscheidungen des Urchristentums wird Jesu Autorität genutzt, um Konflikte und Probleme zu lösen und Richtungsentscheidungen (z.B. Durchbrechen nationaler Schranken hin zum Universalismus) des frühen Christentums exemplarisch zu lösen. Wunderhafte Züge werden in verschiedene Erzählgattungen eingebaut, die dadurch aber nicht zu symbolischen Handlungen werden (gegen Theißen), sondern Jesu charismatische Vollmacht exemplarisch zu bestimmten Fragen unterstreichen. Als Beispiele seien zu nennen: die Diskussion mit dem Judentum (z.B. Mk 1,40-45) und die Samaritermis-

[164] Vgl. ebd. 362f.
[165] Vgl. ebd. 363-365.

sion (Lk 17,11-19); die Fortsetzung von Jesu Werk durch die Jünger (z.B. Speisungsgeschichten); die Zuwendung zu den Heiden (HvK).[166]

Zum letzten Punkt sei eine kritische Anfrage gestattet. Berger betont zwar, er wolle nicht „durch die Hintertür die Gattung Wundergeschichte wieder" einführen, um dann aber kurz darauf zu unterstreichen, dass mit „wunderhaltigen Erzählungen […] die charismatische Vollmacht Jesu für die autoritative Klärung einer Reihe von entscheidenden Schritten in der Geschichte des frühen Christentums beansprucht" [167] werde, und schließlich resümierend festzustellen: „Aus diesem Grunde sind Wundergeschichten im Neuen Testament auch unverhältnismäßig viel häufiger als in der umgebenden Literatur."[168] Könnte man nicht auch die Häufigkeit dieser Erzählungen als Argument anführen, sie als eigene Gattung anzusehen? Zu Bergers Kritik an G. Theißens Raster von Motiven in Wundergeschichten (wichtige Motive würden zu häufig fehlen) sei gesagt, dass ein Raster ohnehin nur eine Krücke, ein Hilfsmittel darstellen kann, um die verschiedenen Wundergeschichten zu analysieren. Die große Anzahl an gemeinsamen Stilelementen, die viele Wundergeschichten aufweisen, scheint doch ein starkes Argument zu sein, an den „Wundergeschichten" als eigener Gattung festzuhalten.

Auch Ruben Zimmermann plädiert für die Annahme einer Gattung „Wundererzählung". Seine ausführliche literaturwissenschaftliche Analyse mündet in folgende Definition:

> Eine *frühchristliche* Wundergeschichte ist eine faktuale[169] mehrgliedrige Erzählung (1) von der Handlung eines Wundertätigen (*Jesu oder eines Jesusanhängers*) an Menschen, Sachen oder Natur (2), die eine sinnlich wahrnehmbare, aber zunächst unerklärbare Veränderung auslöst (3), textimmanent (4a) und/oder kontextuell (4b) auf das Einwirken göttlicher Kraft zurückgeführt wird und die Absicht verfolgt, den Rezipienten/die Rezipientin in Staunen und Irritation zu versetzen (5a) um ihn/sie damit zu einer *Erkenntnis über Gottes Wirklichkeit zu führen* (5b) (allgemein: Erkenntnis zu führen) und/oder *zum Glauben bzw. zu einer Verhaltensänderung zu bewegen* (5c) (allgemein: an eine nachfolgende Handlung zu appellieren).[170]

---

[166] Vgl. ebd. 365-367.
[167] Ebd. 365f.
[168] Ebd. 366.
[169] Den Begriff „faktual" übernimmt Zimmermann von Genette als Pendant zu „fiktional". Siehe Zimmermann, Gattung Wundererzählung, 324, Anm. 44.
[170] Zimmermann, Gattung Wundererzählung, 322. Ebd. 322-343 erläutert Zimmermann diese Definition, worauf hier aber nicht näher eingegangen werden kann.

1.6.3 Formgeschichtliche Einordnung (Lk 7,1-10; Mt 8,5-13; Joh 4,46-54)

Eine für die konkrete exegetische Arbeit geeignete Definition von Gattung formulieren Ebner / Heininger folgendermaßen: „Eine Gattung ist ein sprachliches Muster, ein Raster, nach dem Texte aufgebaut sind. Die Gattung selbst ist kein Text, sondern ein virtuelles Schema, das die Produktion von gesprochenen und geschriebenen Texten steuert.“[171] Oder um es mit Klaus Berger zu sagen: „Gattung nennt man eine Gruppe von Texten mit zusammengehörigen Merkmalen.“[172] Die Form ist die konkrete Ausformung (die sprachliche Ausdrucksgestalt), der „*Code* der Botschaft“[173]. Die sprachliche Gestaltung kann allerdings mehrere Ziele verfolgen, mit dem Ergebnis, dass man ein und denselben Text mehreren Gattungen zuordnen kann. Oft wird die Festlegung auf eine bestimmte Gattung auch davon abhängig sein, „welches Element für den Leser die stärkste Signalwirkung hat“[174].

Klaus Berger geht hinsichtlich der Einordnung der neutestamentlichen Gattungen von der griechischen Rhetorik aus[175] und unterscheidet drei Arten: symbuleutische (ratende), epideiktische (aufweisende) und dikanische (prozessierende) Gattungen. Daneben bzw. dazwischen stellt er noch verschiedene Mischformen, in denen sich Belege für alle drei Gruppen von Gattungen finden. Die Perikope vom HvK (Mt 8,5-13 par Lk 7,1-10) zählt Berger zu den epideiktischen Gattungen, und zwar zur Kategorie der Deesis / Petitio. Diese Kategorie umfasst „Texte, in denen erzählt wird, wie jemand sich mit seiner Bitte an einen Mächtigeren wendet, der diese Bitte dann gewährt oder verweigert. Die Struktur ist autoritativ, der politische Hintergrund zur Zeit des Neuen Testaments ist die herrscherliche Audienz, wie sie im hellenistischen Judentum von Philo in seiner Schrift Legatio ad Gaium […] geschildert wird.“[176] So verwendet Lukas auch das hellenistische Petitionsvokabular, geprägt durch die drei Verben ἀξιόω, ἐρωτάω und παρακαλέω[177] (VV. 3-7).

---

[171] Ebner / Heininger, Exegese, 180.
[172] Berger, Formen, 1.
[173] Ebner / Heininger, Exegese, 201.
[174] Berger, Formen, 1.
[175] Er bezieht die Gattungsgeschichte „nicht nur auf den Raum der Geschichte des Urchristentums“, sondern „auch auf die gesamte *Umwelt* des Neuen Testaments“ (Berger, Formen, 31).
[176] Berger, Formen, 370.
[177] Vgl. auch Busse, Wunder, 152.

Zwei literarische Bereiche des Neuen Testaments rechnet Berger zur Gattung der Deesis / Petitio: den Gebetsdialog (z.B. Joh 12,27f) und die wunderhaften Erzählungen[178]. Hier sei nicht die Bestätigung von Jesu Vollmacht, Wunder zu wirken, entscheidend, sondern die Art und Weise, wie Jesus, der κύριος, gebeten werde. So sei auch die umständliche Art, wie sich der Hauptmann an Jesus annähert (Lk 7,3-8), notwendig, da er ja ein Heide sei. Insofern sei die Perikope auch ein apologetischer Text. „Diese autoritäre Struktur vieler wunderhaften Erzählungen"[179] (vgl. etwa Mk 5,41: ἔγειρε – der autoritative Imperativ) spiegelt sich in der Hauptmann-Perikope im Vergleich mit dem militärischen Bereich wider, die der Hauptmann in V. 7 beeindruckend formuliert. Bei beiden Synoptikern spricht Jesus seine Bewunderung für den Glauben des Hauptmanns aus, bei Mt lesen wir zudem auch noch vom heilenden Wort, während es bei Lk entfällt. Meistens geht die Deesis positiv aus (Ausnahme Mk 8,11-13 par Mt 16,1-4).[180]

Rudolf Bultmann reiht die Perikope vom HvK zwischen Wundergeschichte und Apophthegma[181] ein. Er analysiert Mk 7,24-31 par und Mt 8,5-13 par allerdings lediglich im Anhang zu seiner Besprechung der biographischen Apophthegmen. Die beiden Perikopen hält er aufgrund verschiedener Ähnlichkeiten (z.B. in beiden Erzählungen wenden sich Heiden an Jesus; dieser wird durch ein geschicktes Wort überrascht; das Wunder ist eine Fernheilung) nur für Varianten.[182] Die meisten der für diese Arbeit verwendeten Kommentare sprechen von Wundergeschichte bzw. von Heilungsgeschichte. Einige sehen die Frage nach der Gattung differenzierter: Für Bovon ist die Gattung zwischen einem Wunderbericht (ähnlich der Jaïrusperikope, Lk 8,40-56 par) und einer Personallegende[183] (ähnlich der Korneliuserzählung, Apg. 10,1-11,18) anzusiedeln; Radl spricht von einem „formgeschichtliche[n] Doppelcharakter", nämlich einer Mischform aus Apophthegma und Wundergeschichte[184], Eckey von Fernheilungsgeschichte[185] (ähnlich der Erzählung von der syrophönizischen Frau, Mk 7,24-30 par

[178] Berger unterscheidet offensichtlich nicht zwischen „wunderhaften" und „wunderhaltigen Erzählungen" (vgl. Anm. 167).
[179] Berger, Formen, 374.
[180] Vgl. ebd. 370f.; 374.
[181] Er verwendet den Terminus „Apophthegma" für „eine Gattung von Traditionsstücken, die man versucht sein könnte, zu den Geschichten zu zählen, nämlich solche Stücke, deren Pointe ein in einen kurzen Rahmen gefaßtes Jesuswort bildet" (Bultmann, Die Geschichte, 8).
[182] Siehe Bultmann, Die Geschichte, 38f.
[183] Bovon, Lk, 352.
[184] Radl, Lk, 440.
[185] Eckey, Lk, 332. Auch Busse (Wunder, 152) spricht von Fernheilungserzählung.

Mt 15,21-28), während Ernst die Entscheidung zwischen Wunderbericht, Apophthegma und Missionserzählung offen lässt.[186]

Die Perikope vom HvK weist einige Stilelemente auf, die für eine Wundergeschichte typisch sind: Auftreten des Wundertäters, Auftreten des Bittstellers (bzw. seiner Stellvertreter bei Lk), Charakterisierung der Not, Erschwernis der Annäherung, wunderwirkendes Wort (nur bei Mt), Konstatierung des Wunders. Die Charakterisierung der Not wird in Mt 8,6 breit und in Lk 7,2 drastisch formuliert. Die Spannung, die durch die eindringliche Ausdrucksweise aufgebaut wird, bleibt bei den Leserinnen und Lesern auch erhalten, während der Hauptmann seine Demutsrede hält und Jesus dessen Glauben lobt bzw. bei Mt das Drohwort anschließt. Schließlich wird bei Mt in V. 13 durch das heilende Wort bzw. bei Lk in V. 10 durch die Konstatierung des Wunders die Spannung aufgelöst. Trotz der längeren Einschübe bleibt also der Charakter einer Wundererzählung erhalten.[187] Andererseits sind auch die für ein Apophthegma typischen Kriterien in der Perikope zum Teil erkennbar. Der Druckpunkt, die Pointe, scheint im Wort Jesu zu liegen; dieses ist auch narrativ in eine Erzählung eingebettet, die offensichtlich „zur Identitätsfindung urchristlicher Gemeinden“[188] beiträgt. Allerdings ist die in Apophthegmen meist ganz knappe Rahmenerzählung hier stärker ausgedehnt (vor allem bei Lk) und das gängige Gattungsschema (Situation – Frage – Antwort; vgl. z.B. Mk 2,15-17) auch nicht ganz klar erkennbar. Es dürfte sich also keine eindeutige Zuordnung zu einer bestimmten Gattung ergeben, so dass m. E. die Perikope zwischen Wundergeschichte und Apophthegma anzusiedeln ist und von einer Untergattung „Fernheilung“ gesprochen werden kann.

Den oben genannten, für Wundergeschichten typischen Stilelementen begegnen wir auch in der Perikope von der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (Joh 4,46-54). Da auch hier Jesu heilendes Wort aus der Ferne gesprochen wird, könnte man – wie in den HvK-Erzählungen – von einer Untergattung „Fernheilung“ sprechen.[189]

---

[186] Ernst, Lk, 182.
[187] Hingegen ändert sich für Hagner, Mt, 204, durch den mt Einschub VV. 11-12 der Charakter der Wundererzählung: „This lengthy insertion […] turns the healing narrative into a teaching pericope.“
[188] Ebner / Heininger, Exegese, 226.
[189] Auch Zimmermann, Kompendium, 28 stellt die Frage: „Warum etwa wird in der neutestamentlichen Gattungssystematik nicht von 'Fernwunder' als eigener Untergattung gesprochen? Eine nennenswerte Gruppe von [...] Texten zeichnet sich gerade durch eine Distanz des Wundertäters vom Wunderempfänger aus [...].“

1.6.4 „Sitz im Leben“

1.6.4.1 Allgemeines zum „Sitz im Leben“ von Wundererzählungen

Die Frage nach der Wechselbeziehung zwischen wunderhaften Geschichten und dem Leben der Urkirche lässt sich oft nur schwer beantworten. Es geht dabei um die spezifische theologische und soziologische Situation der urchristlichen Institutionen (Missionspredigt, Unterricht, Auseinandersetzung nach außen und innen), über die wir aber nur unzureichende Informationen besitzen. So stellt Klaus Berger kritisch fest: „Zu wenig fixe ´Sitze´ aus der Praxis des frühen Christentums sind bekannt, als daß man ohne Willkür die Vielzahl der Texte lokalisieren dürfte.“[190] Fragt man nun, aus welcher Situation heraus die Geschichte vom HvK entstehen konnte und für wen und warum sie geschrieben wurde, so lässt sich als Grundtenor in der neueren Exegese die Meinung erkennen, dass sich Wundergeschichten im Allgemeinen an interessierte Außenstehende richten und dass es speziell um Zuwendung zu den Heiden geht.[191]

Gerd Theißen[192] sieht den ursprünglichen „Sitz im Leben“ von urchristlichen Wundergeschichten in der Missionspredigt; ihr Zweck sei es, neue Gemeindemitglieder zu gewinnen. Dabei seien urchristliche Wandercharismatiker nicht originäre „Träger der Wunderüberlieferung“. Sie hätten diese wahrscheinlich verkündigt, aber als volkstümliche Überlieferung bereits übernommen. Theißen hält als Ergebnis seiner Untersuchungen zur sozialen Intention urchristlicher Wundergeschichten fest: „Bestimmen wir Wundergeschichten als kollektive symbolische Handlungen, in denen eine neue Lebensform erschlossen wird, so transzendiert diese Funktion sowohl die sozialen Bedingungen, unter denen der urchristliche Wunderglaube geprägt wurde, als auch die Intention, die er sich selbst zuschreibt.“[193] Bernd Kollmann[194] verortet die Trägergruppen der Wundergeschichten ursprünglich in unteren sozialen Gruppen, „da sich in den Texten Notsituationen widerspiegeln, welche den oberen Schichten ferner liegen“[195]. Christliche Wandermissionare hätten „dem Wunderhandeln Jesu Vorbildfunktion für das eigene Wirken“[196] beigemessen.

---

[190] Berger, Formen, 63.
[191] Was den Wunderzyklus Mt 8-9 betrifft, weist Bernd Kollmann darauf hin, dass dieser nicht nur christologisch bestimmt sei, sondern „dass darin Wesen und Aufgabe der Kirche im Voraus abgebildet sind“ (Kollmann, Wundergeschichten, 123).
[192] Vgl. Theißen, Wundergeschichten, 257-261.
[193] Ebd. 261.
[194] Vgl. Kollmann, Wundergeschichten, 64-67.
[195] Ebd. 64.
[196] Ebd. 65.

1.6.4.2 Der „Sitz im Leben“ von Lk 7,1-10 par Mt 8,5-13

Klaus Berger hält grundsätzlich fest, dass „[w]underhaltige Erzählungen […] eine *qualifizierte Beziehung zu bestimmten Grundentscheidungen der Geschichte des Urchristentums*“[197] haben. Der sozialen Herkunft nach sind die frühen Christen Judenchristen, Heidenchristen und sog. Proselyten oder „Gottesfürchtige“. Die Letztgenannten sympathisieren – wie der HvK oder der Hauptmann Kornelius – mit den Juden, ohne den Sprung ins Judentum gewagt zu haben. Will die christliche Gemeinde auch mit dieser Erzählung die Aufnahme bewährter gottesfürchtiger Nichtjuden rechtfertigen? Heinz Schürmann führt in seinem Lukaskommentar näher aus, dass die Perikope „in der Auseinandersetzung um die Aufnahme von 'Gottesfürchtigen'“[198] anzusiedeln sei. Dass sich jüdische Presbyter für den Hauptmann einsetzen und Freunde Jesus vom heidnischen Haus fernhalten, spreche für das hohe Alter der Perikope und ihren judenchristlichen Ursprung. Dass hingegen der Glaube des Heiden gegen den in Israel ausgespielt werde, spreche für einen heidenchristlichen Verfasser.

Walter Radl betont die Rolle der Vermittlung als grundlegenden Topos bei Lk. Mittelspersonen haben einen entscheidenden Einfluss im Zusammenhang mit missionarischer Tätigkeit (vgl. auch Hananias Apg 9,10f.17). Dass der Hauptmann bei Lk eine Synagoge errichten ließ, kommentiert Radl so: „Der Heide sorgt für den Ort der Vermittlung zwischen Gottesfürchtigen und Juden!“[199] Und hinsichtlich der lk Fassung der Erzählung betont Löning, dass gerade für den „heidenchristlichen“ Leser der heidnische Hauptmann „eine beispielhafte Gestalt“ sei. Für den nichtjüdischen Leser bedeute diese Episode insofern besonders viel, als er daraus ersehen könne, dass ein heidnischer Offizier die rettende Macht von Jesu Wort erfährt und dass zugleich „ohne die Vermittlung der Synagoge“ (vgl. das Engagement der jüdischen Gesandtschaft Lk 7,4f) das rettende Wort Jesu die Heiden nie erreicht hätte.

Um den „Sitz im Leben“ der Perikope des HvK zu bestimmen, gilt es Folgendes zu bedenken:

- Es ist ein Heide, der sich direkt (bei Mt) bzw. indirekt (bei Lk) an Jesus wendet.
- Es ist der heidnische Hauptmann, der ausgiebig zu Wort kommt (bei Mt in der direkten Rede; bei Lk durch den Mund von Freunden); der Hauptmann argumentiert mit einem Vergleich aus seinem persönlichen, militärischen Bereich.

[197] Berger, Formen, 365. Im Fall des HvK sei es die Heidenmission.
[198] Schürmann, Lk, 396f.
[199] Radl, Lk, 447.

- Es sind bei Lk die jüdischen Ältesten, welche die judenfreundliche Gesinnung des Hauptmanns hervorkehren. Aufgrund ihrer Autorität hat ihre Argumentation großes Gewicht.
- Es ist Jesus selber, der einen Bezug herstellt zwischen dem Glauben des Heiden und dem Glauben in Israel.
- Es ist auch Jesus selber, der bei Mt – auf AT-Zitate Bezug nehmend – ein scharfes Drohwort mitten in dieser Wundererzählung an seine Widersacher richtet, den Ausschluss aus der endzeitlichen Vollendung androhend.

Aus diesen Überlegungen heraus kann man schließen, dass der „Sitz im Leben" für diese Erzählung in einer judenchristlichen Gemeinde zu suchen ist, die für eine Öffnung in Richtung Heiden motiviert werden soll.[200]

1.6.4.3 Der „Sitz im Leben" von Joh 4,46-54

Die traditionsgeschichtliche Entwicklung der Perikope im Blick, verortet Benedikt Schwank den „Sitz im Leben" von V. 48 „inmitten der Volksscharen von Galiläa während der öffentlichen Tätigkeit Jesu".[201] Er interpretiert den Vers als Kritik Jesu am oberflächlichen Zeichenglauben der Menschen (vgl. etwa auch Mt 11,20). V. 53ef (καὶ ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη) lässt hingegen deutlich erkennen, dass es sich um eine „Missionsgeschichte"[202] handelt. Dahinter könnte die lokale Tradition einer Gemeinde aus Kafarnaum stehen, welche die Erinnerung an die Genesung des Kindes eines königlichen Beamten wachhielt und weitererzählte. Michael Theobald vermutet, dass sowohl die Logienquelle als auch die Semeiaquelle, die seines Erachtens Joh 4,46-54 zugrunde liegt, in Palästina bzw. in angrenzenden Gebieten entstanden sein dürften.[203] Eine Bekehrung des ganzen Hauses wird in den Evangelien nur an dieser Stelle erwähnt, während sich in der Apostelgeschichte zahlreiche Hinweise finden, die sich auf die Frömmigkeit, das Heil und den Glauben ganzer Familien beziehen (Apg 10,2; 11,14; 16,15.31.34; 18,8).

Es dürfte also der „Sitz im Leben" für diese Wundererzählung in einer heidenchristlichen Gemeinde zu suchen sein, die für ihre Missionspropaganda auf ein lokales Wundergeschehen verweisen kann.[204]

---

[200] Vgl. etwa Bovon, Lk, 23; Eckey, Lk, 333; Ernst, Lk, 185; Klein, Lk, 273f; Löning, Geschichtswerk, 217f; Radl, Lk, 447f; Schneider, Lk, 165; Schürmann, Lk, 396f.
[201] Schwank, Joh, 167.
[202] Gnilka, Joh, 38.
[203] Theobald, Joh, 355.
[204] Vgl. etwa Becker, Joh, 226; Gnilka, Joh, 38; Labahn, Lebensspender, 203; Schwank, Joh, 167f; Theobald, Joh, 353-355.

1.7 Diachrone Textuntersuchung

Der Abschnitt „Motiv- und Traditionskritik“ befasst sich mit der Erforschung kultureller und religiöser Traditionen, die allenfalls in die Perikope vom HvK bzw. vom königlichen Beamten eingeflossen sind. Danach wird in der „Überlieferungs- und Redaktionskritik“ untersucht, inwieweit die Evangelisten schriftliches Material übernommen und umgestaltet haben und welche Schlüsse sich auf ihre Intention ziehen lassen.

1.7.1 Motiv- und Traditionskritik

Zuerst soll der Blick auf bestimmte Gesetzmäßigkeiten gerichtet werden, denen die mündliche Überlieferung von Wundergeschichten folgt. Danach geht es um die Frage, welche Analogien sich zwischen der Wundererzählung vom HvK und vergleichbaren Traditionen im Judentum bzw. in der hellenistischen Umwelt aufweisen lassen. Schließlich wird auf einzelne Motive[205] aus der Erzählung vom HvK näher eingegangen. Wo könnten diese entstanden sein, und in welcher Tradition sind sie weiterentwickelt worden?

Bevor die Erzählungen von Jesu Wunderwirken in die Evangelien Eingang fanden, haben sie eine Überlieferungsgeschichte durchlaufen, die bestimmt mehrere Jahrzehnte umfasst. Dass sie im Zug der Missionierung gerade auch bei Außenstehenden Anklang fanden, erzählt und tradiert wurden, liegt in der Natur des Außergewöhnlichen, Sensationellen. Dabei bestand aber die Gefahr, dass die ursprünglichen Ereignisse durch den Überlieferungsprozess verändert, mit anderen Wundererzählungen vermischt und auf diese Weise auch von Fernstehenden geprägt wurden. In der Tendenz, auszugestalten, zu erweitern und geradezu Neues zu schaffen, sieht Kollmann eine „Gesetzmäßigkeit“, der die mündliche wie schriftliche Überlieferung von Wundern folgt. So wird eine weniger wunderhafte Version eher einer älteren Traditionsstufe zuzurechnen sein, da die Ausgestaltung wohl meist in erster Linie an einer Steigerung des wunderhaften Elements interessiert war. Das ist z.B. in Mk 5,1-20 der Fall, wo von der Heilung eines Besessenen erzählt wird, während es sich in Mt 8,28-34 schon um zwei Besessene handelt (ähnlich: ein Blinder in Mk 10,46-52 und zwei Blinde in Mt 20,29-34). Oder: Die Fernheilung geschieht in Mt 8,5-13 innerhalb von Kafarnaum, während sie in Joh 4,46-54 über die viel größere Distanz von Kana nach Kafarnaum erfolgt. Auf diese

[205] Die Motivkritik geht der Frage nach, wo der Autor eventuell auf geprägtes literarisches Gut (z.B. das Motiv des Auftretens von Stellvertretern) zurückgreift.

Weise entstanden z.B. auch Dubletten (Speisung der 5000 in Mk 6,30-44 – Speisung der 4000 in Mk 8,1-10) und andere Varianten.[206]

So dürften auch volkstümliche Motive in die Wundergeschichten des Neuen Testaments eingeflossen sein. Vereinzelt wurden vielleicht ganze Wundergeschichten aus der Umwelt[207] des Neuen Testaments auf Jesus übertragen. Als Beispiel nennt Kollmann Lk 7,11-17[208] (Auferweckung eines jungen Mannes in Naïn) und Mt 17,24-27 (Von der Tempelsteuer). Die mündlich tradierten Berichte wurden wahrscheinlich in Wundersammlungen zusammengestellt, bevor sie in die Evangelien übernommen wurden (Kollmann verweist auf Mk 4,35 - 5,43 bzw. auf die joh Semeiaquelle). Ähnliche Sammlungen gab es auch in der Umwelt des Neuen Testaments, sog. Aretalogien (z.B. aus dem Asklepios-, Isis- und Serapiskult); auch über den jüdischen Charismatiker Hanina ben Dosa sind Wundersammlungen überliefert.[209]

Welche kulturellen und religiösen Traditionen könnten nun in die Erzählung vom HvK eingeflossen sein? Betrachtet man zunächst den religionsgeschichtlichen Hintergrund von Heilungswundern, ist ein Blick auf das pagane Umfeld erforderlich. Neben der empirisch arbeitenden griechischen Schulmedizin, die sich in der Tradition des Asklepios sah, der in hellenistischer Zeit den klassischen griechischen Heilgott Apollo beinahe schon verdrängte, bildete sich eine weit verbreitete religiös geprägte Tempelmedizin heraus. Eine besondere Rolle spielten das Asklepieion im thessalischen Trikka[210] sowie die Asklepiosheiligtümer von Kos und Pergamon. Das Zentrum des Asklepioskultes bildete Epidauros. Aus dem Reisebericht des griechischen Schriftstellers Pausanias[211], der um 170 n. Chr. in dieser Gegend war, haben wir Kenntnis von sechs Stelen[212], wo detaillierte, katalogartig aufgelistete Heilungsberichte verzeichnet sind, die auf diese Weise Werbung für Epidauros machten. Inhalt und Aufbau der Inschriften sind nach folgendem Schema gestaltet: Name, oft auch Herkunft der Frauen und Männer, die um Heilung bitten; Diagnose der Krankheit; Heilungsvorgang und nähere Umstände der Heilung (vor allem der geheimnisvolle Heilschlaf); abschließende

[206] Vgl. Kollmann, Wundergeschichten, 57f.
[207] So berichtet sogar Tacitus, hist. 4,81 von zwei Wunderheilungen, die Vespasian in Ägypten gewirkt haben soll.
[208] Die Stelle zeigt aber auch einen deutlichen Einfluss von 1 Kön 17; 2 Kön 4.
[209] Vgl. Kollmann, Wundergeschichten, 58-61.
[210] Dieses Heiligtum konnte von den Archäologen noch nicht freigelegt werden.
[211] Vgl. Klauck, Umwelt, 134-139 und Kollmann, Jesus, 75-79 mit Details zu Epidauros und ausführlichen Pausanias-Zitaten.
[212] Drei Stelen und Bruchstücke einer vierten sind bislang ausgegraben.

Demonstration der Heilung. Im Aufbau und in der Beschreibung der Krankheiten lassen sich zwar gewisse Ähnlichkeiten zwischen den Heilungsberichten von Epidauros und ntl. Wundergeschichten feststellen. Die Berichte von Epidauros sind aber in Form und Inhalt völlig anders gestaltet.[213]

Aus der Reihe der Personen des 1. Jh. n. Chr., die sich als charismatische Wundertäter besonders hervortaten, ragt Apollonius von Tyana, der in Kleinasien wirkte, besonders heraus. Als wichtigste Quelle für das Leben des Apollonius gilt die romanhafte Biographie „Vita Apollonii“ des Philostratos, die ca. 222 n. Chr. abgeschlossen wurde. Man kann in Apollonius einen Schamanen sehen, der in ekstatischen Jenseitsreisen den Bezug zur Gottheit herstellte und so Krankenheilungen und Naturwunder bewirkte. In der Nachfolge eines Pythagoras oder Empedokles stehend, genoss er die Verehrung eines θεῖος ανήρ, was z.B. bei Lukian von Samosata nur Spott und Hohn hervorrief.[214]

Wundercharismatiker oder Magier, die Krankenheilungen, Dämonenaustreibungen oder auch Naturwunder vollbrachten, spielten im antiken Judentum eine nicht unbedeutende Rolle. So wurde z.B. Choni (1. Jh. v. Chr.) berühmt durch ein Regenwunder kurz vor dem Paschafest, das er mit Hilfe eines magischen Kreises (wohl um Dämonen abzuwehren) wirkte. Dabei wagte er den Versuch einer Zwangsbeeinflussung Gottes und gab sich nicht einmal mit der Qualität des Regens zufrieden. Neben Choni, dem Kreiszieher, ist Eleazar (1. Jh. n. Chr., im Vorfeld des Jüdischen Krieges) zu erwähnen, der als Exorzist auftrat und vor den Augen Vespasians einen Besessenen heilte, magisch-medizinische Handbücher verwendete und sich auf Salomon bzw. David berief. Als dritter Wundercharismatiker ist Hanina ben Dosa zu nennen, der in der Mitte des 1. Jh. wahrscheinlich kurz nach Jesus tätig war. Seine Vorgehensweise, durch inniges Gebet stellvertretend für einen Kranken bei Gott um Hilfe zu bitten, wurzelt in der Tradition des Alten Testaments. Im Talmud wurde Haninas Gebetspraxis schließlich erzählerisch ausgestaltet.[215]

Das Motiv des Auftretens von Stellvertretern und Gesandtschaften begegnet uns häufig in Wundergeschichten (z.B. Mk 2,1-12 parr Mt 9,1-8; Lk 5,17-26: Heilung eines Gelähmten; Mk 5,21-43 parr Mt 9,18-26; Lk 8,40-56: Auferweckung der Tochter des

[213] Näheres dazu unter Punkt II.3.1 und II.3.2, wo zwei Wunderberichte aus Epiduros analysiert werden.
[214] Unter Punkt II.3.3 wird eine Erzählung aus der „Vita Apollonii“ näher vorgestellt.
[215] Eine umfangreiche Studie zu Magie, Medizin und Wundercharismatikertum in der Umwelt des NT bietet Kollmann, Jesus, 61-173; vgl. auch ders., Wundergeschichten, 42-50. Zwei rabbinische Wundergeschichten werden unter Punkt II.2 mit den neutestamentlichen Fernheilungserzählungen verglichen.

Jaïrus; Mk 7,24-30 par Mt 15,21-28: Heilung der Tochter der syrophönizischen / kanaanäischen Frau). Theißen ist der Meinung, dass das Gesandtschaftsmotiv in der lk Fassung des HvK (Lk 7,3.6) zur ursprünglichen Überlieferung gehört.[216] Klein verweist auch auf die menschlich ganz normale Reaktion, in einer Lage, in der man selber nichts mehr beeinflussen kann, alle Möglichkeiten auszuschöpfen, herausragende Persönlichkeiten um Hilfe zu bitten und die Wichtigkeit dieser Bitte zu unterstreichen.[217]

Das Wunder in der Erzählung vom HvK spielt sich offensichtlich im Umfeld eines Heiden ab, in dem zahlreiche Exegeten v.a. aufgrund seiner Beschreibung in Lk 7,5 einen sog. „Gottesfürchtigen" sehen.[218] Auch die Parallelisierung mit dem Hauptmann Kornelius in Apg 10 ist augenscheinlich. Eckey unterstreicht, dass Lk besonderen Wert darauf gelegt hat, zu betonen, dass der Offizier seine Liebe zum jüdischen Volk durch Taten bewiesen (vgl. 7,4f) und sich gegenüber den Reinheitsbestimmungen der Juden taktvoll gezeigt habe (vgl. 7,6f). Er fasst zusammen: „Es handelt sich um einen Geistesverwandten des römischen Centurio Cornelius in Cäsarea, dessen Frömmigkeit sich nach außen in reichen Spenden für das jüdische Volk ausdrückte (Apg 10,2)."[219] Unter „Gottesfürchtigen" versteht man in der Bibelwissenschaft und Judaistik eine spezielle Kategorie von Heiden, die mit dem Judentum sympathisierten, für die aber wohl aus familiären oder politischen Gründen der Übertritt zum Judentum nicht in Frage kam. Sie werden in der Apostelgeschichte und bei Flavius Iosephus als φοβούμενοι oder σεβόμενοι τοὺ θεόν (vgl. z.B. Apg 10,2.22; Josephus, Ant. 14,110) bezeichnet; in jüdischen Inschriften sind sie griechisch die θεοσεβεῖς oder lateinisch die „metuentes".

Es handelt sich um eine nicht klar umgrenzte Gruppe, von denen einige nur gewisse Vorschriften einhielten (z.B. den Sabbat), andere aber sogar am jüdischen Gottesdienst teilnahmen, den Monotheismus vertraten und sich mit der Tora befassten. Ihre Sympathie mit dem Judentum bekundeten sie auch durch finanzielle Unterstützung der Juden. Sie wurden von diesen jedoch als „Heiden" betrachtet, während echte Konvertiten als „Proselyten"[220] bezeichnet wurden, die auch die einschlägigen Vorschriften (Be-

[216] Vgl. Theißen, Wundergeschichten, 183.
[217] Vgl. Klein, Lk, 270.
[218] Vgl. etwa Bovon, Lk, 348; Eckey, Lk, 333; Ernst, Lk, 183; Radl, Lk, 444; Schürmann, Lk, 392; Wolter, Lk, 271.
[219] Eckey, Lk, 333.
[220] Nach der Entdeckung einer Synagogeninschrift von Aphrodisias (Kleinasien; wohl frühes 3. Jh. n. Chr.), wo eindeutig zwischen Juden, Proselyten und Gottesfürchtigen unterschieden wird, erklärt van der Horst, Art. Gottesfürchtige, 915 die Diskussion, ob die Gruppe der „Gottesfürchtigen" lediglich literarische Erfindung sei, für beendet.

schneidung, Tauchbad, Opfer im Tempel) akzeptierten. Die sozial hochgestellte, über die Synagogen erreichbare Gruppe der „Gottesfürchtigen“ war schließlich für die urchristliche Mission von großer Bedeutung. [221]

Geht man davon aus, dass Mt 8,5-13; Lk 7,1-19; Joh 4,46-54 vom selben Ereignis erzählen[222], könnte es sich beim βασιλικός in Joh 4 auch um einen Heiden, einen „Gottesfürchtigen“ handeln, obwohl es im Text – anders als bei Lk – keine direkten Hinweise gibt, die diese Vermutung bestätigen. Die Bezeichnung βασιλικός mag sich auf eine Person von königlichem Blut beziehen oder auf jemanden, der in einer administrativen oder militärischen Funktion für das Königshaus tätig ist. Bei Josephus, Bell. 1,45 wird die Bezeichnung auf die königliche Armee bezogen; in Ant. 15,289; 17,266.270.281 sind wahrscheinlich auch nicht-jüdische Söldner unter dieser Bezeichnung subsumiert. Der βασιλικός in Joh 4,46-54 dürfte wohl als Beamter im Dienst des Tetrarchen Herodes Antipas tätig sein, den das Volk offenbar als „König“ bezeichnete (vgl. z.B. Mk 6,14).[223]

1.7.2 Überlieferungs- und Redaktionskritik

Der Frage nach den Quellen des LkEv wird ausführlicher nachgegangen; bei Mt wird an einem Beispiel gezeigt, wie der Evangelist seine Quellen kombiniert. Die anschließende Darstellung der Logienquelle Q mündet in einen synoptischen Vergleich exemplarischer Q-Rekonstruktionen der HvK-Perikope. Im nächsten Abschnitt wird Joh 4,46-54 näher besprochen, bevor die Traditions- und Redaktionsgeschichte der Hauptmann-Perikope bei Lk und Mt beleuchtet und die Beziehung zwischen der joh Erzählung von der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (Joh 4,46-54) und den beiden anderen Versionen untersucht wird. Der synoptische Vergleich der drei Perikopen soll schließlich aufzeigen, wo die Evangelisten ihre Druckpunkte setzen, worauf sich der Fokus ihrer Darstellung richtet.

1.7.2.1 Die Quellen des Lukasevangeliums

Da es Usus der neueren Q-Forschung ist,[224] nach „Q“ – v.a. wegen der treueren Akoluthie – die Lk-Stelle anzuführen, wird mit der Quellenfrage des LkEv begonnen.

[221] Vgl. van der Horst, Art. Gottesfürchtige, 914f; Siegert, Art. Gottesfürchtige, 931f; Wolter, Lk, 271.
[222] Näheres dazu unter I.1.7.2.6.
[223] Vgl. Nicklas, Jesu zweites Zeichen, 96f; van der Watt, Vollkommener Glaube, 683f. Vgl. dazu auch die Ausführungen unter Punkt I.1.8.5 (Einzelauslegung von V. 46cd).
[224] Vgl. z.B. die Ausgabe von Hoffmann / Heil, Q.

Dass sich Lukas[225] laut eigenen Angaben (Lk 1,1-4) auf Werke seiner Vorgänger stützt, ist ein erster, wichtiger Hinweis zur Frage nach den Quellen des Evangelisten. Aus einem Vergleich mit dem MtEv und dem MkEv lässt sich schließen, dass Lk als schriftliche Quellen das MkEv und eine sog. Logien- oder Spruchquelle Q, die aber als geschlossenes Dokument nicht schriftlich vorliegt und nur rekonstruiert werden kann, verwendet hat. Über diese Zwei-Quellen-Theorie herrscht in der Wissenschaft breiter Konsens. Fast die Hälfte des Evangeliums stammt allerdings weder aus Mk noch aus Q; dieser Teil wird als Sondergut (S^{Lk}) bezeichnet.

Das MkEv, das Lk in fünf großen Blöcken[226] eingebaut hat, liefert das Grundgerüst zur Gliederung seines Evangeliums. Zu ca. der Hälfte der Verse des MkEv gibt es Parallelen bei Lk, von den 8485 Wörtern des Mk-Wortschatzes finden sich bei Lk 7036 Wörter wieder.[227] In die nicht hermetisch abgeschlossenen Blöcke hat der Evangelist auch Teile aus Q bzw. S^{Lk} eingefügt, wie die sog. „kleine Einschaltung“ (6,20 - 8,3) und die sog. „große Einschaltung“ (9,51 - 18,14) zeigen. Allerdings hat Lk den Mk-Stoff von 6,45 - 8,26 (die sog. „große Auslassung“ zwischen Lk 9,17: Speisung der 5000 und Lk 9,18: Messiasbekenntnis des Petrus) übergangen – „unerklärlicherweise“, wie Bovon[228] feststellt. Eckey[229] hingegen vermutet als Hauptgründe für die „große Auslassung“, dass „Lukas die Auslandsreise Jesu in das Gebiet von Tyrus und Sidon sowie in die Dekapolis (Mk 7,24.31) vermeiden wollte“[230]. Die Überfahrt in das Gebiet der Gerasener ausgenommen (Lk 8,26-39 par Mk 5,1-20), beschränkt sich Jesu Wirken auf das jüdisch bewohnte Gebiet Palästinas. Das Thema der rituellen Reinheit wollte Lk offensichtlich in der Apg (10,1 - 11,18) abhandeln (in der Zeit der Kirche, nach dem teilweisen Versagen Israels), wo es um die Legitimierung der Heidenmission geht. Symbolisch ist aber die Heidenmission im LkEv bereits angedeutet (z.B. in der Aussendung der 72 in Lk 10,1 und im HvK). Bei der Auswahl des Mk-Stoffes wollte Lk bestimmt auch Dubletten vermeiden; als Beispiel sei die Auslassung der Speisung der 4000 (Mk 8,1-10) genannt. Wahrscheinlich auch zur Vermeidung von Dubletten lässt Lk hinter 9,50 den Mk-Stoff von 9,41 - 10,12 aus (die sog. „kleine Auslassung“). Eckey ver-

[225] Die folgende Zusammenfassung stützt sich auf die in dieser Arbeit verwendeten Lk-Kommentare, vor allem auf Eckey, Lk, 13-32 und Bovon, Lk, 19-22.
[226] Gemäß hellenistisch-historiographischem Usus folgt er anscheinend dem Ideal, jeweils eine Quelle zu benutzen und nicht mehrere Quellen zu vermischen.
[227] Vgl. Eckey, Lk, 14.
[228] Bovon, Lk, 20.
[229] Vgl. Eckey, Lk, 15; so auch Radl, Lk, 8-11 und Schneider, Lk, 26-28.
[230] Eckey, Lk, 15.

mutet zudem, dass Lk die Fernheilung des Kindes einer Heidin (Mk 7,24-30) nicht übernommen hat, weil er im HvK schon über einen ähnlichen Fall berichtet hat.[231]

Der über Mk und Q hinausgehende Stoff wird als Sondergut des Lukas[232] bezeichnet, das recht unterschiedliche Stoffe umfasst (die Kindheitsevangelien, Ostererscheinungen, fünf Wundergeschichten, Gleichnisreden u.a.).[233] Es gilt aber mit Wolter[234] zu bedenken, dass es sich bei der Bezeichnung „Sondergut“ um eine sog. Restkategorie handelt, die wortwörtlich das bezeichnet, was übrigbleibt (was sich weder bei Mk noch bei Mt findet). Wolter kritisiert, dass „sich das mit diesem Sammelbegriff bezeichnete Material“ in der exegetischen Einschätzung schließlich „in eine eigenständige Größe“ verwandelte und „von einer Restkategorie zu einer Hauptkategorie“ wurde. Damit erhielt das Sondergut den Status einer Quellenschrift, man machte sich auf die Suche nach Trägern, nach einer Sondergut-Gemeinde, auch nach einer Botschaft, die sich im Sondergut ausspricht. Er fasst seine Meinung zum Inhalt des Sonderguts zusammen: „Manches ist Q-Stoff, der von Matthäus ausgelassen wurde, bei anderem handelt es sich um verstreute und von Lukas zusammengetragene mündliche Überlieferung, und wieder anderes geht auf Lukas selbst zurück.“[235]

Die vielen Lösungsversuche zur Quellen- und Redaktionsfrage des LkEv insgesamt (z.B. ProtoMk, DeuteroMk, ProtoLk…) können hier nicht im Detail besprochen werden.[236] Die lk Redaktion des Q-Textes fasst Christoph Heil so zusammen:

> Die ´Fortschreibung´ von Q im Lukasevangelium entspricht dem gesamtbiblischen Traditionsverständnis, daß der Redaktor durch Anknüpfung und Widerspruch, Weiterführung und Anverwandlung seiner Traditionen bestimmte Motive in den Vordergrund und andere in den Hintergrund treten läßt, Text-Strukturen aufgreift oder (leicht) umbaut, Ergänzungen

[231] Vgl. Eckey, Lk, 16.
[232] Bei Eckey, Lk, 26f im Detail aufgelistet.
[233] Es fallen auch Berührungen zwischen dem LkEv und dem JohEv auf, das wohl noch nicht abgeschlossen war, als das LkEv schon vorlag. Auch gibt es zu vielen Worten Jesu aus dem LkEv Parallelen im apokryphen Thomasevangelium, davon zwölf Aussprüche mit Mk-Parallelen, 32 Aussprüche mit Q-Parallelen u.a. (vgl. Eckey, Lk, 29-32).
[234] Vgl. zum Folgenden Wolter, Lk, 14-16.
[235] Wolter, Lk, 16.
[236] So vermutet z.B. Wolter, dass die sog. Minor Agreements auf eine deuteromarkinische Fassung als Vorlage zurückzuführen sind, schränkt aber gleichzeitig ein: „Manche von ihnen dürften sich auch einer zufällig gleichartigen redaktionellen Veränderung des mk Textes durch Lukas und Matthäus verdanken, andere dem Einfluss mündlicher Überlieferung, und wieder andere werden textgeschichtlich zu erklären sein“ (Wolter, Lk, 12). Man dürfe sich auch nicht zu der Annahme verleiten lassen, „dass die mündliche Überlieferung, die in Markus und Q Eingang gefunden hat, mit ihrer schriftlichen Fixierung in diesen beiden Schriften abgestorben wäre" (Wolter, Lk, 14). Keiner behaupte dies explizit, aber viele Arbeiten zur synoptischen Überlieferung würden diese Annahme implizit voraussetzen, stellt er abschließend fest (vgl. ebd. 12-14).

und Auslassungen vornimmt oder von sich aus neue Akzente setzt, um das Verständnis herauszuarbeiten, das er von der Tradition gewonnen hat.[237]

Abschließend lässt sich sagen, dass es die Leistung des Evangelisten ist, seine schriftlich vorliegenden Quellen wie auch das mündlich überkommene Traditionsgut zu einer Gesamtkomposition zusammengefügt zu haben, wie er selber in Lk 1,1 sagt: ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων.

1.7.2.2 Die Quellen des Matthäusevangeliums

Gemäß der Zwei-Quellen-Theorie sind das MkEv und die Logienquelle Q die zwei schriftlichen Hauptquellen des MtEv. Im Erzählfaden knüpft Mt an Mk an, die Redestoffe entnimmt er aus Q. Als Restkategorie bleibt wie bei Lk das sog. „Sondergut“ als Zusammenfassung mündlicher bzw. allenfalls schriftlicher Quellen. Wie Mt seine Quellen Mk und Q synchronisiert, lässt sich an der Ringkomposition 4,23 - 9,35 aufzeigen. Hier greift Mt am stärksten in seine Mk-Vorlage ein. An der Stelle, wo Mk von Jesu Lehre in Kafarnaum berichtet, die alle Zuhörer in großes Staunen versetzt, aber vom Evangelisten nicht näher ausgeführt wird (Mk 1,21f), fügt Mt die Bergpredigt ein (5-7). Er kombiniert in diesem Redekomplex Q 6 (die programmatische Rede), Q 12,22-31 (die Sprüche von der Sorglosigkeit) und Q 11,2-4.9-13 (die Logien zum Gebet). Die Stoffe für die Wunderkapitel 8f entnimmt er aus Mk 1,29-45 und Mk 4,35 - 5,43, fügt aber aus Q noch die Erzählung vom HvK (Q 7,1-10) hinzu. Um den leitenden Gesichtspunkt dieser Textpassage zu entfalten, nämlich die Entstehung einer Schülergemeinde, die dem εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας folgt, fügt Mt noch Mk 2,14 (Thema Nachfolge) und Mk 2,1-22 (Heilung des Gelähmten; Berufung des Levi und Mahl mit den Zöllnern; die Frage nach dem Fasten) und Q 9,57-60 (Thema Nachfolge) ein.[238]

Nach der Darlegung der Quellenfrage für das LkEv und MtEv soll im Folgenden die Logienquelle Q besprochen werden. Diese Analyse erfolgt ausführlicher, weil die Perikope vom HvK gewöhnlich dieser Quelle zugeschrieben wird.

1.7.2.3 Die Logienquelle Q

Die beinahe wörtliche Übereinstimmung von Lk 7,6b-9 und Mt 8,8b-10 scheint neben anderen Gemeinsamkeiten in der Wiedergabe der Erzählung vom HvK ein untrügliches Indiz dafür zu sein, dass Lk und Mt eine gemeinsame Quelle zur Verfügung hatten, die

[237] Heil, Lukas und Q, 356.
[238] Vgl. Ebner, Einleitung, 134-137; zu den Quellen des MtEv vgl. etwa ebd. 134-141.

gemäß einem breiten Konsens der Forschung über die Zwei-Quellen-Theorie[239] als Logienquelle Q bezeichnet wird. Bevor Versuche besprochen werden, den Q-Text für den HvK zu rekonstruieren, sei Grundsätzliches zu Q festgestellt.[240]

1.7.2.3.1 Entstehung und Aufbau der Logienquelle

Die Texte, die von Lk und Mt gemeinsam - sowohl inhaltlich als auch zum Teil sprachlich übereinstimmend - bezeugt werden, aber im MkEv nicht zu finden sind, lassen eine gemeinsame Quelle vermuten. Da dieses Textkorpus in erster Linie Sprüche (λόγια) enthält, hat sich die Bezeichnung „Logienquelle" (Q = Quelle) durchgesetzt. Als Ergebnis eines internationalen Forschungsprojekts wurde im Jahr 2000 eine synoptische Edition der Spruchquelle Q (mit kritischem Apparat) vorgelegt.[241] Neben den Texten von Mt bzw. Lk enthält die Ausgabe auch die entsprechenden Parallelen bei Mk und im apokryphen Thomasevangelium[242] sowie eine englische, deutsche und französische Übersetzung. Auf dieser Edition basiert die von Hoffmann / Heil herausgegebene Studienausgabe mit dem griechischen Text und einer deutschen Übersetzung.[243] In der intensiven Q-Forschung der letzten Jahrzehnte hat sich laut Hoffmann / Heil die Einsicht durchgesetzt, „dass Q einen eigenständigen Strang urchristlicher Jesus-Überlieferung darstellt"[244].

Mt folgt im HvK der Logienquelle dem Wortlaut nach offensichtlich exakter[245]; außerdem baut er die Logienquelle wahrscheinlich vollständig in die Mk-Akoluthie ein, während sich Lk genauer an die Q-Akoluthie hält, wie man in der „kleinen" (Lk 6,20 - 8,3) und „großen Einschaltung" (Lk 9,51 - 18,14) erkennen kann.[246] In diesen beiden Blöcken treffen wir neben Q auch auf Sondergut des Evangelisten. Zu den weiteren

---

[239] So gelten z.B. Doppelüberlieferungen und Dubletten sowie die Tatsache, dass es im Q-Material eine wörtliche Übereinstimmung von ca. 50 % zwischen Mt und Lk gibt, als Beweis für das Vorhandensein einer zweiten schriftlichen, griechisch verfassten Quelle neben Mk. Zu den Hauptindizien für Q als schriftliche Quelle vgl. etwa Wegner, Hauptmann, 277-286. Den Stand der Wissenschaft beschreibt Peter Pilhofer, Das Neue Testament und seine Welt, 314 wohl zu optimistisch: „Wenige Probleme der neutestamentlichen Wissenschaft sind in so überzeugender Weise gelöst worden wie die synoptische Frage. […] Nach vielen Irrungen und Wirrungen hat sich die sogenannte Zweiquellentheorie heute so gut wie vollständig durchgesetzt."

[240] Die folgende Analyse von Q stützt sich v.a. auf: Conzelmann / Lindemann, Arbeitsbuch, 76-83; Ebner, Einleitung, 86-112; Eckey, Lk, 19-26; Heil, Lukas und Q, 1-41 (hier ist auch die Forschungsgeschichte zur lk Q-Bearbeitung kurz zusammengefasst); Schnelle, Einleitung, 219-239.

[241] Robinson / Hoffmann / Kloppenborg, The Critical Edition of Q.

[242] Im EvThom sind zum Teil alte Traditionen enthalten, die so weit wie die synoptischen Evangelien zurückreichen und daher für die Q-Redaktion von Relevanz sind.

[243] Hoffmann / Heil, Q.

[244] Ebd. 7.

[245] Vgl. etwa Wegner, Hauptmann, 242f, wo Indizien für diese Annahme aufgelistet sind.

[246] Vgl. Ebner, Einleitung, 86-89.

Differenzen zwischen Mt und Lk ergeben sich viele Fragen; man muss aber auf alle Fälle mit einer reichen mündlichen Parallelüberlieferung rechnen. Aufgrund der Erkenntnisse, die sich aus sprachlichen und stilistischen Untersuchungen ergeben haben, lässt sich vermuten, dass die Q-Endredaktion von einem einzelnen Autor vorgenommen wurde. Das Spruchgut dürfte wohl auf aramäische Überlieferung zurückgehen und ist deshalb für die historische Rückfrage nach Jesu Verkündigung von großer Bedeutung. Die zahlreichen wörtlichen Q-Übereinstimmungen zwischen Mt und Lk sind Indizien dafür, dass den beiden Evangelisten die Spruchquelle schriftlich und auf Griechisch vorlag.

1.7.2.3.2 Inhalt und Gattung der Logienquelle

In der Ausgabe von Hoffmann / Heil werden sieben größere Einheiten in Q unterschieden[247]: 1. Johannes, der Täufer, und Jesus von Nazara (3,2 - 7,35); 2. Die Boten des Menschensohnes (9,57 - 11,13); 3. Jesus im Konflikt mit dieser Generation (11,14-52); 4. Die Jünger in Erwartung des Menschensohnes (12,2 - 13,21); 5. Die Krisis Israels (13,24 - 14,23); 6. Die Jünger in der Nachfolge Jesu (14,26 - 17,21); 7. Das bevorstehende Ende (17,23 - 22,30). Diesen Gesamtstoff gliedert Ebner[248] in drei große Einheiten: Vergangenheit (bis 11,13) – Gegenwart (bis 13) – Zukunft (bis 22,30). Eine über die ganze Logienquelle gespannte „inclusio“ bezieht sich auf den Gedanken des Endgerichts: Ankündigung in 3,7-9 (vgl. 3,9: „Schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt…“) und Durchführung in 22,28.30 (vgl. 22,30: „…ihr sollt auf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten“).[249] In der chronologischen Abfolge (von Johannes dem Täufer bis zu den Aussagen über das Endgericht) scheint die Logienquelle – trotz sonstiger großer Unterschiede – mit den synoptischen Evangelien übereinzustimmen.[250]

Nach Ebner stehen vor allem vier Gattungsbestimmungen zur Diskussion: Weisheitliche Spruchsammlung, Prophetenbuch, Biographie, Evangelium. An dieser Vielfalt zeige sich das Manko, das allen Gattungsbestimmungen von Q anhafte, dass sie jeweils nur Teilaspekte erfassen können.[251] Im uns bekannten Teil von Q kommt kaum Erzählstoff vor, ausgenommen 4,1-13 (Versuchung Jesu), 7,1-10 (HvK; hier ist aber das

[247] Hoffmann / Heil, Q, 14f.
[248] Ebner, Einleitung, 90f.
[249] Vgl. Ebd. 91.
[250] Vgl. Schnelle, Einleitung, 225f.
[251] Vgl. Ebner, Einleitung, 94-96.

Hauptgewicht auch auf den Dialog gelegt) und 11,14f (Kurzbericht über einen Exorzismus). Die Bezeichnung „Evangelium“[252] trifft wohl am wenigsten zu, da Passion und Ostern in Q fehlen. Deshalb plädieren Hoffmann / Heil dafür, Q als judenchristliches „Spruchevangelium“[253], sozusagen als „Vorform der Gattung 'Evangeliumsschrift'“[254] anzusehen. Für Schnelle wird mit der Bezeichnung „Halbevangelium“ die theologiegeschichtliche Stellung von Q am ehesten erfasst. Dies sei zwar keine Gattungsbezeichnung im strengen Sinn, aber der Gesamtaufriss von Q mit seinen narrativen und biographischen Elementen verweise auf eine Entwicklung in Richtung Evangelium. Außerdem könne man aufgrund der Singularität von Q die Form nur in Relation zu anderen Gattungen bestimmen.[255] In der Frage der Trägerkreise wird oft von Wanderradikalen / Wandercharismatikern[256] gesprochen. Eckey vermutet als Träger der Spruchquelle prophetische Prediger und Weisheitslehrer, in der Nachfolge Jesu heimatlos und besitzlos lebend, die in Galiläa und seinen palästinisch-syrischen Randgebieten missionierten.[257] Offensichtlich flohen die Jesusanhänger der Q-Gruppe nach dem römischen Einmarsch im Jahr 67 n. Chr. aus Galiläa und beteiligten sich nicht am Krieg gegen die Römer, so dass man annehmen kann, dass die Q-Endredaktion im südlichen Syrien stattfand.[258] Hoffmann / Heil betonen, dass Q zwar „alte Traditionen der galiläischen Jesusanhänger“ enthalte; sie datieren aber, vom Logion Q 13,34f ausgehend, das „das Scheitern der Mission der Q-Gruppe in Israel und die Ausbildung einer eigenen Gemeinde voraussetzt“[259], den Abschluss der Q-Redaktion in die Zeit um 70 n. Chr.[260]

1.7.2.3.3 Zur Theologie der Logienquelle

Es lassen sich in der Logienquelle keine Themen erkennen, die das ganze Material durchgängig strukturieren. Martin Ebner spricht allerdings von einem „alternativen theologischen Entwurf […], der in vielen Punkten andere Konturen zeigt, als wir das von den kanonischen Evangelien und den Paulusbriefen her gewohnt sind“[261]. Aber die

---

[252] Z.B. von Fleddermann (zitiert bei Hoffmann / Heil, Q, 20, Anm. 41)
[253] Hoffmann / Heil, Q 20.
[254] Bezeichnung z.B. von Roloff, auch von Hoffmann (zitiert bei Heil, Lukas und Q, 218, Anm. 26; siehe auch ebd. 213-218, wo die Q-Gattungsdiskussion zusammengefasst ist).
[255] Vgl. Schnelle, Einleitung, 233. Auch Schulz, Q, 23-25 bezeichnet Q als „Halbevangelium“.
[256] So z.B. Theißen / Merz, Jesus, 44. Näheres zum Wanderradikalismus bei Theißen, Studien, 79-105; vgl. etwa auch Tiwald, Wanderradikalismus.
[257] Vgl. Eckey, Lk, 20.
[258] Vgl. Heil, Lukas und Q, 10.
[259] Hoffmann / Heil, Q, 21f.
[260] Vgl. ebd. 21-23; zur literarischen Entstehung von Q vgl. ebd. 15-18.
[261] Ebner, Einleitung, 104.

Grundüberzeugung, dass der Botschaft Jesu Heilsrelevanz zukommt, tritt klar zutage.[262] Einen theologischen Schwerpunkt bildet die Ausrichtung auf das Endgericht, „die sich wie ein roter Faden durch das ganze Dokument bis hin zu seiner Schlussvision (22,28.30) zieht“[263]. Es gibt in Q keine Passionserzählung und keine Sühnetodvorstellung, Q weiß aber um Tod und Auferstehung Jesu (vgl. z.B. 11,49-51; 14,27). Dass Passion, Tod und Auferstehung Jesu nur angedeutet werden und keine Aussagen über den Sühnetod Jesu zur Sprache kommen, könnte nach Udo Schnelle darin begründet sein, dass Q vollständig auf den „weisenden Jesus“ ausgerichtet ist.[264]

Auch der Messiastitel fehlt in Q. Als einziger christologischer Hoheitstitel wird der Titel „Menschensohn“ gebraucht, der zum Endgericht (z.B. 11,29f) erwartet wird. Einen besonderen Schwerpunkt bildet in Q die sehr direkte und fordernde Ethik – vgl. die programmatische Rede in Q 6, auch „kleiner 'Katechismus'“[265] genannt. Die Logienquelle ist zwar rein auf Israel bezogen, das allerdings seinen eigenen Heilsanspruch verloren hat (vgl. 13,28f) und im Gericht nur bestehen kann, wenn es zur Umkehr bereit ist. So überrascht es dann nicht mehr, dass Q Israel die Heidenmission in der Erzählung vom HvK bereits vor Augen hält.[266] Obwohl sich der Entstehungsprozess der Logienquelle im Einzelnen schwer nachvollziehen lässt, kann man mit Udo Schnelle doch eine Bewegung in Q erkennen: „Auf die anfängliche Mission in Israel folgen die Abkehr von der Synagoge und die (partielle) Hinwendung zu den Heiden.“[267]

1.7.2.3.4 Die Logienquelle und der HvK

Dass die Geschichte vom HvK in Q Eingang gefunden hat, bringt Theißen[268] indirekt sogar mit der sog. Caligulakrise, die durch den Hang des Kaisers zur Selbstapotheose

---

[262] Hüneburg, Heilung, 174 vermutet, dass „die Wunderthematik [...] auch für das von Q entworfene Bild Jesu von Bedeutung“ sei, obwohl nur zwei Wundergeschichten erzählt würden.
[263] Ebner, Einleitung, 104.
[264] Vgl. Schnelle, Einleitung, 237.
[265] Conzelmann / Lindemann, Arbeitsbuch, 81.
[266] Tiwald, Wanderradikalismus, 72 schränkt allerdings ein: „Q intendiert noch keine Heidenmission, doch scheint der Bruch mit Israel kaum mehr vermeidbar.“ Dieser Ansicht ist auch Hüneburg, Heilung, 179f, der zudem gerade auch in der Hauptmann-Perikope „ein deutliches christologisches Interesse der Logienquelle“ konstatiert. Dieser christologische Ansatz führe zu einer Auseinandersetzung mit Israel. Q propagiere noch keine Heidenmission, schaffe jedoch, „indem der Gegensatz jetzt nicht mehr in den religiös konnotierten ethnischen Zugehörigkeiten, sondern zwischen Nachfolgern und Gegnern Jesu gesehen wird, zumindest eine Offenheit dafür“.
[267] Schnelle, Einleitung, 231. Zu den verschiedenen Lösungsversuchen, die Redaktion von Q zu datieren, vgl. ebd. 228-231. Für Gerd Theißen ergibt sich als Resultat seiner Untersuchung des sozialen Umfelds von Q eine Datierung in die 40er Jahre im palästinischen Raum (vgl. Theißen, Lokalkolorit, 212-245). Hoffmann / Heil, Q, 21-23 hingegen setzen die Q-Endredaktion in der Zeit während des Jüdischen Krieges an (vgl. Punkt I.1.7.2.3.2).
[268] Näheres bei Theißen, Lokalkolorit, 146-161; 236-238.

hervorgerufen wurde, in Verbindung. Petronius, der Legat der syrischen Armee, einer der mächtigsten Heerführer im Römischen Reich, spielte in dieser Krise eine bedeutende Rolle. In Jamnia hatten Juden einen neu errichteten Kaiseraltar zerstört. Daraufhin wurde Petronius von Caligula beauftragt, den Jerusalemer Tempel in ein Heiligtum des Zeus Epiphanes Gaius umzuwandeln. Durch geschickte Verzögerungstaktik konnte der Legat Zeit für Verhandlungen mit der jüdischen Aristokratie gewinnen und so die Befehle des Kaisers unterlaufen. Mit der Ermordung des Kaisers im Jahre 41 n. Chr. endete schließlich der Konflikt. Von Philo (LegGai 197-337) und Josephus (Bell. 2,184-203; Ant. 18,261-309) wird ein äußerst positives Bild des Petronius gezeichnet; Philo nennt ihn sogar einen „Gottesfürchtigen" (LegGai 245); bei Josephus verweist der Legat während der Verhandlungen mit den Juden auf sein „Berufsethos" (Bell. 2,195), von dem ja auch der HvK spricht (vgl. Lk 7,8). Die Aufnahme der Geschichte vom HvK sieht Theißen als bewussten Akt des Q-Redaktors. Mit dem Verweis auf diese Ereignisse will er allerdings in der Geschichte vom HvK keine Widerspiegelung der Erfahrung mit Petronius sehen, da die HvK-Erzählung ja traditionell vorgegeben sei. Er will aber darauf hinweisen, dass man sich in der damaligen zeitgeschichtlichen Lage durchaus eine positive Charakterisierung eines heidnischen Hauptmanns vorstellen konnte. Wie die Versuchungsgeschichte (Q 4,1-13) die Vollmacht Jesu bezeuge, die all seine Worte legitimiere, so gebe der Hauptmann als Hörer des Wortes ein Zeugnis für Jesu Vollmacht. Theißen fasst zusammen:

> Durch die Versuchungsgeschichte ist der Autor der Logienquelle (letztlich Jesus) in der Schrift präsent; durch den Hauptmann wird auch der Hörer in sie aufgenommen. Er unterstreicht die Macht der Worte Jesu, indem er sie in Beziehung setzt zu jenem System von Befehl und Gehorsam, in dem der Hauptmann selbst steht. Jesu Wort hat größere Autorität als ein Befehl in der Armee – das ist die Botschaft des Hauptmanns.[269]

Wenn nun im folgenden Abschnitt Q-Rekonstruktionen der Hauptmann-Perikope vorgestellt werden, dürfen Michael Wolters Bedenken zur Rekonstruktion erschlossener Vorlagen nicht unerwähnt bleiben: „Wenn ältere Vorlagen nicht erhalten sind, gibt es kaum eine Chance, ihre Gestalt und ihren Wortlaut aus den auf ihnen basierenden Darstellungen zu rekonstruieren."[270] Das Ergebnis des Internationalen Q-Projekts kommentiert er deshalb mit größter Skepsis. Hinsichtlich des Umfangs kritisiert Wolter:

> Wenn Lukas und Matthäus mit Q so umgegangen sind wie mit dem MkEv, von dem weniger als 50 % in *beiden* Großevangelien erhalten ist, muss damit gerechnet werden, dass ein

[269] Ebd. 237.
[270] Wolter, Lk, 11.

> beträchtlicher Teil des Spruchevangeliums im lk oder im mt ´Sondergut´[…] enthalten ist und damit nicht mehr als Q-Überlieferung identifizierbar ist.[271]

Außerdem sind 5 % des MkEv weder bei Mt noch bei Lk erhalten, dasselbe gelte wohl auch für den Q-Stoff. Ähnlich skeptisch äußert sich Wolter auch hinsichtlich der Rekonstruktion des Wortlauts von Q. Er bezieht sich dabei vor allem auf lk-mt Doppelüberlieferungen mit unterschiedlichen Formulierungen; hier gehe die Rekonstruktion von der Voraussetzung aus, „dass in einer der beiden Formulierungen der Q-Wortlaut erhalten ist". Diese Vorgehensweise bezeichnet der Exeget als „eine völlig unbegründete Petitio principii", die falsche Ergebnisse hervorbringe; das könne ein Vergleich der lk-mt Wortlautrezeption des MkEv beweisen, denn es sei ja in ca. der Hälfte der Fälle weder bei Mt noch bei Lk die mk Formulierung bewahrt. Schließlich müsse man auch bei lk-mt Doppelüberlieferungen mit völlig gleichem Wortlaut mit einer Restunsicherheit rechnen, ob es sich wirklich um eine Q-Formulierung handle; es könne nämlich – wie im Mk-Stoff – auch im Q-Stoff lk-mt Agreements geben, die nicht „vorlageninduziert" sind.[272]

Wie – trotz aller geäußerten Vorbehalte – die Rekonstruktion des Textes dieser Perikope in Q allenfalls aussehen könnte, soll im folgenden Abschnitt vorgestellt werden.

[271] Ebd. 13. Diese Aussage bleibt aber auch hypothetisch.
[272] Siehe Wolter, Lk, 12f.

1.7.2.3.5 Synoptischer Vergleich von Q-Rekonstruktionen mit Mt 8,5-13

Es wird die Q-Rekonstruktion von Landis[273] mit der des Internationalen Q-Projekts (IQP)[274] verglichen. Daneben ist die mt Fassung der Erzählung abgedruckt.

Q-Rekonstruktion Landis[275]	Q-Rekonstruktion IQP[276]	Mt 8,5-10.13[277]
	(7,1) [[καὶ ἐγένετο ὅτε]] ἐ[[πλήρω]]σεν .. τούς λόγους τούτους,	
(8,5) εἰσῆλθεν εἰς Καφαρναούμ.	εἰσῆλθεν εἰς Καφαρναούμ.	(8,5) Εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ εἰς Καφαρναούμ
καὶ ἦλθεν πρὸς αὐτὸν ἑκατοντάρχης παρακαλῶν αὐτὸν	(7,3) <> ἦλθεν αὐτῷ ἑκατόνταρχ[[ο]]ς παρακαλῶν αὐτὸν	προσῆλθεν αὐτῷ ἑκατόνταρχος παρακαλῶν αὐτὸν
(8,6) καὶ λέγων· κύριε, ὁ παῖς μου …	[[καὶ λέγων·]] ὁ παῖς [[μου	(8,6) καὶ λέγων· κύριε, ὁ παῖς μου βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ παραλυτικός,
(κατάκειται?) δεινῶς βασανιζόμενος.	κακῶς ἔχ<ει>.	δεινῶς βασανιζόμενος.
(8,7) καὶ λέγει αὐτῷ· ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτὸν;	καὶ λέγει αὐτῷ· ἐγὼ]] ἐλθὼν θεραπεύσ[[ω]] αὐτὸν; [4-6a]	(8,7) καὶ λέγει αὐτῷ· ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν.
(8,8) καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἑκατοντάρχης ἔφη·	(7,6bc) καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἑκατόνταρχος ἔφη·	(8,8) καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἑκατόνταρχος ἔφη·
κύριε, οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς ἵνα ὑπὸ τὴν στέγην μου εἰσέλθῃς,	κύριε, οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς,	κύριε, οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς
ἀλλὰ εἰπὲ λόγῳ,	(7,7) ἀλλὰ εἰπὲ λόγῳ,	ἀλλὰ μόνον εἰπὲ λόγῳ,
καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου.	καὶ ἰαθή[[τω]] ὁ παῖς μου.	καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου.
(8,9) καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν, ἔχων ὑπ΄ ἐμαυτὸν στρατιώτας,	(7,8) καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν, ἔχων ὑπ΄ ἐμαυτὸν στρατιώτας,	(8,9) καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν, ἔχων ὑπ΄ ἐμαυτὸν στρατιώτας,
καὶ λέγω τούτῳ·	καὶ λέγω τούτῳ·	καὶ λέγω τούτῳ·

[273] Landis, Verhältnis, 17. Landis hat u.a. auch die Rekonstruktionen von Schulz, Q, 236-246 und Wegner, Hauptmann, 270f mit einbezogen; seine Arbeit kann daher als repräsentativ für die ältere Q-Forschung gelten.
[274] Hoffmann / Heil, Q, 46.
[275] Die Verse zählt Landis nach Mt.
[276] Die Autoren des IQP wählen als Grundlage für ihre Rekonstruktion Mt 7,28a; 8,5-10.13 und Lk 7,1.3.6b-10 und zählen nach der entsprechenden Lk-Stelle.
[277] 28. Auflage der NA-Ausgabe. Mt wird deshalb zum Vergleich herangezogen, weil er der Logienquelle in der HvK-Perikope dem Wortlaut nach wahrscheinlich exakter als Lk folgt.

πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ· ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου· ποίησον τοῦτο, καὶ ποιεῖ. (8,10) ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν καὶ εἶπεν τοῖς ἀκολουθοῦσιν· λέγω ὑμῖν, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον. (8,13) καὶ εἶπεν τῷ ἑκατοντάρχῃ· ὕπαγε, (Heilungszusage, Bericht von der Heilung) ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ.	πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ· ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου· ποίησον τοῦτο, καὶ ποιεῖ. (7,9) ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν καὶ εἶπεν τοῖς ἀκολουθοῦσιν· λέγω ὑμῖν, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον. (7,10?) <..>	πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ· ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου· ποίησον τοῦτο, καὶ ποιεῖ. (8,10) ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν καὶ εἶπεν τοῖς ἀκολουθοῦσιν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, παρ' οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὗρον. (8,13) καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ ἑκατοντάρχῃ· ὕπαγε, ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι. καὶ ἰάθη ὁ παῖς [αὐτοῦ] ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ.

Kritische Zeichen der IQP-Rekonstruktion[278]

- **Q 3,17** Das Sigel „Q" bedeutet nicht automatisch, dass der Q-Text mit dem Lk-Text identisch ist. So bedeutet z.B. Q 3,17, dass der Text aus Mt 3,12 und Lk 3,17 rekonstruiert ist.
- Die relativen Wahrscheinlichkeitsgrade werden mit **A**, **B**, **C**, **D** oder **U** angegeben; A indiziert den höchsten Wahrscheinlichkeitsgrad; U bedeutet, dass keine begründete Entscheidung getroffen werden kann.
- **[[ ]]** Der rekonstruierte Text weist eine Wahrscheinlichkeit von C auf, d. h. eine „schwache Wahrscheinlichkeit", die einen erheblichen Zweifel signalisiert.
- < > Es handelt sich um eine Konjektur; das Textelement stammt weder aus Mt noch aus Lk.
- **..** Es konnte nur mit dem niedrigen Wahrscheinlichkeitsgrad D entschieden werden, ob hier in Q ein Text stand oder nicht.

Landis ist aufgrund von Brüchen und Spannungen bei Lk[279] mit anderen Exegeten der Meinung, dass Erzähl- und Dialogteil der lk Fassung des HvK erst sekundär zusammengestellt wurden.[280] Dagegen habe Mt die vorgegebene Fassung der Logienquelle „in

[278] Siehe Hoffmann / Heil, Q, 29f.
[279] Vgl. Landis, Verhältnis, 5f.
[280] Vgl. etwa Eckey, Lk, 331f; Kremer, Lk, 80; Schmithals, Lk, 91; Wiefel, Lk, 141; eine differenziertere Sichtweise vertreten etwa Bovon, Lk, 347; Ernst, Lk, 183; Radl, Lk, 440; Schneider, Lk 165; Wolter, Lk, 269. Klein, Lk, 269f vermutet, dass Lk im Erzählteil 7,2f Q näher steht; Schürmann, Lk, 395 ist der

etwa“ bewahrt. Die mt Erzählung sei einheitlicher, klarer aufgebaut und ziele von Anfang an auf die Pointe in VV. 8-10. Für die Rekonstruktion wurde deshalb von Landis nur Mt 8,5-13 und Lk 7,1b.6c-9 herangezogen.[281]

Im Folgenden werden größere Differenzen zwischen den beiden Rekonstruktionen näher analysiert und Vorschläge anderer Exegeten zum Vergleich herangezogen.

Q 7,1

Die Abschlussformel der Feldrede hat Landis nicht mit einbezogen; die IQP-Rekonstruktion weist aber nur einen sehr niedrigen Wahrscheinlichkeitsgrad auf.

Q 7,3

Die IQP-Rekonstruktion stützt sich zunächst teilweise auf Lk 7,2 κακῶς ἔχων, das Landis mit Wegner als untypisch für Lk klassifiziert und dem S^{Lk} zurechnet.[282] Bei κατάκειται, das Wegner als Alternative vorschlägt[283], ist sich Landis unsicher, während er δεινῶς βασανιζόμενος der Logienquelle zuschreibt; δεινῶς komme nämlich bei Mt nur in 8,6 vor, und βασανιζόμενος übernehme Mt immer nur von Mk.[284]

Q 7,10

Die IQP-Forscher sind sich äußerst unsicher, ob hier überhaupt ein Q-Text stand; die Frage bleibt für sie unentschieden. Schulz konstatiert starke Eingriffe von Mt und Lk in ihre Vorlage zum Abschluss der Perikope. Er ist sich jedenfalls sicher, dass Q nicht mit einem Wort über den Glauben, sondern mit einem Bericht über die eingetretene Heilung die Erzählung abgeschlossen hat.[285]

Landis hingegen wagt eine Rekonstruktion der Redeeinleitung (καὶ εἶπεν τῷ ἑκατοντάρχῃ) mit dem Entlassungsmotiv (ὕπαγε). Die von ihm vermutete anschließende Heilungszusage vermag er nicht zu rekonstruieren[286], während er das abschließende Stundenmotiv wiederum Q zuschreibt (ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ). Hier stößt der Exeget deutlich an die Grenze des Rekonstruktionsversuchs. Er rekurriert zunächst auf die formel-

---

Meinung, dass die lk Variante die ältere ist, dass also Lk die beiden Gesandtschaften nicht selber in die Erzählung eingefügt hat.

[281] Vgl. Landis, Verhältnis, 4-6.

[282] Vgl. Landis, Verhältnis, 20; Wegner, Hauptmann, 142f.

[283] Vgl. Wegner, Hauptmann, 139; 270, Anm. 5.

[284] Vgl. Landis, Verhältnis, 8, wo auf Wegner, Hauptmann, 141 verwiesen wird. Wegner, Hauptmann, 270 übernimmt für seine Q-Rekonstruktion Mt 8,6 wörtlich, unter Auslassung von κύριε, das seiner Meinung nach Mt hinzugefügt hat.

[285] Vgl. Schulz, Q, 239f.

[286] Wegner, Hauptmann, 271 ist sich auch unsicher, schlägt aber folgenden Text vor: καὶ εἶπεν τῷ ἑκατοντάρχῃ· ὕπαγε, ὁ παῖς σου ἐσώθη. καὶ ἀπελθὼν εἰς τὴν οἰκίαν εὗρεν τὸν παῖδα ἰαθέντα.

hafte Wendung ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης für die Konstatierung der Heilung in mt Wundergeschichten (z.B. 9,22; 15,28; 17,18). Außerdem unterstreicht Landis aber die Differenz zwischen ἀπό und ἐν; es handle sich nicht um einen rein formalen Unterschied, sondern um eine „inhaltliche bzw. funktionale Differenz zwischen zwei ganz verschiedenen Wendungen"; ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ sei eine „Erzählwendung, die ganz explizit und betont von der Identität des Zeitpunkts von Heilungszusage und erfolgter Gesundung berichtet". Bei Mt spiele dieses Motiv im Gesamttext von 8,5-13 keine große Rolle, im Unterschied zu Joh 4,46.54. Landis folgert: „Es sieht eher so aus, als ob hier ein kleines Reststück aus der Tradition gerade noch so am Rande mitüberliefert würde."[287] Er vermutet, dass in Q ursprünglich ausführlicher vom „zeitlichen Zusammenfallen von Heilungswort und -geschehen"[288] berichtet wurde.[289]

Resümee: Sobald sich die Rekonstruktionsversuche nicht auf einen (fast) wörtlichen gemeinsamen Text von Mt und Lk stützen können, sind sie äußerst unsicher. Deshalb gilt es m. E. mit Wolter zu betonen: „Die Rekonstruktion dieser Vorlage ist […] mit großen Unsicherheiten belastet und kann nur annäherungsweise erfolgen."[290]

Vor dem Kapitel „Traditions- und redaktionsgeschichtlicher Vergleich", in den auch Joh 4,46-54, die Perikope von der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten, mit einbezogen wird, soll im Folgenden auf die Frage der Quellen des JohEv näher eingegangen werden.

1.7.2.4 Die Quellen des Johannesevangeliums

Da in Joh 4,54 die Wundererzählung als δεύτερον σημεῖον bezeichnet wird, scheint es geboten, im Folgenden vor allem auf die kontrovers diskutierte Frage einzugehen, ob Joh eine schriftliche Semeiaquelle als Vorlage verwendet hat.

Was die Frage nach den Quellen des JohEv betrifft, herrscht in der Forschung keine Einigkeit. Michael Theobald[291] z.B. unterscheidet drei Quellen(bereiche), über die der Evangelist verfügte: mündliche Überlieferung (u.a. „Herrenworte", aber auch der Christushymnus des Prologs), eine schriftliche Quelle, die seit Bultmann „Zeichenquelle" oder „Semeiaquelle" (SQ) genannt wird, sowie eine dem Evangelisten auch schriftlich vorliegende Passions- und Ostererzählung. Schließlich ist sowohl für die beiden schrift-

[287] Landis, Verhältnis, 16.
[288] Ebd.
[289] Vgl. ebd. 14-17.
[290] Wolter, Lk, 13.
[291] Theobald, Joh, 30-44.

lichen Quellen als auch für den Evangelisten die „Heilige Schrift“, in der Regel die griechische Bibel (LXX), eine wichtige Bezugsquelle.[292] Theobald geht von einem mehrstufigen Entstehungsmodell aus: Der Hauptautor sei der Evangelist; er bediene sich unterschiedlicher Überlieferungen und Quellen; in seinen Gemeinden habe das Buch schließlich noch eine Abschlussredaktion erfahren.[293]

Für die vorliegende Arbeit sind Fragen, welche die SQ betreffen, insofern relevant, als die Wundererzählung als δεύτερον σημεῖον (V. 54) bezeichnet wird. Diese Fragestellungen eingehend zu erörtern würde allerdings den Rahmen der Arbeit sprengen. So sollen nur exemplarisch einige Forscher erwähnt werden, die mit zum Teil denselben Argumenten zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen. Die Tatsache, dass die Zählung der σημεῖα (2,11; 4,54) zur Erwähnung von weiteren „Zeichen“ (2,23; 4,45) im Widerspruch steht, erklärt Schnelle mit dem Hinweis, dass diese lediglich summarisch von den Wundern in Jerusalem erzählen. Damit entfalle „das Hauptindiz für die Existenz einer vorjoh. ´Semeia-Quelle´“. So argumentieren allerdings auch die Befürworter einer SQ, nur kommen sie zu einem gegenteiligen Ergebnis.[294] Zudem wolle, so Schnelle, der Evangelist durch die Zählung die beiden ersten Wundererzählungen in Kana als Anfang und Ende des ersten öffentlichen Wirkens Jesu in Galiläa herausstreichen.[295] Schnelles Frage, warum die Zählung der „Zeichen“ abbreche, hat schon Becker salopp beantwortet: „[...] weil jeder Leser selbst bis sieben zählen konnte“[296].

Ähnlich wie Schnelle argumentiert auch Welck. Dem Argument der Befürworter einer SQ, dass die Zählung der „Zeichen“ auf der Ebene des vorliegenden Textes falsch sei, begegnet er mit dem Hinweis, dass diese Interpretation auf der Voraussetzung beruhe, σημεῖα bezeichne nur die Wundertaten Jesu. Die historische Plausibilität spreche dagegen. Man könne einem Redaktor – und hier wird Welck polemisch – „nicht unterstellen, er vermöchte nicht bis zwei zu zählen“[297]. Das müsse man ihm aber unterstellen, wenn sich 4,54a ausschließlich auf die bisherigen Wundertaten Jesu bezöge. Das Gegenteil sei der Fall. In 4,43-45 werde der Leser an die Jerusalemer σημεῖα von 2,23f

[292] Die kontroversiell geführte Diskussion über die Kenntnis bzw. literarische Benutzung von Paulusbriefen bzw. Synoptikern durch Joh kann hier nicht behandelt werden. Eine knappe Zusammenfassung dieser Fragen findet sich bei Theobald, Joh, 75-81.
[293] Laut Kügler, Johannesevangelium, 216, geht die Forschungsmehrheit „von einem dreistufigen Entstehungsmodell aus: Quellen – vorredaktionelles Evangelium – Schlussredaktion“.
[294] Z.B. Becker, Joh, 135f; Theobald, Joh, 36.
[295] Schnelle, Einleitung, 537-539.
[296] Becker, Joh, 136.
[297] Welck, Zeichen, 146.

erinnert. Im Lichte dieses Hinweises ergebe 4,54a vordergründig betrachtet keinen Sinn. Allerdings sei 4,54a das zweite erzählte Zeichen, die zweite Wundergeschichte gemeint, was auch das τοῦτο (vgl. ταύτην in 2,11) besonders unterstreiche. Welck resümiert: „Das vorangestellte Demonstrativum τοῦτο in 4,54 weist demnach sowohl (vordergründig) auf die *Wundertat Jesu* als auch (hintergründig) auf die vorstehende [sic] *Darstellung* der Wundertat Jesu zurück.“[298] Schließlich fasst er noch einmal zusammen: „Eine bloße Zählung der Wunder*taten* Jesu liegt gar nicht vor (muß also auch nicht fortgesetzt werden). Besteht vielmehr der Sinn dieser eigentlich einzigen Zählung [...] darin, den Leser auf den besonderen Charakter der Wunder*geschichten* als ´Zeichen´ aufmerksam zu machen, dann erübrigt sich auch jede weitere Zählung sei es der Wundertaten Jesu, sei es der Wundergeschichten.“[299]

Der Schluss des ursprünglichen Evangeliums (20,30f) scheint dem Stil nach ein literarischer Buchschluss zu sein. Der darin enthaltene Hinweis auf die σημεῖα steht allerdings im Widerspruch zum Gesamtcharakter des JohEv, dessen Theologie primär in den Reden besonders zur Geltung kommt; zudem wird das Passions- und Ostergeschehen nie als σημεῖον bezeichnet. Also passe 20,30f – so die Befürworter der SQ – sehr gut als Abschluss eines eigenständigen Werkes, in dessen Zentrum die als σημεῖα bezeichneten Wundererzählungen stehen.[300] Schnelle hingegen argumentiert mit der „Sprachanalyse, dass diese Verse mit Sicherheit auf den Evangelisten Johannes zurückgehen“. [301] Außerdem verwende dieser „den σημεῖον-Begriff, um die zuvor im Evangelium geschilderte, Glauben hervorrufende und bestärkende Offenbarungsqualität des Wirkens Jesu prägnant zum Ausdruck zu bringen und zugleich das Thomas gewährte ´Begreifen´ des Auferstandenen als Wunder zu charakterisieren“[302].

Entgegen Schnelles Feststellung, eine einheitliche Theologie bzw. Christologie der sog. SQ sei nicht erkennbar,[303] spricht Theobald von einer inneren Kohärenz der „Zeichenquelle“, die sich an der Christologie entscheide.[304] Völlig konträr zu Schnelle argumentiert auch Riedl, der die christologische Relevanz der SQ speziell in den Kana-

---

[298] Ebd. 147. Dagegen spricht aber die Verwendung von ἐποίησεν in 2,11 und 4,54: Wunder*geschichten* machte Jesus doch nicht!
[299] Ebd.
[300] Vgl. etwa Becker, Joh, 135; Theobald, Joh, 36.
[301] Argumentationen auf stilistischer Basis scheinen dabei allerdings grundsätzlich problematisch zu sein, da der ganze Text von der Hand des Evangelisten überformt ist.
[302] Schnelle, Einleitung, 538.
[303] Siehe ebd.
[304] Siehe Theobald, Joh, 38-41.

wundern Joh 2,1-11 und Joh 4,46-54 analysiert.[305] Riedl hält als Ergebnis seiner Untersuchung fest, „daß in beiden Zeichen die christologische Grundintention der SQ, die Messianität und Göttlichkeit Jesu in den Zeichen zu demonstrieren, narrativ artikuliert wird“[306]. Weiters stellt er fest: „Die Zeichen haben somit den Charakter einer Epiphanie, einer freien und unverfügbaren Erscheinung Gottes und offenbaren deshalb die göttliche Herrlichkeit Jesu.“[307] Der Evangelist weise jedoch darauf hin, „daß sich die entscheidende Stunde der Selbstoffenbarung Jesu nicht in Zeichen ereignet, sondern in der Stunde der Erhöhung und Verherrlichung.“ Abschließend betont er, dass die SQ kein Fremdkörper innerhalb des JohEv sei, „sondern ein notwendiger narrativer Bestandteil“, den der Evangelist für die Entfaltung seiner christologischen und theologischen Sicht nutze.[308]

Dietzfelbinger vermutet in seinem Exkurs zum „Problem der sog. Zeichenquelle“, bei der SQ müsse man nicht unbedingt an ein abgeschlossenes Schriftstück denken. Vielleicht seien die joh Wundergeschichten gar nicht durchwegs schriftlich fixiert gewesen, es könnte sich vielmehr um Traditionsgut der Gemeinde handeln, auf das der Evangelist nicht verzichten wollte.[309] Dass aber die „Annahme einer ´Semeiaquelle´[...] nicht mehr sehr verbreitet“[310] ist, kann m.E. nicht explizit behauptet werden. Denn die beiden Hauptargumente, welche für die Existenz einer schriftlichen Semeiaquelle sprechen, sind bislang noch nicht schlüssig widerlegt worden: Zum einen ist es die anscheinend intendierte Zählung der „Zeichen“ (2,11; 4,54), die mit der Erwähnung weiterer „Zeichen“ (2,23; 3,2) kollidiert. Zum anderen ist es der Abschluss des ursprünglichen Evangeliums (20,30f), der, als literarischer Buchschluss formuliert, mit dem Hinweis auf die „Zeichen“ den Gesamtcharakter des Evangeliums verfehlt. Die „Worte“ Jesu – also die Reden, in denen typisch joh Themen, wie z.B. die präsentische Eschatologie und die Gesandtenchristologie, entfaltet werden – sind nämlich nicht erwähnt. Zudem steht 20,30f nach dem Passions- und Ostergeschehen, das nie als σημεῖον bezeichnet wird. Somit dürfte der Schluss des Evangeliums wohl der ursprüngliche Abschluss eines eigenständigen Werkes sein.

---

[305] Riedl, Zeichen, 19-117 diskutiert den Forschungsstand zu den Thesen einer SQ (z.B. Faure, Bultmann, Schnackenburg, Becker, Fortna, van Belle). In seiner Arbeit versucht er auch, den ursprünglichen Quellentext von Joh 4,46-54 zu eruieren (S. 153-171).
[306] Riedl, Zeichen, 313.
[307] Ebd. 314f.
[308] Ebd. 315.
[309] Dietzfelbinger, Joh, 141f. Ähnlich argumentiert auch Kügler, Johannesevangelium, 216.
[310] Beutler, Joh, 175. Siehe auch Nicklas, Jesu zweites Zeichen, 89f, Anm. 3, wo auf relevante Literatur über die Thesen zu einer Semeiaquelle verwiesen wird.

1.7.2.5 Traditions- und redaktionsgeschichtlicher Vergleich (Lk 7,1-10; Mt 8,5-13; Joh 4,46-54)

Es stellt sich die Frage, wie die beiden synoptischen Fassungen der HvK-Perikope miteinander zusammenhängen und ob Joh 4,46-54 von den Synoptikern beeinflusst ist. Im Folgenden werden die Meinungen von drei Exegeten zu dieser Frage vorgestellt.

Uwe Wegner kommt in einer umfangreichen wortstatistischen und stilkritischen Untersuchung der mt und lk HvK-Perikope[311] zu dem Ergebnis, dass es im voneinander divergierenden Erzählteil keine gegenseitigen literarischen Abhängigkeiten gibt und dass „hinsichtlich der Begriffs- und Stilwahl wie auch hinsichtlich des Umfanges die mt Fassung im Verhältnis zur lk dem üblichen Befund in Q eher entspricht“[312]. Was die von Mt differierenden Teile der lk Fassung (7,2-6ab.10.13) betrifft, ergeben die lexikalischen und stilistischen Analysen des Exegeten, dass sie „gut mit dem lexikalischen und stilistischen Befund anderer S[onder]g[ut]-Stücke innerhalb des dritten Ev übereinstimmen“[313]; sie seien charakteristisch für den Wortschatz, den Lk in seinem Sondergut verwende. Dazu zählen z.B. folgende Begriffe: ἀγαπᾶν, ἄξιος, ἔντιμος, ἤμελλον, στραφεῖς etc.[314] Lk könnte nun eine eigene Sg-Fassung und Q kombiniert haben oder die mit Mt übereinstimmenden Teile (Lk 7,1.6c.7b-9) als Ganzes bzw. als modifizierte Q-Fassung vorgefunden haben. Wegner fasst für Lk 7,1-10 folgende Stadien der Überlieferung als „wahrscheinlich“ zusammen:

> a. Primäre Formung in Q. b. Übernahme und Modifizierung bzw. Erweiterung durch Tradenten des lk Sg. c. Übernahme aus dem Sg durch den dritten Evangelisten und lk Bearbeitung. d. Ersatz der Q-Fassung durch das von Lk bearbeitete Sg-Stück bei der Niederschrift seines Ev.[315]

Als Grund für die Übernahme der erweiterten Q-Fassung vermutet Wegner, dass die Betonung der guten Werke und des demütigen Verhaltens des Hauptmanns der lk Gesamtkonzeption besser entsprochen hätte.[316] In der sprachlichen und stilistischen Unter-

---

[311] Vgl. Wegner, Hauptmann, 91-276.
[312] Ebd. 247.
[313] Ebd. 248.
[314] Weitere Begriffe siehe ebd. 249. Schulz, Q, 238, Anm. 410 führt hingegen zahlreiche Belegstellen an, die darauf schließen lassen, dass das Vokabular in diesen VV. für Lk typisch ist; auch für Busse, Wunder, 150 „steht es stilkritisch außer Frage, daß Lukas eigenhändig, ohne die Hilfe einer zweiten Quelle oder einer anderen, schon vor ihm überarbeiteten Q-Vorlage in Anspruch zu nehmen, die Erzählung vom heidnischen Hauptmann gestaltete und sie mit Blick auf die Feldpredigt interpretierte“. Für die Priorität von Lk 7,1-10 plädieren auch Schürmann, Lk, 395, der hier der „lectio difficilior“ die größere Ursprünglichkeit zubilligt und die lk Fassung „kerygmatisch aus einem Guß“ bezeichnet, und Theißen, Wundergeschichten, 183 sowie Pesch, So liest man synoptisch III, 77.
[315] Wegner, Hauptmann, 254.
[316] Vgl. ebd. 254f.

suchung der Mt-Perikope ergibt sich für Wegner der eindeutige Befund, dass die vom Evangelisten benutzte Vorlage Q-Traditionsgut darstellt. Dass bei Mt der Erzählteil auf ein Minimum reduziert ist, passe auch sehr gut zu anderen in Q erhaltenen Erzählpartien, die sich „durch die Spärlichkeit des Erzählteils und die Konzentration auf die Dialogszenen“[317] auszeichneten.

Anton Dauer hat in seinen „Untersuchungen zu den johanneisch-lukanischen Parallelperikopen“[318] auch Joh 4,46-54; parr Lk 7,1-10; Mt 8,5-13 behandelt. Zu den bisherigen Versuchen, Gemeinsamkeiten bzw. Differenzen zwischen Joh und den Synoptikern in einigen Perikopen und einzelnen Logien zu erklären, bemerkt Dauer, dass sie fast immer auf eine der beiden Antworten zielen: Die Übereinstimmungen bzw. Ähnlichkeiten bis in den sprachlichen Bereich lassen sich dadurch erklären, dass Joh die Texte der Synoptiker benutzt hat. Oder: Die Parallelen lassen sich durch die (mündliche) Tradition erklären, denn Joh ist von den Synoptikern unabhängig.[319] Dauer kommt nach einer detaillierten redaktions- und traditionsgeschichtlichen Untersuchung zu einem Neuansatz. Da auffällige joh sprachliche Besonderheiten in der Perikope über weite Strecken fehlen, vermutet er große Teile der Erzählung als „Stück vor-joh Tradition“[320]. Daneben lasse sich auch die Überarbeitung durch den 4. Evangelisten nachweisen.[321] Die Rahmengeschichte von Mt 8,5-13 ordnet Dauer hingegen der mt Redaktion zu.[322] Außerdem müsse die vor-joh Erzählung von der lk Bearbeitung der Geschichte von der Heilung des Knechts des HvK beeinflusst sein. So kommt er zu folgendem Ergebnis:

> Wenn man auch noch die Ähnlichkeiten mit Mt 8,5-13 berücksichtigt, so läßt sich zur Traditionsgeschichte von Joh 4,46-54 folgende Antwort geben: Die vor-joh Fassung ist eine freie Wiedergabe von Mt 8,5-13 unter Verwendung von Erzählzügen aus Lk 7,1-10. […] Der oder die Erzähler haben unter Verwendung der beiden syn Fassungen die Geschichte frei nacherzählt und zur reinen Wundergeschichte umstilisiert, weil ihm bzw. ihnen nur am Wunder Jesu etwas gelegen war. Letzteres erklärt auch, warum die Charakterisierung des Mannes als (heidnischer) Zenturio verschwand bzw. sein Glaubensgespräch mit Jesus ausgelassen wurde.[323]

Während Wegner die Perikope Joh 4,46-54 als „Traditionsvariante“[324] bezeichnet und keinen zwingenden Grund für eine literarische Abhängigkeit der joh Fassung von den

[317] Ebd. 243. Zu der Einfügung des Logions in Mt 8,11f siehe unter Punkt I.1.8.3.
[318] Dauer, Johannes und Lukas.
[319] Siehe ebd. 76-78, wo fünf Lösungsmodelle vorgestellt werden.
[320] Ebd. 51; siehe auch ebd. 72, wo Dauer den rekonstruierten Text der joh Quelle vorstellt.
[321] Vgl. ebd. 51-75, wo Dauer Tradition und Redaktion voneinander zu scheiden versucht.
[322] Vgl. ebd. 105.
[323] Ebd. 121.
[324] Wegner, Hauptmann, 430.

Synoptikern sieht, spricht Stephan Landis von drei selbstständigen Versionen des HvK-Stoffes. Für ihn „hat die joh Überlieferung die Konturen der alten Wundergeschichte wesentlich getreuer bewahrt als die synoptischen Traditionen“[325]. Das hänge „damit zusammen, dass die Tradenten der synoptischen Versionen – anders als die ursprüngliche Erzählung und anders als Joh und seine Vorläufer – den Bittsteller als Heiden verstanden und sich dadurch mit dem Problem konfrontiert sahen, das Verhalten Jesu, die Heilung eines Nichtjuden, rechtfertigen zu müssen“[326]. Landis kommt zu dem Ergebnis, dass sich alle drei Perikopen zwar auf dasselbe Ereignis beziehen, dass aber bei Joh gerade jene Elemente fehlen, die Mt bzw. Lk redaktionell eingefügt haben. Er fasst zusammen:

> Unsere Untersuchung hat für die Geschichte von der Heilung des Jungen in Kapernaum drei verschiedene Traditionsstränge ermittelt; zwischen diesen besteht – sieht man von der lk Quellenkombination ab – weder auf der Ebene der Evangelien noch auf der Stufe von deren Quellen eine literarische Abhängigkeit. Die drei Überlieferungslinien müssen sich demnach bereits vor der Entstehung der Quellenschriften (Q, lk Sg, SQ[327]) getrennt haben. Das bedeutet, dass wir unsere Geschichte bis zu einem frühen Stadium der Jesustradition zurückverfolgen können, dass sie also mit Sicherheit sehr alt ist.[328]

Die Überlieferungsgeschichte von der Heilung eines Jungen in Kafarnaum stellt sich Landis folgendermaßen vor: Die wesentlichen Elemente der ursprünglichen Erzählung (in der Form der klassischen Wundergeschichte) „waren die Bitte eines βασιλικός um die Heilung seines kranken, zu Hause liegenden παῖς, die Heilungszusage Jesu und die Entlassung des Bittstellers, seine Rückkehr und Feststellung, dass der Junge genau zum Zeitpunkt des Wortes Jesu genesen war, und schliesslich [sic!] eine Konstatierung seines neuen Glaubens“[329]. Daraus entwickelten sich drei voneinander unabhängige Traditionslinien: die joh Tradition, die die ursprüngliche Geschichte am konservativsten bewahrte[330]; die Tradition des lk Sonderguts, die im Bittsteller einen Heiden sah und deshalb die erste Gesandtschaft ins Spiel brachte; die Tradition der Logienquelle, die aus der Wundergeschichte eine Mischform zwischen Apophthegma und Wundererzählung gestaltete und den Schwerpunkt auf den Dialog zwischen Jesus und dem Bittsteller leg-

[325] Landis, Verhältnis, 71.
[326] Ebd.
[327] SQ = Semeiaquelle.
[328] Landis, Verhältnis, 47.
[329] Ebd. 53.
[330] Luz, Mt, 13 qualifiziert hingegen Joh 4,46-54 als sekundär. Die joh Rezension trage nichts zur redaktionsgeschichtlichen Rekonstruktion bei; sie habe vielleicht einen historischen Kern in einer Lokaltradition von Kafarnaum; wie bei fast allen Heilungsgeschichten ließen sich aber keine sicheren Aussagen machen.

te, um den „voraussetzungslosen Glauben eines wahrhaft Demütigen“[331] hervorzuheben. Diese drei Versionen versucht Landis zu rekonstruieren[332], um darauf basierend die redaktionelle Arbeit der Evangelisten herauszuarbeiten.[333]

Es handelt sich bei allen drei Arbeiten um Versuche, durch Literarkritik Tradition und Redaktion voneinander zu scheiden und dadurch einen Beitrag zu leisten, den theologischen Standpunkt der Evangelisten klarer zu erfassen. Dennoch darf m. E. nicht übersehen werden, dass die Ergebnisse recht verschieden sind und letzten Endes auf Hypothesen basieren.[334]

1.7.2.6 Synoptischer Vergleich (Mt 7,28a; 8,5-13; Lk 7,1-10; Joh 4,46-54)

Mt 7,28a; 8,5-13	Lk 7,1-10	Joh 4,46-54
7,28a Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους	7,1 Ἐπειδὴ ἐπλήρωσεν πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ, εἰσῆλθεν	4,46 Ἦλθεν οὖν πάλιν εἰς τὴν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας, ὅπου ἐποίησεν τὸ ὕδωρ οἶνον.
8,5 Εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ εἰς Καφαρναοὺμ προσῆλθεν αὐτῷ ἑκατόνταρχος παρακαλῶν αὐτὸν	εἰς Καφαρναούμ. 2 Ἑκατοντάρχου	Καὶ ἦν τις βασιλικὸς
6 καὶ λέγων· κύριε, ὁ παῖς μου βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ παραλυτικός, δεινῶς βασανιζόμενος.	δέ τινος δοῦλος κακῶς ἔχων ἤμελλεν τελευτᾶν, ὃς ἦν αὐτῷ ἔντιμος.	οὗ ὁ υἱὸς ἠσθένει ἐν Καφαρναούμ.
	3 ἀκούσας δὲ περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἀπέστειλεν πρὸς αὐτὸν πρεσβυτέρους τῶν Ἰουδαίων ἐρωτῶν αὐτὸν ὅπως ἐλθὼν διασώσῃ τὸν δοῦλον αὐτοῦ. 4 οἱ δὲ παραγενόμενοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν παρεκάλουν αὐτὸν	47 οὗτος ἀκούσας ὅτι Ἰησοῦς ἥκει ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν ἀπῆλθεν πρὸς αὐτὸν καὶ ἠρώτα ἵνα καταβῇ καὶ ἰάσηται αὐτοῦ τὸν υἱόν, ἤμελλεν γὰρ ἀποθνῄσκειν.

[331] Landis, Verhältnis, 54.
[332] Siehe ebd. 17 (Rekonstruktion Q); 19-26 (Rekonstruktion S^{Lk}); 36f (Rekonstruktion SQ).
[333] Details dazu siehe ebd. 38-56.
[334] Kollmann, Jesus, 258f sieht Mt 8,5-13 „cum grano salis als traditionsgeschichtlich älteste Fassung“ an und verweist auf die „frappierenden Strukturanalogien“ zu Mk 7,24-30 (in beiden Fällen handelt es sich um die Bitte einer heidnischen Person, um deren geschickte Argumentation und um eine Fernheilung). Es könnte also Mt 8,5-13 eine traditionsgeschichtliche Variante von Mk 7,24-30 darstellen, geprägt durch die Erinnerung an die Heilung eines heidnischen Kindes in Kafarnaum. Vgl. etwa auch Konradt, Israel, 70-81, wo – mit zahlreichen Verweisen auf andere Exegeten – versucht wird, das redaktionsgeschichtliche Dunkel (Mt, Lk, Q, Joh) einigermaßen zu erhellen.

	σπουδαίως λέγοντες ὅτι ἄξιός ἐστιν ᾧ παρέξῃ τοῦτο· 5 ἀγαπᾷ γὰρ τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ τὴν συναγωγὴν αὐτὸς ᾠκοδόμησεν ἡμῖν.	
7 καὶ λέγει αὐτῷ· ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν.	6 ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐπορεύετο σὺν αὐτοῖς. ἤδη δὲ αὐτοῦ οὐ μακρὰν ἀπέχοντος ἀπὸ τῆς οἰκίας ἔπεμψεν φίλους	48 εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτόν· ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε.
8 καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἑκατόνταρχος ἔφη· κύριε, οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς,	ὁ ἑκατοντάρχης λέγων αὐτῷ· κύριε, μὴ σκύλλου, οὐ γὰρ ἱκανός εἰμι ἵνα ὑπὸ τὴν στέγην μου εἰσέλθῃς·	49 λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ βασιλικός· κύριε, κατάβηθι
	7 διὸ οὐδὲ ἐμαυτὸν ἠξίωσα πρὸς σὲ ἐλθεῖν·	
ἀλλὰ μόνον εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου.	ἀλλ’ εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθήτω ὁ παῖς μου.	πρὶν ἀποθανεῖν τὸ παιδίον μου.
9 καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν	8 καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος	
ἔχων ὑπ’ ἐμαυτὸν στρατιώτας, καὶ λέγω τούτῳ· πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ· ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου· ποίησον τοῦτο, καὶ ποιεῖ.	ἔχων ὑπ’ ἐμαυτὸν στρατιώτας, καὶ λέγω τούτῳ· πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ· ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου· ποίησον τοῦτο, καὶ ποιεῖ.	
10 ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν καὶ εἶπεν τοῖς ἀκολουθοῦσιν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, παρ’ οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὗρον.	9 ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν αὐτὸν καὶ στραφεὶς τῷ ἀκολουθοῦντι αὐτῷ ὄχλῳ εἶπεν· λέγω ὑμῖν, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον.	
	13,28-29 28 ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, ὅταν ὄψησθε Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντας τοὺς προφήτας ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ, ὑμᾶς δὲ	

	ἐκβαλλομένους ἔξω.	
11 λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἥξουσιν καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν,	29 καὶ ἥξουσιν ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν καὶ ἀπὸ βορρᾶ καὶ νότου καὶ ἀνακλιθήσονται ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.	
12 οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.		
13 καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ ἑκατοντάρχῃ· ὕπαγε, ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι.		50 λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· πορεύου, ὁ υἱός σου ζῇ. ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐπορεύετο.
	10 Καὶ ὑποστρέψαντες εἰς τὸν οἶκον οἱ πεμφθέντες εὗρον τὸν δοῦλον ὑγιαίνοντα.	51 ἤδη δὲ αὐτοῦ καταβαίνοντος οἱ δοῦλοι αὐτοῦ ὑπήντησαν αὐτῷ λέγοντες ὅτι ὁ παῖς αὐτοῦ ζῇ.
καὶ ἰάθη ὁ παῖς [αὐτοῦ]		52 ἐπύθετο οὖν τὴν ὥραν παρ᾽ αὐτῶν ἐν ᾗ κομψότερον ἔσχεν· εἶπαν οὖν αὐτῷ ὅτι ἐχθὲς ὥραν ἑβδόμην ἀφῆκεν αὐτὸν ὁ πυρετός.
ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ.		53 ἔγνω οὖν ὁ πατὴρ ὅτι [ἐν] ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ ἐν ᾗ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὁ υἱός σου ζῇ, καὶ ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη.
		54 Τοῦτο [δὲ] πάλιν δεύτερον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν.

1.7.2.6.1 Matthäus und Lukas

Obwohl Mt und Lk die Erzählung recht unterschiedlich angelegt haben, stimmen sie in einer zentralen Passage (Mt 8,8-10 par Lk 7,6b-9) beinahe wörtlich überein. Daraus lässt sich schließen, dass der Inhalt dieser VV. für beide gleichermaßen von Bedeutung ist. Gemeinsam betonen sie also mit einem Vergleich aus dem eigenen Lebensbereich des Hauptmanns dessen demütige Zurückhaltung und das Vertrauen in das machtvolle Wort Jesu. In beiden Versionen richtet sich der Fokus auf Jesus, der sich schließlich der nachfolgenden Volksmenge zuwendet und sein Erstaunen über den starken Glauben dieses Mannes bekundet (Mt 8,10 par Lk 7,9).

Im letztgenannten Vers finden sich jedoch unterschiedliche Formulierungen, die nur auf den ersten Blick geringfügig erscheinen. Lk ergänzt ἐθαύμασεν durch αὐτόν; er hebt durch das αὐτόν die persönliche Zuwendung zum heidnischen Bittsteller eigens hervor. Von diesem Einzelnen wendet sich der Blick Jesu der Volksmenge zu, was Lk eleganter (καὶ στραφεὶς τῷ ἀκολουθοῦντι αὐτῷ ὄχλῳ εἶπεν) formuliert als Mt (καὶ εἶπεν τοῖς ἀκολουθοῦσιν). Dass Jesus in Israel keinen so großen Glauben vorgefunden hat wie den des Hauptmanns, drückt Lk weniger schroff[335] aus als Mt (Lk: οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον; Mt: παρ' οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὗρον). Mt erweitert zudem noch die übliche Einleitungsformel für bedeutsame Aussagen (λέγω ὑμῖν) durch das ἀμήν und bereitet so das Drohwort gegen Jesu Widersacher in VV. 11f vor, das Lk an anderer Stelle (13,28f) bringt. Einen größeren redaktionellen Eingriff musste Lk am Beginn der Textpassage vornehmen, um das Nichterscheinen des Bittstellers zu rechtfertigen (V. 6b: μὴ σκύλλου; 7 διὸ οὐδὲ ἐμαυτὸν ἠξίωσα πρὸς σὲ ἐλθεῖν). Geringfügige Differenzen gibt es auch in der Formulierung der Aussage vom Vertrauen in die Vollmacht Jesu: Mt verstärkt durch ein μόνον (V. 8)[336]; Lk verwendet den „schrofferen" Imperativ ἰαθήτω (V. 7), der die militärische Diktion vorzubereiten scheint, Mt das „neutralere" Futur ἰαθήσεται (V. 8). Lk ergänzt zudem in V. 8 τασσόμενος, das die militärische Unterordnung noch zusätzlich unterstreicht.[337] Der gemeinsame Fokus der beiden Evangelisten richtet sich also in diesem zentralen Teil der Erzählung – trotz einiger Unterschiede – auf das gläubige Vertrauen des Hauptmanns.

---

[335] Vgl. Schmithals, Lk, 91.
[336] Im μόνον sieht Roth, Glaube, 397 – auf Davies / Allison rekurrierend – einen Hinweis darauf, „mit welcher Leichtigkeit Jesus seine Macht ausüben kann".
[337] Vgl. Busse, Wunder, 144.

Die Differenzen, welche die Rahmenhandlung[338] betreffen, lassen hingegen unterschiedliche Druckpunkte, die von den Autoren gesetzt werden, erkennen. Der fundamentale Unterschied zu Mt besteht darin, dass bei Lk der Hauptmann nicht persönlich auftritt, sondern über zwei Gesandtschaften mit Jesus „verhandelt".[339] Allerdings erweckt Lk durch einen „Trick" (V. 6 λέγων αὐτῷ) den Eindruck einer persönlichen Begegnung.[340] Älteste der Juden stellen den Kontakt zu Jesus her, betonen des Hauptmanns Verdienste und Nähe zum Judentum und formulieren die Bitte, Jesus möge kommen und den Diener heilen. Der heidnische Hauptmann[341] möchte also zunächst die Kluft überwinden, die zwischen ihm und Jesus besteht. Schließlich erkennt er aber, dass ihm eine persönliche Begegnung mit dem Wundertäter nicht zusteht (VV. 6f). Um Jesus das Betreten eines heidnischen Hauses zu ersparen, entsendet er Freunde, die in seinem Namen seine Unwürdigkeit und den Glauben an ein Machtwort Jesu betonen (VV. 6b-8). So kann Lk für den heidenchristlichen Leser den Glauben des Hauptmanns als vorbildlich darstellen, der allein aufgrund der Kunde über Jesus (V. 3 ἀκούσας δὲ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, fehlt bei Mt) tiefes Vertrauen in das wirkmächtige Wort Jesu bekundet.

Mt überliefert uns hingegen eine gradlinig erzählte, übersichtlich aufgebaute Wundergeschichte, die, wie Pesch betont, „fast ausschließlich in der besprochenen Welt spielt", denn Mt liebe „die Stilisierung von Wundergeschichten zum Gespräch"[342]. Es überwiegt also, wie häufig bei Mt, die dialogische Struktur. Der Hauptmann wendet sich direkt an Jesus und unterstreicht die bittere Lage für seinen Diener. Bevor er noch die Bitte um Heilung aussprechen kann, bekundet Jesus schon seine Absicht, zu kommen und zu heilen (V. 7 ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν). Genau an dieser Stelle fügt Mt die lange Demutsrede des Hauptmanns ein, die auch Lk überliefert. Bei Lk hingegen zieht Jesus mit den Gesandten weiter (V. 6 ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐπορεύετο σὺν αὐτοῖς), der Weg wird sozusagen gedehnt (ἤδη δὲ αὐτοῦ οὐ μακρὰν ἀπέχοντος ἀπὸ τῆς οἰκίας), aber jetzt lässt der Autor die zweite Gesandtschaft auftreten, die dann dieselben Worte wählt wie

[338] Bezieht man Mt 7,28a in den Vergleich mit ein, fällt auf, dass Lk (diff. Mt) mit keinem Chorschluss die Feldrede abschließt, sondern die Aufmerksamkeit sofort auf Kafarnaum und den Hauptmann lenkt (vgl. Kremer, Lk, 79).
[339] Vgl. Schmithals, Lk 92, der die redaktionelle Intention dieses gewichtigen Eingriffs betont: „Das Heidentum tritt durch jüdische Empfehlung in Jesu Blick; Juden vermitteln den Kontakt zwischen dem gottesfürchtigen Heiden und Jesus."
[340] Näheres dazu unter Punkt I.1.3.3.2.
[341] In V. 5 (ἀγαπᾷ γὰρ τὸ ἔθνος ἡμῶν) kann man das erste Mal erkennen, dass es sich um einen Heiden, wohl um einen „Gottesfürchtigen", handeln dürfte.
[342] Pesch, So liest man synoptisch III, 77.

bei Mt der Hauptmann persönlich. Bei Lk überwiegt also das erzählerisch-dramatische Element, bei Mt wird lediglich der Dialog fortgesetzt.

Nach der langen Rede und der Reaktion des Wundertäters (VV. 8-10) fügt Mt das Drohwort ein, was einen bedeutenden Unterschied zu Lk ausmacht, der dieses Logion erst in 13,28f im Kontext von 13,22-30 (Worte von der engen und der verschlossenen Tür) bietet. Dadurch ist der Fokus des Mt noch stärker als bei Lk auf die Israelproblematik gerichtet, die sein Werk wie ein roter Faden durchzieht. Haapa sieht in der Einfügung des Drohwortes geradezu eine Verlängerung der Worte Jesu über den Glauben des Heiden „zu einer regelrechten Rede an seine Begleiter über den Ausschluss Israels vom Heil“[343]. Während die meisten Exegeten im Drohwort den Ausschluss Israels aus dem endzeitlichen Freudenmahl sehen[344], vermutet Fiedler, dass Jesus lediglich gegen die Zuversicht seiner pharisäischen Widersacher polemisiert, den gottgewollten Lebensweg zu gehen.[345] Eckey unterstreicht, dass bei Mt der heidnische Hauptmann aufgrund seines Glaubens an Jesu vollmächtig wirkendes Wort bereits anzeige, dass sich die Verheißung vom Kommen der Völker zum Gott Israels zu erfüllen beginne: „Sie werden des Heils in der Gemeinschaft mit den Vätern des Volkes Israel bei Gott für wert erachtet, während die sich auf ihre Herkunft von den Vätern verlassenden ´Söhne des Reiches´, denen der Glaube fehlt, für den der Hauptmann steht, sich in akuter Gefahr befinden, davon ausgeschlossen zu werden.“[346]

In beiden Versionen der Erzählung handelt es sich um eine „Fernheilung“. Bei Lk schließt die Erzählung mit der Rückkehr der zweiten Gesandtschaft und der Konstatierung der Heilung durch diese. Bei Mt hingegen wird die Geschichte mit dem wirkmächtigen Wort des Wundertäters (ὕπαγε, ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι – damit ist auch der Dialog beendet) und der Konstatierung der Heilung durch den Erzähler abgeschlossen. Dass die Heilung als Folge des Glaubens in direkter Rede ausgesprochen wird (V. 13bc), hält Sand als wichtigen Unterschied zu Lk fest. Die theologische Intention des Evangelisten komme gut zum Ausdruck durch die Vereinfachung der Handlung, vor allem aber durch „die Hervorhebung des Dialogs, des erkennenden und bekennenden Wortes“[347]. Die letzten Worte der mt Perikope (ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ) betonen – pointiert

[343] Haapa, Zur Selbsteinschätzung, 71.
[344] Vgl. etwa Luz, Mt, 15f; Pesch, So liest man synoptisch III, 79; Sand, Mt, 179f; Schweizer, Mt, 137-139.
[345] Näheres unter Punkt I.1.4.5 und I.1.8.3. Ähnlich argumentiert Gnilka, Mt, 304.
[346] Eckey, Lk, 332.
[347] Sand, Mt, 178.

an das Ende gesetzt – den Zeitpunkt der Heilung.[348] Das Motiv der Stunde spielt auch in Joh 4,46-54 eine große Rolle. Es stellt sich nun die Frage, ob es sich bei der joh Erzählung von der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten um jene Geschichte handelt, von der auch die Synoptiker berichten.

1.7.2.6.2 Joh 4,46-54 und die synoptischen Versionen

Im Folgenden werden zunächst die wichtigsten Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen den drei Perikopen katalogartig aufgelistet.[349]

Alle drei Erzählungen stimmen im Wesentlichen in folgenden Punkten überein[350]:

- Der Kranke ist in Kafarnaum zu Hause (Joh 4,46; Mt 8,5; Lk 7,1f).
- Der Hauptmann steht wahrscheinlich im Dienst des Herodes Antipas und ist deshalb ein „königlicher" Beamter (βασιλικός).[351]
- Der Kranke gehört zur Hausgemeinschaft des Hauptmanns bzw. des „Königlichen".
- Dieser ergreift die Initiative (Joh 4,47 ἠρώτα – Mt 8,5 παρακαλῶν – Lk 7,3 ἐρωτῶν).
- Jesus wird mit κύριε angeredet (Joh 4,49; Mt 8,6.8; Lk 7,6).
- Der Glaube des Hauptmanns / des „Königlichen" ist von zentraler Bedeutung.

Übereinstimmungen zwischen Joh und Mt (diff. Lk):

- Der Hauptmann / „Königliche" tritt mit Jesus in direkten Kontakt.
- Jesus spricht das heilende Wort (Joh 4,50 πορεύου, ὁ υἱός σου ζῇ – Mt 8,13 ὕπαγε, ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι).
- Das Motiv der Stunde (Joh 4,53 ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρα – Mt 8,13 ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ).

Übereinstimmungen zwischen Joh und Lk (diff. Mt):

- Der Kranke liegt im Sterben (Joh 4,47 ἤμελλεν γὰρ ἀποθνῄσκειν – Lk 7,2 ἤμελλεν τελευτᾶν).
- Der Bittsteller hat von Jesus gehört (Joh 4,47 ἀκούσας ὅτι Ἰησοῦς ἥκει ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν – Lk 7,3 ἀκούσας δὲ περὶ τοῦ Ἰησοῦ).
- Das Vorkommen von Mittelspersonen: In Joh 4,51 melden sie die Genesung des Sohnes: λέγοντες ὅτι ὁ παῖς αὐτοῦ ζῇ – in Lk 7,10 konstatieren sie die Heilung: εὗρον τὸν δοῦλον ὑγιαίνοντα.

---

[348] Weitere Differenzen zwischen Lk und Mt (wie z.B., dass es sich einmal um den Sohn und dann um den Diener des Hauptmanns handelt) fallen m. E. überlieferungskritisch nicht besonders ins Gewicht.
[349] Vgl. Bovon, Lk, 346f; Dauer, Johannes und Lukas, 39-44, wo auch die sprachlichen Parallelen im Detail besprochen werden; Schnackenburg, Joh, 502-506; Schnider / Stenger, Johannes, 54-88; Wegner, Hauptmann, 18-21.
[350] Dauer, Johannes und Lukas, 44 betont, dass die Berührungspunkte zwischen Joh und den Synoptikern fast ausschließlich den Beginn und das Ende der Erzählung betreffen.
[351] Näheres dazu unter Punkt I.1.8.1.

Unterschiede zwischen Joh und den Synoptikern:

Abgesehen von typisch joh Versen (4,48 εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτόν· ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε. 4,54 Τοῦτο [δὲ] πάλιν δεύτερον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν [vgl. 2,11]) fallen zwei weitere Unterschiede zwischen Joh und den Synoptikern m. E. nicht so sehr ins Gewicht, nämlich die Berufsbezeichung (Joh βασιλικός; Lk/Mt ἑκατόνταρχος bzw. ἑκατοντάρχης) und die Frage, ob es sich beim Kranken um einen Sohn oder Diener handelt (Joh υἱὸς / παιδίον / παῖς; Lk/Mt δοῦλος / παῖς). Für die Interpretation ist aber die Tatsache von Bedeutung, dass bei Joh eine heidnische Herkunft des Bittstellers weder direkt noch indirekt erwähnt wird. Deshalb ist auch der theologische Schwerpunkt bei Joh ein anderer. Im Zentrum der synoptischen Versionen steht die Demutsrede des Hauptmanns, in der er seine Unwürdigkeit hervorhebt und um eine Fernheilung durch das Wort des Wundertäters bittet. Der tiefe Glaube des Hauptmanns ruft die Bewunderung Jesu hervor. Bei Joh fehlt diese zentrale Rede. Der königliche Beamte drängt den Wundertäter zu kommen und seinen Sohn zu heilen. Jesus spricht das Heilungswort aus der Ferne (aus Kana, während sich Jesus bei den Synoptikern in Kafarnaum befindet). Die Konstatierung der Heilung (VV. 51-53) wird viel ausführlicher geschildert als bei Mt und Lk. Auch wird nur bei Joh betont, dass der königliche Beamte zusammen mit seinem ganzen Haus zum Glauben findet (V. 53).

Nach dieser Sichtung der wichtigsten Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen Joh und den Synoptikern kann man Schnackenburg zustimmen:

> Im Lichte dieser Überlegungen kann man schwerlich die Möglichkeit ausschließen, daß sich der joh. Bericht […] auf dasselbe Ereignis bezieht, und die […] aufgezeigten Ähnlichkeiten machen diese Annahme sogar recht wahrscheinlich. Das eigentliche ´Ereignis´, nämlich die Fernheilung, bleibt von den erzählerischen Divergenzen unberührt, und nicht wenige Umstände weisen auf den gleichen Krankheitsfall.[352]

Auch für Wolter[353] ist es klar, dass der Plot der joh Erzählung denselben Ursprung hat wie die synoptischen Seitenstücke. Er unterstreicht aber, dass Joh 4,46-54 eine reine

[352] Schnackenburg, Joh, 506. Diese Meinung vertreten etwa auch Barrett, John 245; Feneberg, Joh, 84-89. Dass Joh vom selben Ereignis berichtet, aber von den Synoptikern unabhängig ist, betonen etwa Brown, John, 193; Davies / Allison, Mt, 18; Dietzfelbinger, Joh, 133; Theobald, Joh, 353-356. Von einer direkten Abhängigkeit des Grundbestands Joh 4,46-54 von den synoptischen Parallelen spricht Beutler, Joh, 175 (unter Berufung auf F. Neirynck); auch Busse, JohEv, 124 Anm. 216 geht von einer „synoptischen Vorlage“ aus. Auch Thyen, Joh, 288 ist der Überzeugung, dass „ein *freies Spiel* unseres Evangelisten mit seinen synoptischen Prätexten und insbesondere mit Lk 7,1-10 vorliegt“.
[353] Wolter, Lk, 269.

Heilungserzählung darstellt, der genau jene Elemente fehlen, die den „chrienartigen[354] Charakter“ der beiden synoptischen Erzählungen ausmachen. Ob nun die ursprüngliche Heilungserzählung mit Chrien-Elementen angereichert wurde[355] oder ob umgekehrt Joh daraus wieder eine reine Heilungserzählung geschaffen hat[356], lasse sich – so Wolter – schwer entscheiden.

Letzten Endes richtet sich der Fokus bei allen drei Evangelisten auf das Thema Glauben. Bei Joh geht es speziell um Jesu Landsleute in Galiläa; sie sollen ihren „Schauglauben“ (vgl. V. 45) überwinden, wie der königliche Beamte an das Wort Jesu glauben und, wie es Schnackenburg formuliert, „zum messianischen Vollglauben (V. 53)“[357] gelangen. Nur wenn die σημεῖα im Glauben erfasst werden, sind sie mehr als äußere Wunderzeichen (vgl. 4,48). Diese in joh Terminologie einprägsam formulierte Botschaft wollen m. E. auch Lk und Mt ihren Lesern in ihren Versionen der Geschichte vom HvK vermitteln.

1.7.3 Rückfrage nach Jesus

Hoffmann / Heil stellen zu diesem Thema generell fest: „Q hat viele wertvolle Traditionen aufbewahrt, die auf den historischen Jesus zurückgehen. Daher zählt Q neben dem Markusevangelium zu den wichtigsten Quellen für die Rückfrage nach Jesus.“[358] Dieser Umstand scheint die Beantwortung der allenthalben als schwierig geltenden Frage im Hinblick auf die HvK-Perikope etwas zu erleichtern, stammen doch offensichtlich große Teile – vor allem von Mt – aus Q. Die Frage, ob die Fernheilung des Dieners eines wahrscheinlich im Dienst des Herodes Antipas stehenden Hauptmanns zu den „ipsissima facta“[359] zählt, kann natürlich nicht mit Sicherheit beantwortet werden.

In einer ausführlichen Analyse kommt Wegner[360] zu dem Ergebnis, dass keine stichhaltigen Gründe gegen die Historizität der Geschichte gefunden werden können. Er stützt sich auf folgende Argumente:

---

[354] Berger, Formen, 142 definiert die Gattung „Chrie“ folgendermaßen: „Als Chrie bezeichnet man veranlaßte, doch die Situation transzendierende Rede oder Handlung im Leben einer bedeutenden Person. Veranlassung und Reaktion gehören immer zusammen.“
[355] Vgl. auch die Argumentation von Landis unter Punkt I.1.7.2.5.
[356] Wilckens, Joh, 89 ist dieser Meinung.
[357] Schnackenburg, Joh, 506.
[358] Hoffmann / Heil, Q, 26.
[359] Den Ausdruck hat Franz Mußner in die wissenschaftliche Diskussion eingeführt; er verdankt diesen Begriff aber bereits J. B. Bauer, der ihn in einem Vortrag verwendet hat (vgl. Mußner, Wunder, 33, Anm. 31).
[360] Wegner, Hauptmann, 403-428 analysiert die Q-Fassung, die am ehesten mit Mt 8,5-10.13 übereinstimmt.

- Die Sprache ist semitisch gefärbt.[361]
- Milieutreue ist gegeben (z.B. dürfte es bei Kafarnaum eine Zollstelle gegeben haben, deshalb ist die Präsenz eines heidnischen Hauptmanns, der einen Diener besitzt, vorstellbar).
- Die Geschichte ist mehrfach bezeugt.
- Jesus verhält sich gegenüber der heidnischen syrophönizischen Frau (Mk 7,24-30 par) ähnlich wie beim HvK.[362]
- Das Wort Jesu vom großen Glauben des Hauptmanns, die κύριε-Anrede und generell die Rede des Bittstellers scheinen nicht nachösterlich gefärbt zu sein.
- Offene Fragen im Zusammenhang mit der Heidenmission (Gesetz, Beschneidung, Reinheitsvorschriften) werden nicht thematisiert.

Wenn auch einige Argumente nicht ganz stichhaltig sind[363], so ist m. E. die Tatsache, dass die Geschichte auch im JohEv überliefert ist, das stärkste Argument für die Historizität eines dahinter stehenden Ereignisses. Joh hat allerdings die Erzählung im Sinne seiner σημεῖα-Theologie ausgestaltet und gedeutet. Dass in der synoptischen Tradition der bittende Glaube der Wunderheilung vorausgeht und Jesus keine Wunder vollbringt, wo er auf Unglauben trifft (z.B. Mk 6,5 par Mt 13,58), ist für Barth ein generelles Zeichen für die Historizität des Wunderwirkens Jesu: „Dieses dem Denken der Umwelt und dem breiten Strom späterer christl. Wundertradition entgegenstehende Verständnis von Glaube und Wunder erklärt sich am ehesten, wenn es im Wirken Jesu selbst seinen Grund hatte.“[364]

Mit Schweizer muss man aber trotzdem resümieren: „Hat sich diese Geschichte so ereignet? Wir wissen es nicht sicher […].“[365]

---

[361] Siehe Wegner, Hauptmann, 409-419.
[362] Eine Analogie ist aber nur gegeben, wenn man Mt 8,7 als Frage (Zurückweichen des Wundertäters) auffasst, was nicht selbstverständlich ist.
[363] So hält z.B. Wegner, Hauptmann, 428 Jesu entrüstete Abwehr der Bitte des Hauptmanns einfach für ein historisches Element der Begebenheit, ohne den eben (Anm. 362) geäußerten Vorbehalt zu beachten.
[364] Barth, Art. πίστις, 224.
[365] Schweizer, Mt, 139. Wegner, Hauptmann, 404-407 führt Argumente einiger Forscher an, die an der Historizität der Geschichte zweifeln bzw. sie bestreiten. So betrachte z.B. Bultmann Mt 8,5ff und Mk 7,24-30 als Varianten, wodurch die Wahrscheinlichkeit einer historischen Grundlage von vornherein fehle; außerdem könne man die Historizität einer Fernheilung an sich ausschließen. Das ist letztlich auch die Meinung des Exegeten H. E. G. Paulus, der glaubt, einer von Jesu Jüngern habe das Wunder vollzogen.

1.8 Einzelauslegung

In der „Einzelauslegung“ wird neben der Analyse der wichtigsten Begriffe und Aussagen des Textes auch auf Auslegungskontroversen eingegangen. Die großen theologischen Sinnlinien des Textes werden in der „Zusammenfassung und Bewertung“ entfaltet.

1.8.1 Einzelauslegung Lk 7,1-10

1 Ἐπειδὴ ἐπλήρωσεν πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ, εἰσῆλθεν εἰς Καφαρναούμ.	Nachdem er all seine Worte vor den Ohren des Volkes zu Ende gebracht hatte, ging er hinein nach Kafarnaum.

Nach der Feldrede begibt sich Jesus nach Kafarnaum. Ein Scharniervers[366], eingeleitet mit der temporalen Konjunktion ἐπειδή[367] und abgeschlossen mit der Ortsangabe Καφαρναούμ, bildet das Episodenabschlusssignal[368] für die vorangehende Rede und eröffnet gleichzeitig den Raum für eine neue Perikope. In V. 1a blickt der Evangelist zurück auf die inhaltliche Fülle der abgeschlossenen Feldrede (πληρόω bedeutet u.a. „vollmachen, ausfüllen, anfüllen, vollenden, beendigen“[369]). Er bezieht sich auch auf die Zuhörer von Jesu Botschaft (vgl. 6,18: ἦλθον ἀκοῦσαι αὐτοῦ; 6,27: ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν); τοῦ λαοῦ weist aber auch voraus auf ὄχλῳ in V. 9.[370] Zu πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ vermerkt Bovon: Es „ist wohl synonym mit μου τῶν λόγων (6,47), klingt aber feierlicher und semitischer.“[371]

Ob εἰσῆλθεν – wie Radl[372] meint – einen Anhaltspunkt dafür bietet, dass Jesus die Rede vor den Toren der Stadt gehalten hat, weil Lk andernfalls die Formulierung ἐπορεύθη (vgl. 7,11) oder ἦλθεν (vgl. 2,51; 4,16) verwendet hätte, muss m. E. bezweifelt werden. Am Ende von V. 1 ist das Ziel erreicht: Kafarnaum. Diesen Ort zahl-

[366] Eine ähnliche Überleitung wie Mt 7,28a (vgl. auch Mt 26,1).
[367] Diese Konjunktion kommt im Neuen Testament nur bei Paulus und im lk Doppelwerk vor (vgl. Jeremias, Sprache, 151); bei Lk steht sie nur hier in temporaler, sonst immer in kausaler Bedeutung (vgl. Bovon, Lk, 347, Anm. 14).
[368] Vgl. Wolter, Lk, 269.
[369] Siehe Bauer, Wörterbuch, 1348ff.
[370] Vgl. Bovon, Lk, 347; dagegen vermutet Radl, Lk, 442, dass das Volk, das Jesu Rede gehört hat, nicht mitgezogen ist. Das kann man sich schwer vorstellen, zumindest einige haben sich bestimmt Jesus angeschlossen; die Jünger werden allerdings erst in 7,11 wieder erwähnt.
[371] Bovon, Lk, 347; vgl. auch Wolter, Lk, 255.
[372] Siehe Radl, Lk, 442; auch Bovon, Lk, 347 vermutet nur eine kurze Wegstrecke bis zum Haus des Hauptmanns, es könne sich also bei εἰσῆλθεν nicht um einen ingressiven Aorist handeln. Dagegen betont Ernst, Lk, 183: „Aus der Ortsangabe Kafarnaum dürfen keine Rückschlüsse auf den geographischen Rahmen der Feldrede abgeleitet werden. Dagegen läßt sich wahrscheinlich machen, daß die Verbindung der Wundergeschichte mit dem Namen Kafarnaum in der Überlieferung festsitzt.“

reicher Wunder Jesu (vgl. 4,31-41) hat Lk in 5,17 gestrichen (diff. Mk 2,1), wohl um zu unterstreichen, dass sein Wirken in ganz Judäa stattfindet (vgl. 4,42-44, wo Jesus Kafarnaum verlassen hat). Jetzt aber wird der Name der Stadt nicht unterdrückt: „Sie steht hier exemplarisch dafür, daß der Glaube in Israel von dem eines Heiden übertroffen wird (vgl. V. 9). Ebenso exemplarisch wird ihr darum 10,15 neben Chorazin und Betsaida (10,13) das Gericht prophezeit.“[373] Kafarnaum ist jetzt der Ort einer besonderen Begegnung.[374]

Kafarnaum liegt am nordwestlichen Ufer des Sees Gennesaret unweit der Jordanmündung an einer Nebenstraße der Via Maris, die zur Zeit Jesu die direkteste Verbindung zwischen Ägypten und Mesopotamien darstellte. Die hebräische Bezeichnung „Kaf/Kafr/Kfar-Nahum“ bedeutet „Dorf des Nahum“. Alle drei Synoptiker bezeichnen Kafarnaum als πόλις (z.B. Mt 9,1: εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν; Mk 1,33: ὅλη ἡ πόλις; Lk 4,31: εἰς Καφαρναοὺμ πόλιν τῆς Γαλιλαίας).

Ärchäologisch lassen sich in Kafarnaum keine großen öffentlichen Gebäude nachweisen, die zu einer πόλις unbedingt gehören.[375] Allerdings nahm Kafarnaum ab 4 v. Chr. eine nicht unbedeutende Stellung ein, denn es war bis 39 n. Chr. Grenzort zwischen dem von Herodes Antipas regierten Galiläa und den Gebieten östlich des Jordan, die Philippus unterstanden. Das könnte die Stationierung einer Truppenabteilung und das Vorhandensein einer Zollstation (vgl. Mk 2,14) erklären. Josephus bezeichnet Kafarnaum als Dorf (κώμη), in das er nach einer Verletzung gebracht wurde (Vita 403); an anderer Stelle spricht er im Rahmen einer Landschaftsschilderung von einer Quelle mit dem Namen „Kafarnaum“ (Bell. 3,516-542). Auch die Ergebnisse archäologischer Forschungen lassen die Bezeichnung „Großdorf“ mit 600 bis maximal 1500 Einwohnern als realistisch erscheinen. Die Ausgrabungen im heutigen franziskanischen Viertel sind vor allem durch die sogenannten „insulae“ (Wohninseln) geprägt, die sich südlich eines eindrucksvollen Synagogengebäudes, der „Weißen Synagoge“[376], befinden. Es wurden

[373] Radl, Lk, 443.
[374] Vgl. etwa Busse, Wunder, 155f; Nolland, Luke, 315; Radl, Lk, 443.
[375] Vgl. Claußen, Versammlungen, 237f.
[376] Näheres dazu unter Einzelauslegung zu VV. 4f.

auch Privathäuser ärmlicheren Charakters entdeckt, in denen wahrscheinlich die Fischer wohnten; eines von ihnen gilt als „Haus des Petrus“.[377]

2 Εκατοντάρχου δέ τινος δοῦλος κακῶς ἔχων ἤμελλεν τελευτᾶν, ὃς ἦν αὐτῷ ἔντιμος.	Dem Diener eines Hauptmanns ging es schlecht, er war nahe daran zu sterben; dieser wurde von ihm sehr geschätzt.

Der Evangelist konfrontiert den Leser mit einer dramatischen Situation: Der von seinem Herrn sehr geschätzte (ἔντιμος) Diener liegt sterbenskrank darnieder. Der Hauptmann (ἑκατοντάρχης[378], lat. centurio, Befehlshaber einer Hundertschaft[379]), der im Unterschied zu Jaïrus (Lk 8,41) und Kornelius (Apg 10,1) keinen Namen trägt, dürfte als Truppenführer nichtjüdischer Herkunft im Dienst des Tetrarchen Herodes Antipas gestanden sein. Zur Zeit Jesu waren nämlich ziemlich sicher keine römischen Truppen im Gebiet von Galiläa stationiert.[380] Eckey verweist auf Josephus (Ant. 17,198), der von thrakischen, germanischen und gallischen Soldaten spricht, die unter Herodes I. gedient haben. Unter seinem Sohn Herodes Antipas dürfte die Lage ähnlich gewesen sein; deshalb könne man über die ethnische Herkunft des Hauptmanns nur spekulieren, denn erst unter Kaiser Claudius, als das ganze Land einem römischen Statthalter unterstand, könne man sich einen römischen Offizier in Kafarnaum vorstellen. Er schließt daraus: „Lukas, der nach dem Jüdischen Krieg schrieb, und seine zeitgenössischen Leser dachten gewiß an einen römischen Centurio, d. h. an einen meist […] aus dem Mannschaftsstand aufgestiegenen bewährten Soldaten. […] Mit dem Anachronismus, daß Jesus in Kapernaum keinem römischen Offizier begegnet sein konnte, fand man sich ab.“[381] Eckey zitiert auch Josephus, Bell. 4,442, wo berichtet wird, dass Vespasian im Winter 67/68 in

[377] Vgl. etwa Claußen, Versammlungen, 236-239; Theißen, Jesus, 159-161; Tropper, Jesus Didaskalos, 141-145, wo die aktuellen Ergebnisse archäologischer Forschung zusammengefasst und analysiert werden.

[378] Wegner, Hauptmann, 60-69 fasst die wichtigsten Informationen über die Centurionen im römischen Heer, aber auch über ihr Vorkommen im Neuen Testament zusammen. In den Evangelien wird ein Centurio außer dem HvK nur im Bericht über den Tod (Mk 15,39 par) und im Auftakt zum Begräbnis Jesu (Mk 15,44f) erwähnt. Alle weiteren Belege finden sich in der Apg, wobei bei Lk eine Tendenz zu erkennen ist, die Centurionen in ein positives Licht zu rücken.

[379] Claußen, Versammlungen, 239 spricht zwar von einer „im Kapernaum des 1. Jh.s n. Chr. nicht vorstellbare[n] Hundertschaft“, allerdings musste die Truppenstärke nicht immer 100 Mann ausmachen, sie konnte auch bedeutend niedriger ausfallen (vgl. Wegner, Hauptmann, 60f).

[380] Vgl. etwa Bovon, Lk, 348; Eckey, Lk, 335; Hüneburg, Heilung, 177f; Kremer, Lk, 79; Pesch, So liest man synoptisch III, 81; Schürmann, Lk, 391. Wiefel, Lk, 143 ist der Ansicht, dass der Hauptmann „wahrscheinlich syrischer Herkunft“ ist. Auch Burchard, Zu Matthäus 8,5-13, 278-280 kommt nach Durchsicht griechischer Quellen aus der Zeit zwischen dem Makkabäeraufstand und dem 1. Jüdischen Krieg (Septuaginta, Philo, Josephus, Neues Testament, Apostolische Väter, Inschriften) zu dem Ergebneis, dass diese nie von einem jüdischen ἑκατοντάρχης sprechen; Lk und Mt hätten also an einen Heiden gedacht, was auch ihre Leserinnen und Leser so verstanden hätten.

[381] Eckey, Lk, 335f.

den unterworfenen Dörfern Decurionen und in den Städtchen Centurionen als Befehlshaber der Besatzung einsetzte. Aus der Sicht jüdischer Widerstandsgruppen repräsentiere der Centurio jedenfalls die Weltmacht Rom, die das Volk Israel knechte. Er vermutet daher, dass ein palästinischer Judenchrist die zuvor schon überlieferte Geschichte weitererzählt und aufgeschrieben und so für den Feind Partei ergriffen habe.[382]

Die Krankheit des Dieners[383] wird besonders drastisch geschildert: δοῦλος κακῶς ἔχων ἤμελλεν τελευτᾶν[384]. Der δοῦλος ist für den Hauptmann ἔντιμος, ein Ausdruck, der pointiert am Ende des Satzes steht. Dieses Wort kommt in den Evangelien nur zweimal vor, nämlich im Nicht-Markusstoff des Lk.[385] In V. 2 bedeutet es „kostbar, wertvoll, sehr geschätzt", und im Regelwort für ein Gastmahl in 14,8 ist der Komparativ ἐντιμότερος mit „angesehener" zu übersetzen. Eckey schließt daher, dass mit ἔντιμος sicher nicht nur der hohe Sachwert (eines Sklaven) gemeint sein kann.[386] Der Hauptmann schätzt also nicht nur das fremde Volk Israel (V. 5), sondern wie der barmherzige Samariter (10,25-37) auch seinen Nächsten. Hochachtung gegenüber seinem Diener zeigt er dadurch, dass er, wie Bovon meint, diesen nicht nur in seiner Funktion ansieht, sondern als Person: „Glaube und Liebe bilden beim Hauptmann eine beispielhafte Einheit."[387]

3 ἀκούσας δὲ περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἀπέστειλεν πρὸς αὐτὸν πρεσβυτέρους τῶν Ἰουδαίων ἐρωτῶν αὐτὸν ὅπως ἐλθὼν διασώσῃ τὸν δοῦλον αὐτοῦ.	Als er [der Hauptmann] von Jesus hörte, entsandte er zu ihm Älteste der Juden und bat ihn, er möge kommen und seinen Diener retten.

Der Hauptmann hat von Jesus gehört[388] und schickt als Vermittler[389] Älteste der Juden mit der Bitte, Jesus möge kommen und seinen Diener retten (ὅπως ἐλθὼν διασώσῃ τὸν δοῦλον αὐτοῦ). Sprachlich wie inhaltlich ist dieser Vers im Unterschied zu VV. 4f ganz

[382] Vgl. ebd. – Dass Lk an einen römischen Soldaten gedacht hat, vermuten auch Radl, Lk, 444; Wolter, Lk, 270.
[383] Der vertraute Umgang des Hauptmanns mit seinem δοῦλος soll durch die Übersetzung „Diener" statt „Sklave" veranschaulicht werden.
[384] Die Formulierung ἤμελλεν τελευτᾶν ist eine Kurzform für ἤμελλεν τὸν βίον τελευτᾶν (vgl. Wolter, Lk, 270); vgl. auch Joh 4,47 ἤμελλεν γὰρ ἀποθνῄσκειν.
[385] Vgl. Jeremias, Sprache, 152.
[386] Vgl. Eckey, Lk, 336.
[387] Bovon, Lk, 349.
[388] Vgl. Lk 4,37: καὶ ἐξεπορεύετο ἦχος περὶ αὐτοῦ εἰς πάντα τόπον τῆς περιχώρου; 7,17: καὶ ἐξῆλθεν ὁ λόγος οὗτος ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ περὶ αὐτοῦ καὶ πάσῃ τῇ περιχώρῳ. Klein, Lk, 271, Anm. 22 zieht eine Parallele zu Q 7,18: Johannes könne aus physischen, der Hauptmann aus anderen Gründen nicht zu Jesus kommen. Diese Parallelisierung scheint aber nicht recht schlüssig zu sein.
[389] Zum Topos der Vermittlung im lk Doppelwerk siehe Punkt I.1.3.4.2.

auf den Hauptmann bezogen (ἀκούσας … ἀπέστειλεν … ἐρωτῶν). Die Initiative geht von ihm aus; er spricht sozusagen persönlich bei Jesus vor (ἐρωτῶν), während in VV. 4f die jüdischen Ältesten für ihn Fürbitte leisten (παρεκάλουν … λέγοντες). Formulierungen wie πρεσβυτέρους τῶν Ἰουδαίων[390] (V. 3) und τὸ ἔθνος ἡμῶν (V. 5) lassen den Schluss zu, dass die Gesandtschaft offensichtlich für nichtjüdische Leser speziell vorgestellt wird.[391] Für Wolter handelt es sich bei dieser nichtjüdischen Außenperspektive um die des Hauptmanns, nicht des Autors; dadurch deute Lk bereits hier an, „dass es in der Erzählung auch um das Thema ´Israel und die Völker´ gehen wird (zumal es sich nicht um irgendwelche, sondern um repräsentative Juden handelt)“[392]. Die Gestaltung der Szene in VV. 3-5 ist vielleicht von der Form der hellenistischen Petition beeinflusst; ein Indiz dafür könnte u.a. die Verwendung von drei Petitionsverben (V. 3 ἐρωτάω; V. 4 παρακαλέω; V. 4 ἄξιος εἶναι / vgl. V. 7 ἀξιόω) sein.[393]

4 οἱ δὲ παραγενόμενοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν παρεκάλουν αὐτὸν σπουδαίως λέγοντες ὅτι ἄξιός ἐστιν ᾧ παρέξῃ τοῦτο· **5** ἀγαπᾷ γὰρ τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ τὴν συναγωγὴν αὐτὸς ᾠκοδόμησεν ἡμῖν.[394]	**4** Als sie aber zu Jesus gelangten, baten sie ihn eindringlich und sagten: Er ist es wert, dass du ihm dies gewährst; **5** er liebt nämlich unser Volk, auch hat er selber für uns die Synagoge erbauen lassen.

In V. 3 hat die jüdische Delegation die Bitte des Hauptmanns, sozusagen seine Worte zitierend, weitervermittelt, jetzt aber handelt es sich auch um ihr eigenes Anliegen, sie treten selber als Bittende vor den Wundertäter. Die Intensität der Bitte zeigt sich sprachlich im durativen Imperfekt παρεκάλουν, verstärkt durch das Adverb σπουδαίως.[395] Der Evangelist erläutert die Bitte nicht näher (V. 4 ἄξιός ἐστιν ᾧ παρέξῃ τοῦτο), denn die Leserinnen und Leser kennen sie ja schon aus V. 3. Vielmehr halten die jüdischen Ältesten eine Lobrede auf den Hauptmann.[396] Dabei ist bemerkenswert, dass es in der Bitte weniger um den Diener als um den Centurio geht. Im Vordergrund stehen nicht der

[390] Jeremias, Sprache, 152 betont, dass diese Wendung im Neuen Testament nur im lk Doppelwerk vorkommt.
[391] Vgl. etwa Bovon, Lk, 348, Anm. 26.
[392] Wolter, Lk, 270. Vgl. auch Radl, Lk, 444.
[393] Siehe Busse, Wunder, 152-155 und Radl, Lk, 443; beide Forscher berufen sich auf eine Studie zu diesem Thema von Y. T. Mullins (siehe Busse, Wunder, 152, Anm. 1 und Radl, Lk, 443, Anm. 679).
[394] Die Auslegung dieser Verse stützt sich vor allem auf Wolter, Lk, 270f.
[395] Das betont auch Bovon, Lk, 348, Anm. 27, indem er auf die Bedeutungsschattierungen, die in σπουδαίως mitschwingen, hinweist: Fleiß, Ernsthaftigkeit und Eindringlichkeit.
[396] Radl, Lk, 444, Anm. 690 sieht als Grund für die Betonung der „guten Werke“ des Hauptmanns „in erster Linie [die] Darstellung des idealen Heiden“.

kranke Diener und seine Lebensgefahr, sondern der Hauptmann und sein ihm drohender Verlust des Dieners.

In der Betonung der Würdigkeit[397] scheint ein impliziter Zweifel ausgeräumt zu werden. Innerhalb einer Heilungserzählung sind solche Überlegungen bislang noch nie angestellt worden. Für Wolter ist es „bereits hier erkennbar, dass es in dieser Erzählung vor allem darum geht, Jesus einem Heiden etwas Gutes tun zu lassen […] auf Veranlassung und unter Begleitung (vgl. V. 6) der Vertreter der ortsansässigen Juden.“[398] Das ἄξιος wird in V. 5 explizit begründet: „Er liebt unser Volk und hat persönlich die Errichtung der Synagoge veranlasst.“ Die Formulierung τὸ ἔθνος ἡμῶν unterstreicht aus jüdischer Perspektive (im ἡμῶν ist auch Jesus mit einbezogen) das nichtjüdische Gegenüber.[399]

Es handelt sich offensichtlich um einen „Gottesfürchtigen“[400] wie beim Hauptmann Kornelius, dem ersten „Heiden“, auf den der Heilige Geist herabkommt und der daraufhin die Taufe erhält (Apg 10). Die Gesandten des Kornelius (10,17: οἱ ἀπεσταλμένοι ὑπὸ τοῦ Κορνηλίου) sprechen eine ähnliche Sprache wie die jüdischen Ältesten in Lk 7,4f (10,22: Κορνήλιος ἑκατοντάρχης, ἀνὴρ δίκαιος καὶ φοβούμενος τὸν θεόν, μαρτυρούμενός τε ὑπὸ ὅλου τοῦ ἔθνους τῶν Ἰουδαίων). Die bewusste Parallelisierung der beiden Hauptmänner wird von den meisten Exegeten hervorgehoben.[401] Kornelius ist auch ein ἑκατοντάρχης, der seine Sympathie mit den Juden durch finanzielle Unterstützung bekundet hat (vgl. Apg. 10,1f). Der HvK hat sogar eine Synagoge erbauen lassen. Lk verwendet mit dem kausativen οἰκοδομέω einen Begriff, der in zahlreichen Ehreninschriften auf die Förderer des Synagogenbaus bezogen wird.[402]

Für die 34 neutestamentlichen Stellen, in denen das Wort συναγωγή vorkommt[403], kann nicht immer eindeutig entschieden werden, ob damit eine Gemeinde bzw. Versammlung oder ein Gebäude bezeichnet wird. In Apg 18,7 und Lk 7,5 handelt es sich

---

[397] Bovon, Lk, 349 spricht von einer „moralischen Rechtfertigung“.
[398] Wolter, Lk, 270f.
[399] Vgl. auch Radl, Lk, 444.
[400] Vgl. Punkt I.1.7.1.
[401] Vgl. etwa Bovon, Lk 349; Busse, Wunder, 156-159; Haapa, Zur Selbsteinschätzung, 74f; Nolland, Luke, 316; Radl, Lk, 444; Schürmann, Lk, 392; Wolter, Lk, 271. Busse, Wunder, 158 konstatiert, dass die Charakterisierung der beiden Centurionen nach demselben „Wertkodex“, der dem Ideal der hellenistischen Welt entspricht, entworfen ist.
[402] Vgl. Wolter, Lk, 271.
[403] Die folgenden Ausführungen stützen sich im Wesentlichen auf Claußen, Versammlungen, 233-239 und Tropper, Jesus Didaskalos, 109-119, wo die neuesten archäologischen Erkenntnisse analysiert werden.

aber eindeutig um ein Gebäude. Die von den Franziskanern Corbo und Loffreda freigelegte und teilweise anastylierte sog. „Weiße Synagoge“ kann heute besichtigt werden. Münz- und Keramikfunde machen eine Datierung ins späte vierte oder frühe fünfte Jahrhundert wahrscheinlich. Von besonderem Interesse ist allerdings ein Basaltfußboden im zentralen Bereich unterhalb der Kalksteinsynagoge; dieser kann nämlich ins erste Jahrhundert n. Chr. datiert werden. Da spätere Gebäude nicht selten auf den Fundamenten der Vorgängerbauten errichtet wurden, könnte es sich tatsächlich um eine Synagoge oder ein anderes öffentliches Gebäude handeln. Diese Interpretation muss aber mit Claußen[404] als spekulativ bezeichnet werden, da eine nähere Erschließung der älteren Spuren eine Zerstörung der „Weißen Synagoge“ zur Folge hätte. Es könnte sich außerdem nur um einen Versammlungsplatz gehandelt haben. Letzten Endes kann in Galiläa für die Zeit vor 70 n. Chr. kein Synagogengebäude nachgewiesen werden[405], sodass der Schlussfolgerung von Claußen zuzustimmen ist: „Mehr als ein gepflasterter Versammlungsplatz, auf dem Jesus sich häufig mit den Menschen seines Wohnortes zusammengefunden hat, ist nach allem, was der archäologische Fund und die soziale Struktur des Ortes nahe legen, kaum plausibel zu machen.“[406] So gilt wohl auch analog für den Bau einer Synagoge, was Tropper zum ersten Auftreten des Lehrers Jesus in Mk 1,21-28 feststellt: „Der Evangelist projiziert in seiner Darstellung eine ihm offenbar bekannte Situation, wo jeder erwachsene Mann in der Synagoge das Wort ergreifen konnte, in die Zeit Jesu und auf die Person Jesu zurück.“[407]

Eckey hält außerdem den Sold eines Offiziers im Dienst des Herodes Antipas für zu niedrig, als dass der Mann das Geld für den Bau einer Synagoge hätte aufbringen können. Natürlich hätte es auch andere Förderer geben können. Deshalb nimmt er an, „daß sich der Erzähler Lukas eventuell in Kenntnis von Wiederaufbauleistungen römischer

[404] Siehe Claußen, Versammlungen, 237.
[405] Bis zu dieser Zeit konnte der Kult ja noch im Tempel von Jerusalem vollzogen werden. Die Synagoge in Gamla, im Golan gelegen, das im ersten Jüdischen Krieg zerstört und nicht wieder aufgebaut wurde, dürfte eine der ältesten in Israel-Palästina sein. Sie ist wahrscheinlich zwischen der zweiten Hälfte des 1. Jh. v. Chr. und der ersten Hälfte des 1. Jh. n. Chr. zu datieren (siehe Tropper, Jesus Didaskalos, 113f). Zu erwähnen ist auch die 2009 in Migdal (Magdala) entdeckte Synagoge, die in die Zeit zwischen 50 v. Chr. und 100 n. Chr. (68 n. Chr. ?) zu datieren ist (vgl. http://religion.orf.at/stories/2769384; https://de.wikipedia.org/wiki/Migdal#Ausgrabungen / – aufgerufen am 5.2.2018).
[406] Claußen, Versammlungen, 239.
[407] Tropper, Jesus Didaskalos, 150.

Besatzungstruppen nach der Eroberung Galiläas vorstellte, der Stadtkommandant habe in Kapernaum eine Synagoge bauen lassen“[408].

6a ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐπορεύετο σὺν αὐτοῖς.	Jesus aber ging mit ihnen.

Dieser Satz steht in der Mitte der Perikope, was ihm besonderes Gewicht verleiht. Der Wundertäter reagiert prompt und zieht mit den jüdischen Ältesten weiter, ohne auch nur ein Wort zu verlieren. Zu Jesu Weg nach Jerusalem, der im sog. lk Reisebericht (9,51 - 19,28) geschildert wird, gehört auch dieses entschlossene Zugehen auf einen heidnischen Hauptmann.

6b ἤδη δὲ αὐτοῦ οὐ μακρὰν ἀπέχοντος ἀπὸ τῆς οἰκίας ἔπεμψεν φίλους ὁ ἑκατοντάρχης λέγων αὐτῷ·	**6b** Als er aber schon nicht mehr weit vom Haus entfernt war, schickte der Hauptmann Freunde und ließ ihm sagen:
κύριε, μὴ σκύλλου, οὐ γὰρ ἱκανός εἰμι ἵνα ὑπὸ τὴν στέγην μου εἰσέλθῃς·	Herr, bemühe dich nicht, denn ich bin nicht gut genug, dass du unter mein Dach trittst;
7a διὸ οὐδὲ ἐμαυτὸν ἠξίωσα πρὸς σὲ ἐλθεῖν·	**7a** deshalb habe ich mich auch nicht für würdig gehalten, zu dir zu kommen;

Der Wundertäter hat sein Ziel beinahe schon erreicht (ἤδη δὲ αὐτοῦ οὐ μακρὰν ἀπέχοντος ἀπὸ τῆς οἰκίας), da erfährt der Leser, dass der Hauptmann überraschenderweise Freunde zu Jesus geschickt hat (ἔπεμψεν φίλους ὁ ἑκατοντάρχης λέγων αὐτῷ). Das Partizip λέγων lässt aber den Eindruck entstehen, dass der Hauptmann persönlich mit Jesus spricht. Er redet Jesus mit κύριε[409] an und sagt zu ihm, er brauche sich nicht weiter zu bemühen. Er sei nämlich nicht ἱκανός, Jesus in seinem Haus aufzunehmen. Deshalb habe er sich auch nicht für würdig gehalten, zu ihm zu kommen. Diesen entscheidenden Wendepunkt hat Lk gekonnt gestaltet.[410] Er lässt Jesus und den Hauptmann physisch nicht zusammenkommen; dennoch scheint der Heide die Kluft, durch die er vom Juden Jesus getrennt ist, zu überwinden; er spricht scheinbar „persönlich“ mit Jesus.[411]

[408] Eckey, Lk, 337. Schürmann, Lk, 392, Anm. 19 konstatiert lapidar: „Es ist für die Erzählung uninteressant, woher ein nicht sonderlich besoldeter Zenturio solche Geldmittel hat.“
[409] Wir sind bei der Textpassage angelangt, in der Lk und Mt beinahe wörtlich übereinstimmen. Das μὴ σκύλλου und V. 7a fehlen jedoch bei Mt (Näheres dazu unter Punkt I.1.7.2.6).
[410] Vgl. dazu auch die Ausführungen unter Punkt I.1.3.3.1.
[411] Vgl. etwa auch Schürmann, Lk, 392f; Wolter, Lk, 271f.

Ragen die jüdischen Ältesten der ersten Gesandtschaft aufgrund ihres sozialen Status besonders heraus, denn sie vertreten sozusagen die offizielle Seite, so nehmen die φίλοι[412] der zweiten Gesandtschaft auch eine besondere Stellung ein, denn sie vertreten die private Seite, indem sie dem Hauptmann einen persönlichen Liebesdienst erweisen. Genauso könnte auch das Verhältnis des Hauptmanns zu seinem Diener von freundschaftlicher Zuneigung geprägt sein.[413]

Das Wort κύριος kommt im Neuen Testament insgesamt 719x vor, am häufigsten im lk Doppelwerk (Lk 104x; Apg 107x).[414] In profaner Verwendung bedeutet es häufig „Herr", „Besitzer" (z.B. Mk 13,35: κύριος τῆς οἰκίας); manchmal signalisiert es die höflich-respektvolle Anrede einer Person, die als Autorität angesehen wird (z.B. Mt 21,29f redet der Sohn seinen Vater mit κύριε an). In einem religiösen Sinn wird es als Gottesbezeichnung, als Bezeichnung des irdischen Jesus, aber auch des Erhöhten und Wiederkommenden verwendet. In den Evangelien und in der Apostelgeschichte wird Jesus oft mit κύριε angeredet.[415] Dabei ist nicht immer exakt festzustellen, ob damit die Höflichkeitsanrede „Herr" (engl. „Sir") oder der christologische Hoheitstitel (engl. „Lord") gemeint ist. Als Höflichkeitsanrede kann man es wohl aus dem Munde von Nicht-Jüngern bzw. Nicht-Juden auffassen (z.B. Lk 7,6[416]; Mk 7,28). Wenn sich die Anrede an den Auferstandenen richtet (z.B. Apg 1,6; 7,59f; 9,10.13; 22,19), ist sie als Hoheitstitel zu verstehen.

Es ist unter den Exegeten nicht unumstritten, ob κύριε auch schon während des irdischen Wirkens Jesu als Hoheitstitel („Lord") anzusehen ist. Fitzmyer schlägt deshalb vor, Stufen der Entwicklung zu unterscheiden: Auf Stufe I (Jesu Erdenwirken) könne die Anrede nur im Sinne von „Sir" gemeint sein; auf Stufe II (apostolische Verkündigung) oder auf Stufe III (Abfassungszeit der Evangelien) könne die Anrede titulare Be-

---

[412] Jeremias, Sprache 153 stellt fest, dass „trotz der Alltäglichkeit der Vokabel φίλος" dieses Wort von den Synoptikern nur Lk verwendet (außer Mt 11,19).

[413] Auch Bovon, Lk, 350 sieht ein freundschaftliches Verhältnis zwischen Hauptmann und Diener: „Durch das im Neuen Testament seltene Wort φίloi wie mit der schönen Beziehung zwischen Herrn und Sklaven suggeriert Lukas eine harmonische Atmosphäre im gastfreundlichen Haus des Hauptmanns."

[414] Vgl. Fitzmyer, Art. κύριος, 811-820, wo auch auf die Diskussion Bezug genommen wird, ob die LXX-Wiedergabe von JHWH mit κύριος die Evangelisten mit beeinflusst hat. Vgl. etwa auch die umfassende Analyse von Hahn, Hoheitstitel, 67-95.

[415] Lk verwendet κύριος auch im bloßen Erzählreferat für Jesus (vgl. z.B. 7,13.19; 10,1); darin spiegelt sich der Sprachgebrauch der Christen seiner Zeit wider, für die der auf den Auferstandenen bezogene Titel „Herr" fast schon zum Namen Jesu geworden war (vgl. etwa Fitzmyer, Art. κύριος, 818).

[416] Fitzmyer, Luke, 652 betont: „There is no need to give it any nuance other than a secular greeting."

deutung („Lord“) erhalten haben.[417] Für Schürmann hat die Kyrios-Anrede ihre Berechtigung, wenn der Centurio der Meinung ist, dass Jesus keiner Befehlsgewalt unterstellt ist. Es sei nämlich nicht zu verkennen, „daß die κύριος-Anrede hier von der Vorstellung einer absoluten ´Exousia´ gefüllt ist“[418]. Auch Hahn konstatiert, dass in V. 6 die Anrede κύριος durch das Motiv der Vollmacht eines Herrn über seinen Diener „ausdrücklich unterstrichen“ ist. Allerdings zeige es sich, „daß diese κύριε-Anrede nicht im Sinne einer göttlichen Prädikation gemeint sein kann, sondern den Gedanken der Autorität und der Abhängigkeit, also den eigentlichen Sinn der orientalischen Herrenbezeichnung zum Ausdruck bringt“[419].

Der respektvollen Anrede folgt der relativ schroff klingende Imperativ μὴ σκύλλου[420], mit dem der Hauptmann betont, Jesus brauche nicht weiterzugehen. Das γάρ bildet die sprachliche Brücke zu οὐ ἱκανός εἰμι[421], das für den Hauptmann die Begründung darstellt, warum Jesus sein Haus nicht betreten möge. Gut zwei Drittel der neutestamentlichen Belege dieses Adjektivs finden sich im LkEv (9x) und in der Apg (18x).[422] Einige Exegeten[423] verweisen auf Apg 10,28; 11,3 und mOhal 18,7 („Die Wohnungen der Nichtjuden sind unrein“) und sehen als Grund für die Reaktion des Hauptmanns, dass er es dem Juden Jesus ersparen möchte, sich durch das Betreten eines heidnischen Hauses zu verunreinigen. Wolter sieht aber für eine solche Begründung keinen Anhalt im Text.[424] M. E. ist dieses Verbot aber in der Aussage des Hauptmanns οὐ γὰρ ἱκανός εἰμι, ἵνα ὑπὸ τὴν στέγην μου εἰσέλθῃς implizit enthalten. Das lässt sich aus dem dramatischen Aufbau der Erzählung schließen. In der ersten Szene bitten die jüdischen Ältesten im Auftrag des Hauptmanns Jesus zu kommen. Als Jesus der Bitte bereitwillig nachkommt, tritt der entscheidende Wendepunkt ein. Der Hauptmann be-

---

417 Vgl. Fitzmyer, Art. κύριος, 812-815.

418 Schürmann, Lk, 393, Anm. 28; siehe auch ebd. 389; vgl. zudem etwa Nolland, Luke, 317.

419 Hahn, Hoheitstitel, 83. Landis, Verhältnis, 62 ist konträrer Meinung: „Die Aussagen des Hauptmanns sind ein Bekenntnis zur Messianität Jesu. Der Kyrios-Titel hat im Munde des centurios [sic] volles christologisches Gewicht.“

420 Für Bovon, Lk, 350 hat die Formulierung einen volkstümlichen Klang; doch habe das Verb σκύλλω wohl schon viel von seiner Derbheit („sich plagen, schinden“) verloren.

421 Bauer, Wörterbuch, 760 unterscheidet zwei Bedeutungsgruppen (1. hinlänglich, genügend, entsprechend, groß genug; 2. passend, geeignet, geschickt, tauglich, tüchtig, … würdig); die Übersetzung „ich bin nicht gut genug“ versucht beide Bedeutungen zu verbinden.

422 Vgl. Trummer, Art. ἱκανός, 452. Vgl. etwa auch Rengstorf, Art. ἱκανός, 294-297.

423 Vgl. etwa Eckey, Lk, 337; Klein, Lk, 272; Radl, Lk, 444.

424 Vgl. Wolter, Lk, 272. Diese Ansicht vertritt auch Rissi, Art. παραλυτικός, 74: „Grund dafür [dass es zu keiner Begegnung mit Jesus kommt] ist nicht das Hindernis der Unreinheit des Heiden, sondern vielmehr die überwältigende Hoheit Jesu.“ Ähnlich argumentieren etwa Schneider, Lk, 166; Rengstorf, Art. ἱκανός, 295.

sinnt sich der großen Kluft, die zwischen Juden und Heiden besteht, und ersucht Jesus in seiner Demutsrede, doch nicht unter sein Dach zu treten. Die logische Verknüpfung von V. 6c (οὐ γὰρ ἱκανός εἰμι ἵνα ὑπὸ τὴν στέγην μου εἰσέλθῃς) mit V. 7a (διὸ οὐδὲ ἐμαυτὸν ἠξίωσα πρὸς σὲ ἐλθεῖν) wird durch die kausale Konjunktion γάρ und die konsekutive Konjunktion διό noch besonders hervorgehoben. Es dürfte also in dieser Textpassage sowohl der Gegensatz rein – unrein als auch das demütige Verhalten des Hauptmanns angesichts der Hoheit Jesu angesprochen zu sein.[425]

7b ἀλλ' εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθήτω ὁ παῖς μου.	**7b** aber sprich mit einem Wort und es werde geheilt mein Diener.
8 καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος ἔχων ὑπ' ἐμαυτὸν στρατιώτας,	**8** Denn auch ich bin ein Mensch, der der Kommandogewalt unterstellt ist; ich habe unter mir Soldaten,
καὶ λέγω τούτῳ· πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ· ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου· ποίησον τοῦτο, καὶ ποιεῖ.	und ich sage zu diesem: Marschier!, und er marschiert, und zu einem anderen: Komm!, und er kommt, und zu meinem Diener: Mach das!, und er macht es.

Der Hauptmann drückt die Überzeugung aus, dass ein bloßes Wort Jesu die Heilung des Dieners[426] bewirken wird. Das εἰπὲ λόγῳ und der Imperativ ἰαθήτω[427], der wie ein militärischer Befehl klingt, unterstreichen seine Überzeugung. Auch in 4,32 verbindet Lk ausdrücklich die ἐξουσία[428] mit dem Wort Jesu: Die Zuhörer reagieren begeistert auf die Lehre, die Jesus vorträgt, denn sie nehmen „Jesu Wort als Wort in Vollmacht" wahr (καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ.).[429] In der darauffolgenden Exorzismusgeschichte (4,33-36) zeigt sich dann, wie Jesus den Dämon

[425] Vgl. auch Wiefel, Lk, 143: „Die Versicherung, er habe sich selbst nicht für würdig erachtet, persönlich zu Jesus zu kommen, kennzeichnet zunächst einen Abstand, der als Gegensatz von unrein und rein qualifizierbar ist, sie gibt aber auch die Demut zu erkennen, die sich von der Hoheit und Kraft Jesu unüberbrückbar geschieden sieht." Weitere Überlegungen zu ἱκανός und ἄξιος und zu einer gewissen Spannung zwischen Fremd- und Eigenbild des Hauptmanns unter Punkt I.1.3.4.1.

[426] Wolter, Lk, 272 ist der Meinung, dass Lk durch die unterschiedliche Wortwahl für „Sklave" (in auktorialer Rede in VV. 2a.3d.10 wird er δοῦλος genannt, während er aus dem Munde des Centurio in V. 7c als παῖς μου bezeichnet wird) die personale Relation betont und dadurch das ὃς ἦν αὐτῷ ἔντιμος von V. 2b veranschaulicht. παῖς kann hinsichtlich des Alters „Knabe, Jüngling", hinsichtlich der Abstammung „Sohn", hinsichtlich des Standes aber auch „Diener, Sklave" bedeuten (siehe Bauer, Wörterbuch, 1223f). Einige Exegeten lassen diese Bedeutungsvielfalt in ihre Übersetzung einfließen, z.B. Bovon, Lk, 344 übersetzt „junger Knecht", Ernst, Lk, 182, Schweizer, Lk, 85 und Wolter, Lk, 268 übersetzen „Junge".

[427] Jeremias, Sprache, 154f klassifiziert ἰάομαι / ἴασις als lk Vorzugswort.

[428] Vgl. etwa Broer, Art. ἐξουσία, 26f: In der Bedeutung „Befehlsgewalt eines Herrschenden" kommt ἐξουσία auch Lk 19,17; 20,20; Apg 17,12 vor. Es ist eine Besonderheit lk Sprachgebrauchs, ἐξουσία und δύναμις nebeneinander zu stellen (vgl. 4,36; 9,1; 10,19).

[429] Vgl. Tropper, Jesus Didaskalos, 154.

durch sein Machtwort[430] bezwingt. So hat auch der heidnische Hauptmann verstanden, „daß die Heilung begleitender Teil der Botschaft ist.“[431]

In V. 8 unterstreicht der Hauptmann sein Vertrauen in Jesu Wort durch einen Vergleich[432] aus seinem eigenen Lebensbereich. Dazu bemerkt Bovon, man könne diesen „als unvollendetes Argument des Typus ´wieviel mehr´ oder als strikt analogischen Syllogismus“ verstehen.[433] Er plädiert für die erste Auslegung[434] und fasst das τασσόμενος „nicht unbedingt“ konzessiv auf, denn in der militärischen Organisation (hier liege der Vergleichspunkt) gehe die Macht des Vorgesetzten auf den Untergebenen über. Bei der zweiten Auslegung[435] tauche Gott hinter Jesus auf; wie der Hauptmann seinem Vorgesetzten, so sei Jesus dem Vater unterstellt, und gerade deswegen sei das Wort Jesu göttlich wirksam.[436] Wortwahl und Wortstellung in V. 8a dürften wichtige Hinweise für die Interpretation liefern. Das Mensch-Sein des Hauptmanns (ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι) und seine Unterordnung unter eine Autorität, deren Wort er gehorchen muss (ὑπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος), werden hervorgehoben. Dem passiven τασσόμενος folgt unmittelbar das aktive ἔχων. Selber hat er aber auch Untergebene, die seinem Wort zu gehorchen haben. Dennoch betont er Jesus gegenüber seine Unwürdigkeit, wodurch sein Vertrauen in Jesu machtvoll gesprochenes Wort über die räumliche Distanz hinweg größeres Gewicht erhält. Es dürften also beide von Bovon erwähnten Interpretationen gleichermaßen zutreffen. Hat das Wort eines Offiziers schon großes Gewicht, um wie viel mächtiger ist dann ein heilendes Machtwort Jesu, das seine Kraft der Unterordnung Jesu unter die ἐξουσία Gottes verdankt, was ein deutlicher Hinweis auf einen christologischen Grundton in dieser Perikope wäre.[437]

---

[430] Zur Macht des Wortes als zentrales Thema bei Lk vgl. etwa Klein, Lk, 273; Radl, Lk, 448; Wolter, Lk, 272.
[431] Klein, Lk, 273.
[432] Dormeyer, Q 7, 192f bezeichnet Q 7,8 als Gleichnis, was der allgemein üblichen Begriffsbestimmung von Gleichnis widerspricht.
[433] Bovon, Lk, 351.
[434] Einen Vergleich a minore ad maius erkennen etwa auch Bornkamm, Jesu Vollmacht, 252; Ernst, Lk, 184; Fiedler, Mt, 203; Fitzmyer, Luke, 653; Radl, Lk, 445; Schneider; Lk, 166; Wiefel, Lk, 143f.
[435] Diese vertritt etwa auch Wolter, Lk, 272.
[436] Vgl. Bovon, Lk, 351.
[437] Vgl. Wolter, Lk, 272. Gnilka, Mt, 302 weist diese Interpretation scharf zurück: „Christologische Spekulationen jedweder Art liegen dem Vergleich fern.“ Man müsse das zeitgenössische Weltbild berücksichtigen, das die menschliche Krankheit vor allem durch dämonische Mächte verursacht gesehen habe. Diese Mächte müssten sich dem Wort Jesu beugen, wie die Soldaten dem Offizier zu gehorchen hätten. Diese Auslegung trifft wohl nicht den Kern der Aussage; es ist außerdem in der Perikope von dämonischen Mächten nie die Rede.

9 ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν αὐτὸν καὶ στραφεὶς τῷ ἀκολουθοῦντι αὐτῷ ὄχλῳ εἶπεν· λέγω ὑμῖν, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον.	Als aber Jesus dies hörte, staunte er über ihn und zur Menge gewandt, die ihm folgte, sprach er: Ich sage euch, nicht einmal in Israel habe ich einen so großen Glauben gefunden.

Wir sind am Höhepunkt der Perikope angelangt. Nachdem Jesus das alles (ταῦτα) gehört hat, staunt er zunächst über den Hauptmann. Das ist insofern bemerkenswert, als dies die einzige Stelle in den Evangelien ist, wo Jesus über jemanden „staunt", jemanden „bewundert".[438] Bovon sieht Jesus zunächst in der Zuschauerrolle (ἐθαύμασεν), der zu den anderen Zuschauern spricht (τῷ ἀκολουθοῦντι αὐτῷ ὄχλῳ εἶπεν), hält aber dann fest: „Doch sein Wort wandelt sich blitzartig von einer Bemerkung zum wirksamen Urteil. Autoritativ (λέγω ὑμῖν) vergleicht er den Glauben des Fremden mit dem ´in Israel´. Damit verschiebt sich jetzt das Gewicht vom Hauptmann auf Jesus, und die Zuschauerrolle hat nun das Volk inne."[439]

Die Hinwendung Jesu zum Volk[440] erinnert an 6,19: καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἐζήτουν ἅπτεσθαι αὐτοῦ, ὅτι δύναμις παρ' αὐτοῦ ἐξήρχετο καὶ ἰᾶτο πάντας. Der Blick weitet sich. Wie in der Feldrede ist auch jetzt das ganze Volk angesprochen, d. h. letzten Endes sind wir alle betroffen. Schneider spricht deshalb von einem „Appell an den Leser, wie der Hauptmann zu glauben"[441]. Und Wiefel kommentiert: „Zugleich sind die Hörer eingeladen zu glauben, wie der Centurio es tat."[442] Lk formuliert den Vergleich mit dem Glauben in Israel zurückhaltender (οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον) als Mt 8,10 (παρ' οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὗρον).[443] Aber es geht auch bei Lk, „wie die positive Beschreibung des Fremden kontrastierend verdeutlicht, um eine prophetische Kritik Jesu an seinem Volk"[444]. Eckey hebt hervor: „Solchem Glauben mißt er eine bleibend vorbildliche Bedeutung zu."[445] Hüneburg bezeichnet in einer Analyse der Q-Fassung der Perikope den Hauptmann als „Exponenten eines Glaubens außerhalb Israels". Dies sei kein bloßer Wunderglaube; nur „in dem umfassenden Verständnis von christologischer Erkenntnis und existentieller Neuausrichtung" könne „der

[438] Vgl. etwa Radl, Lk, 446 und Schürmann, Lk, 394. Jeremias, Sprache, 155 konstatiert, dass transitives θαυμάζειν im Neuen Testament ganz selten vorkommt.
[439] Bovon, Lk, 352.
[440] Popp, Fern, 567 stellt fest, dass στραφείς bei Lk immer auf Jesus als Subjekt bezogen ist und jeweils einen Höhepunkt „intoniert" (vgl. 7,9.44; 9,55; 10,23; 14,25; 22,61; 23,28).
[441] Schneider, Lk, 166.
[442] Wiefel, Lk, 144.
[443] Auch Wolter, Lk, 273 nennt das Urteil Jesu über den Glauben des Hauptmanns „nicht israelkritisch".
[444] Bovon, Lk, 352.
[445] Eckey, Lk, 338.

Glaube des Zenturio zum Vorbild für die von Jesus angesprochenen Nachfolger [...] werden".[446] Für Wolter stellt das abschließende Wort Jesu fest, was man unter Glauben verstehen muss, nämlich „die Gewissheit, dass Jesus Rettung bringt"[447]. Er verweist auf die Parallele Lk 5,18-20, wo den Männern, die den Gelähmten durch das Dach hinunterlassen, auch Glaube attestiert wird. Sie haben wie der HvK die narrative Funktion, zwischen Jesus und dem Kranken zu vermitteln.[448] Auch hier bedingt nicht – wie z.B. Joh 4,53 – das Wunder den Glauben, sondern „der bittende Glaube geht der Wunderheilung voraus und empfängt das Wunder"[449], wie es dem breiten Strom synoptischer Wundertradition entspricht.

Warum Jesus τοσαύτην πίστιν hervorhebt[450], die er nicht einmal in Israel vorgefunden hat, könnte nach Wolter in der „Einsicht" des Hauptmanns in die ἐξουσία von Jesu Wort oder im Vertrauen auf eine Fernheilung begründet sein. Vielleicht habe Lk nicht mehr an das gedacht, was er in 5,20 (καὶ ἰδὼν τὴν πίστιν αὐτῶν εἶπεν· ἄνθρωπε, ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου) formuliert hat. Man komme also über Spekulationen nicht hinaus.[451] M. E. hat aber der Evangelist diese Reaktion sehr gut vorbereitet. Durch das Entsenden der beiden Gesandtschaften hat der Hauptmann seine demütige Zurückhaltung bekundet. Er hält sich nicht für würdig genug, zu Jesus zu kommen bzw. ihn in seinem Haus aufzunehmen. Aber sein Vertrauen auf die ἐξουσία des Wortes Jesu ist so groß, dass er ihm zutraut, seinen Diener sogar aus der Ferne zu heilen.[452]

10 Καὶ ὑποστρέψαντες εἰς τὸν οἶκον οἱ πεμφθέντες εὗρον τὸν δοῦλον ὑγιαίνοντα.	Und nachdem die Ausgesandten in das Haus zurückgekehrt waren, fanden sie den Diener gesund.

[446] Hüneburg, Heilung, 177.
[447] Wolter, Lk, 272. Auch Landis, Verhältnis, 62, auf Wegner, Hauptmann, 395 verweisend, hält fest: „Es geht […] um einen Glauben an die unbegrenzte Heilsmacht Jesu; auch wenn πίστις an unserer Stelle absolut gebraucht und nicht direkt und explizit auf Jesus bezogen wird, so beinhaltet dieser Glaube doch eine Stellungnahme zur Person Jesu selbst als dem mit göttlicher Vollmacht begabten Heilsbringer."
[448] Vgl. Wolter, Lk, 272f.
[449] Barth, Art. πίστις, 224.
[450] Die Aussage wird durch λέγω ὑμῖν, die Einleitungsformel für bedeutende Aussagen, besonders verstärkt.
[451] Vgl. Wolter, Lk, 273. Für Ernst, Lk, 184 klingt die „Kritik am geringen Glauben in Israel […] merkwürdig". Vom „geringen Glauben" ist an dieser Stelle allerdings nicht die Rede. Fitzmyer, Luke, 653 differenziert hingegen: „The words do not mean that Jesus has, in fact, found such faith elsewhere outside of Israel, but only that he was not prepared to admit its existence in a Gentile." Klein, Lk, 273 versteht auch den Glauben als Gewissheit, dass Jesu Wort Heilung bewirkt; er schränkt allerdings ein: „Aber das erklärt Jesus nicht den Freunden, sondern dem Volk. Es wird auch nicht das Selbstverständnis des Hauptmanns gestärkt, sondern das Volk belehrt, zu dem er sich umkehrt." Diese Interpretation übersieht das ἐθαύμασεν αὐτὸν bzw. die Tatsache, dass die Freunde auch anwesend sein müssen.
[452] Ähnlich argumentiert auch Schürmann, Lk, 394. Weiteres zu πίστις unter Punkt I.1.3.4.1.

Obwohl Jesus kein heilendes Machtwort gesprochen hat, können die ausgesandten Freunde die Heilung des Dieners konstatieren. Dass diese dem Glauben des Hauptmanns zuzuschreiben ist, kann auch aus der Wiederholung des εὗρον in den VV. 9f erschlossen werden, was den engen Zusammenhang zwischen dem Glauben des Centurio und der erfolgten Heilung des Dieners signalisiert.[453] Wolter konstatiert eine überraschende Wendung, welche die Geschichte in V. 10 nimmt, und spricht von einer ganz massiven narrativen Lücke, die aufzulösen Lk der Imagination der Leser überlässt. Er hält – salopp formulierend – abschließend fest: „Es wird ihm [Lukas] vermutlich nicht unrecht gewesen sein, wenn sie zu dem Schluss kommen würden, dass es der Glaube des Centurio war, der den Sklaven gerettet hat.“[454] Während es für Bovon[455] unbestimmt bleibt, um wen es sich bei den zurückgekehrten Boten handelt, sind es m. E. die Freunde, die der Hauptmann zu Jesus geschickt hat[456]; das πεμφθέντες korrespondiert nämlich eindeutig mit ἔπεμψεν in V. 6. Die jüdischen Ältesten erwähnt Lk nicht mehr; sie haben wie Jesus das Haus des Hauptmanns nicht betreten. An ausdrucksstarker letzter Stelle der Perikope wird der gesunde Diener erwähnt (τὸν δοῦλον ὑγιαίνοντα), also nicht „eigentlich nur noch am Rande vermerkt“, wie Radl[457] meint.

1.8.2 Zusammenfassung und Bewertung

Ein heidnischer Hauptmann bittet Jesus, seinen kranken Diener zu heilen. Da er sich nicht für würdig hält, selber mit Jesus Kontakt aufzunehmen, ersucht er jüdische Älteste, seine Bitte vorzutragen. Diese setzen sich intensiv für den Heiden ein; vor allem betonen sie, dass er der Hilfe Jesu würdig sei. Dieser begibt sich unverzüglich zusammen mit den jüdischen Ältesten zum Haus des Hauptmanns. Da schickt dieser Freunde aus und lässt Jesus ausrichten, er halte sich nicht für gut genug, dass Jesus sein Haus betrete. Er möge mit einem Wort bewirken, dass der Diener geheilt werde. Er wisse aus seinem militärischen Bereich, was ein mächtiges Wort zu bewegen vermöge. Jesus staunt über den Hauptmann, denn er erkennt in seinem Verhalten einen tiefen Glauben, den er

---

[453] Vgl. Busse, Wunder, 150; Giesen, Jesus, 62; gegen Bovon, Lk, 352, Anm. 44, der das doppelte εὗρον als „unglückliche Wiederholung“ bezeichnet.
[454] Wolter, Lk, 273.
[455] Vgl. Bovon, Lk, 352.
[456] Vgl. etwa auch Nolland, Luke, 318; Schneider, Lk, 166.
[457] Radl, Lk, 446. Zu V. 10 bemerkt Bovon, Lk, 345: „Der letzte Vers verhält sich zum vorherigen wie eine prosaische Folge, wie die Heimkehr vom Theater, nachdem der Vorhang gefallen ist.“ Auch diese Interpretation trifft m. E. nicht die Aussageabsicht des Evangelisten, der in V. 10 durch die Konstatierung der Heilung die ganze Perikope harmonisch abschließt. Vgl. dazu auch Wiefel, Lk 144, der in diesem Vers zwar nicht den Höhepunkt der Erzählung sieht, „wohl aber [die] Bestätigung der in ihr veranschaulichten heilenden Gewalt des Wortes Jesu“.

nicht einmal in Israel vorgefunden hat. Die ausgesandten Freunde kehren ins Haus zurück und können die Genesung des Dieners feststellen.

Dass der HvK parallel zum Hauptmann Kornelius, dem ersten getauften Heiden (Apg 10), gezeichnet ist[458], scheint neben zahlreichen anderen Indizien[459] auch ein Hinweis für den gemeinsamen Grundaufriss des lk Doppelwerkes zu sein. In seinem Konzept der stufenweisen Vorbereitung der Heidenmission[460] spielt die Erzählung vom HvK eine bedeutende Rolle. Der Satz ἀλλὰ εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθήτω ὁ παῖς μου (V. 7b) spiegelt den Glauben des Hauptmanns wider, der allein aufgrund der Kunde von Jesu Botschaft dem heilenden Wort vertraut und sich dessen bewusst ist, dass Jesus Rettung bringt. Der Hauptmann spricht Jesus zudem mit κύριε an. Mag diese Anrede in der aktuellen Situation der Erzählung „nur" als Höflichkeitsanrede zu verstehen sein, so kann sie für die gläubigen Rezipienten damals und heute als Hoheitstitel gelten.

Im LkEv sind es zunächst die sich für einen Kranken einsetzenden Stellvertreter, deren Glauben Jesus sieht (5,20). In 7,9 ist es der für seinen Diener um Hilfe bittende Hauptmann, dessen Glauben Jesus bewundert. In nachfolgenden Perikopen wird Jesus mit dem Satz ἡ πίστις σου σέσωκέν σε (7,50; 8,48; 17,19; 18,42) den Glauben der Geheilten hervorheben.[461] Bovon kommentiert das Staunen Jesu in V. 9 folgendermaßen: „Was die Verwunderung Jesu bewirkt, ist also nicht so sehr der Unterschied in der Vermittlung der göttlichen Kraft (die Sprache tritt an die Stelle der Tat), sondern das Urvertrauen in die Kraft Jesu im Wort. Das Christologische ist im Glauben des Hauptmanns das Entscheidende."[462] Da die eigentliche Wunderhandlung gar nicht erwähnt wird, steht nicht das Wunder, sondern das εἰπὲ λόγῳ im Vordergrund.[463] Sein demutsvolles Vertrauen in Jesu ἐξουσία unterstreicht der Hauptmann mit dem beeindruckenden Vergleich aus seinem persönlichen Lebensbereich (V. 8).

Das Entsenden der beiden Gesandtschaften begründet er mit seiner Unwürdigkeit, dem κύριος (V. 6) persönlich entgegenzutreten. Dabei spielt zunächst die jüdische Gesandtschaft, die sich für den Heiden einsetzt, eine besondere Rolle. Der heidenchristli-

---

[458] Vgl. etwa Haapa, Zur Selbsteinschätzung, 74f.
[459] Vgl. etwa Wolter, Lk, 26-33, wo die Einheit von LkEv und Apg als „Basisgeschichte" oder „Ursprungsgeschichte", d. h. als Geschichte einer Epoche von abgeschlossenen Ereignissen (vgl. Lk 1,1 διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων) hervorgehoben und der theologische Ort der Jesusgeschichte im lk Doppelwerk entfaltet wird.
[460] Siehe auch Punkt I.1.3.5.
[461] Vgl. auch Punkt I.1.3.4.1.
[462] Bovon, Lk, 351.
[463] Vgl. etwa Radl, Lk, 442.

che Leser kann daraus erkennen, dass die rettende Botschaft über die Vermittlung der Synagoge erfolgen muss, wie Löning betont: „Der erste heidnische Offizier, der die aus dem Tod errettende Macht des Wortes Jesu erfährt, ist eine beispielhafte Gestalt gerade auch insofern, als er den Vorrang des jüdischen Volkes als Hoffnungsträger und Adressat der Sendung Jesu im eschatologischen Offenbarungsgeschehen respektiert.“[464] Die jüdischen Vermittler zeigen durch ihren Einsatz für den Hauptmann (V. 4: ἄξιός ἐστιν ᾧ παρέξῃ τοῦτο) auf, dass er der Hilfe Jesu würdig ist, dass nur noch scheinbar eine Distanz zwischen Jesus und dem heidnischen Hauptmann besteht.

Jesus reagiert prompt auf ihre Bitte und geht mit ihnen (V. 6 ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐπορεύετο σὺν αὐτοῖς). Dieser Vers, der genau in der Mitte der Perikope steht, kommt bei den Exegeten häufig etwas zu kurz.[465] Jesus fragt nicht nach, es ist für ihn selbstverständlich, den Weg des Heilens zu gehen. In der Distanz zwischen ihm und dem Heiden sieht er kein Hindernis. Der Evangelist betont also, dass Jesus seinen Weg weitergeht, und zwar σὺν αὐτοῖς. Das „mit ihnen“ bezieht sich aber auf uns alle, auf jeden, der bittet (vgl. 11,9f: Κἀγὼ ὑμῖν λέγω, αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν, ζητεῖτε καὶ εὑρήσετε, κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν· πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει καὶ ὁ ζητῶν εὑρίσκει καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγ[ήσ]εται). Allerdings schafft es der Hauptmann noch nicht, die soziale Distanz zum Juden Jesus zu überbrücken. Wie er mit dem Beispiel aus seiner Welt zeigt, vertraut er aber absolut dem εἰπὲ λόγῳ. Wenn nun Jesus den Glauben des Heiden besonders hervorhebt, bedeutet dies einen wichtigen Schritt im lk Konzept der stufenweisen Vorbereitung der Heidenmission. Aber erst der Auferstandene wird dazu den Auftrag erteilen (24,47), dessen Ausführung dann in der Apostelgeschichte (z.B. Apg 8; 10-11) erfolgt.[466]

Zunächst sind es die Wandercharismatiker der Logienquelle Q, deren Kompromisslosigkeit des absoluten Vertrauens uns in dieser Perikope anspricht. Der dritte Evangelist hat sodann mit gekonnter Erzählkunst und psychologischem Einfühlungsvermögen die beiden Gesandtschaften eingefügt und so die Erzählung in sein heilsgeschichtliches Gesamtkonzept eingebunden. In unserem Fall ist es die Heidenmission, die damit im

[464] Löning, Geschichtswerk, 217.
[465] Die meisten Forscher übergehen diesen Vers und legen den interpretatorischen Schwerpunkt auf die redaktionelle Konstruktion der zweiten Gesandtschaft (vgl. etwa Bovon, Lk, 349f; Wolter, Lk, 271f). Eckey, Lk, 337 kommentiert wenigstens ganz kurz: „So macht Jesus sich mit den Ältesten auf den Weg zu seinem Haus (6a).“ Ähnlich Radl, Lk, 444: „Ohne Zögern kommt Jesus der Bitte nach und macht sich mit den Ältesten auf den Weg […].“
[466] Vgl. etwa Heil, Lk und Q, 332-339.

LkEv andeutungsweise vorbereitet wird und sich dann in der Apostelgeschichte stufenweise ausbreitet. Bovon stellt sich die Stufen der HvK-Rezeption so vor: „Ursprünglich erzählte man die Geschichte im Sinne einer Klage gegen Israel, später als Beispiel des Glaubens, schließlich als freudige Zustimmung für die Einbeziehung der Heiden in die christliche Gemeinde.“[467] In diesem Sinn wird die Perikope vom Vertrauen eines heidnischen Hauptmanns in Jesu Wort immer aktuell bleiben, wie Heinz Schürmann feststellt:

> Wohl immer haben Christusgläubige diese Erzählung als kräftige Aufforderung gehört, es wie dieser heidnische Zenturio zu halten und sich […] mit ihm zu identifizieren: Die Perikope ist eine Aufforderung, vor der überirdischen Machtherrlichkeit dieses Kyrios seine Nichtigkeit zu erkennen, demütig auf Abstand zu gehen und so in aller Demut ihn vertrauensvoll anzugehen.[468]

1.8.3 Einzelauslegung Mt 8,5-13

In der Einzelauslegung dieser Perikope werden vor allem die Differenzen zwischen Mt und Lk herausgearbeitet. Ein besonderer Schwerpunkt wird auf das Drohwort (VV. 11f) gelegt, das auch mit dessen lk Version (13,28f) verglichen wird.

5 Εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ εἰς Καφαρναοὺμ προσῆλθεν αὐτῷ ἑκατόνταρχος παρακαλῶν αὐτὸν	**5** Nachdem er aber nach Kafarnaum hineingegangen war, kam zu ihm ein Hauptmann; der bat ihn
6 καὶ λέγων· κύριε, ὁ παῖς μου βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ παραλυτικός, δεινῶς βασανιζόμενος.	**6** und sagte: Herr, mein Diener liegt darnieder im Haus, gelähmt und schrecklich geplagt.

In der Einleitung (V. 5a) berichtet der Evangelist, dass sich Jesus nach Kafarnaum begibt. Da tritt ihm ein Hauptmann entgegen, von dem der Leser noch nicht weiß, dass es sich um einen Heiden handelt. Dieser berichtet von der schweren Krankheit seines Dieners. Die Ortsangabe Καφαρναούμ stellt die Verbindung zu 4,13 her, wo Jesus Nazaret verlässt und nach Kafarnaum geht.[469] Pesch nennt das προσῆλθεν „christologisch befrachtet“; das „Hinzutreten“ (vgl. z.B. auch 8,2; 9,18.28) und die Anrede κύριε (auch V. 8) ließen „den heidnischen Hauptmann von vornherein in positiverem Licht erscheinen“; auf seine „gläubige Haltung“ sei so bereits vorausgewiesen.[470] Davies / Allison

[467] Bovon, Lk, 352.
[468] Schürmann, Lk, 389.
[469] Zum Kontext siehe Punkt I.1.4.1.
[470] Pesch, So liest man synoptisch III, 78. Auch Schweizer, Mt, 138, stellt fest: „Der Glaube ist derart betont, daß schon die Bitte nur Aussagesatz ist, der es Jesus völlig überläßt, was er tun will.“

stellen fest, dass im Neuen Testament generell ein positives Bild von Centurionen gezeichnet wird: Von einem wird berichtet, er habe eine Synagoge erbauen lassen (Lk 7,5); ein anderer bringt Paulus sicher nach Rom (Apg 27,1); wieder ein anderer bezeugt Jesus als Sohn Gottes (Mk 15,39); Lukas widmet zudem dem Hauptmann Kornelius ein ganzes Kapitel (Apg 10); schließlich wird gerade der Hauptmann in Mt 8,5-13 par Lk 7,1-10 äußerst positiv dargestellt. Sein Vertrauen in Jesu Vollmacht und Autorität ist vorbildlich, was durch die zweimalige Erwähnung seines Glaubens (Mt 8,10.13) besonders unterstrichen wird.[471]

Durch die Verwendung des Wortes παῖς, das „Sohn", aber auch „Diener, Sklave" bedeuten kann, scheint Mt den vertrauten Umgang des Hauptmanns mit seinem Untergebenen besonders zu unterstreichen.[472] Gnilka spricht von einem „Haussklaven" und verweist darauf, dass im Hebräischen der Haussklave „Sohn des Hauses" (ben-bajit) heißen kann.[473] Die Krankheit des Dieners wird bei Mt wesentlich drastischer geschildert als bei Lk: Er liegt gelähmt in seinem Bett, schrecklich gequält. Die Formulierungen βέβληται (vgl. 8,14; 9,2) und δεινῶς[474] βασανιζόμενος (vgl. 8,28; 15,22; 17,15) bezeichnet Pesch als „dämonistisch gefärbt"[475]. Was in 4,24 summarisch zusammengefasst ist, erfährt hier im gelähmten Diener eine Konkretisierung.[476]

Der Hauptmann eröffnet den Dialog und spricht Jesus, wie schon der Aussätzige in 8,2, mit κύριε (auch in V. 8) an.[477] Luck sieht in dieser Anrede schon den Hoheitstitel „Herr", dem alle Macht gegeben ist (vgl. Mt 28,18).[478]

7 καὶ λέγει αὐτῷ· ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν.	Und er sagte zu ihm: Ich werde kommen und ihn heilen.

[471] Vgl. Davies / Allison, Mt, 19.
[472] Roth, Glaube, 399 verweist auf einen 2004 erschienenen Aufsatz von Jennings und Liew, in dem von einem päderastischen Verhältnis des Hauptmanns zu seinem Jungen gesprochen wird. Diese Interpretation ist in die Kategorie „Absurditäten" einzuordnen.
[473] Gnilka, Mt, 301. Für Luz, Mt, 14, Anm.17 handelt es sich hingegen zweifelsfrei um den Sohn des Hauptmanns. Giesen, Jesus, 61f beleuchtet genauer die Verwendung von παῖς und υἱός und kommt zu dem Ergebnis, „dass παῖς für den Knecht reserviert werden soll", da der Hauptmann auch V. 9 „von seiner Autorität über seinen Knecht (δοῦλος) spricht" (ebd. 62).
[474] Dieses Adverb kommt im Neuen Testament nur hier und Lk 11,53 (vgl. Bauer, Wörterbuch, 346) vor.
[475] Pesch, So liest man synoptisch III, 78.
[476] Vgl. etwa Fiedler, Mt, 202; Sand, Mt, 178f.
[477] In den insgesamt zehn Wundergeschichten der Kapitel 8 - 9 begegnet uns diese Anrede noch in 8,25 (Sturm auf dem See) und in 9,28 (Heilung zweier Blinder).
[478] Vgl. Luck, Mt, 107. Ähnlich auch Sand, Mt, 179: „Jesus ist einer, der Macht hat, er ist ein Kyrios mit Autorität."

Ohne nach dem eigentlichen Anliegen des Hauptmanns zu fragen, bekundet Jesus seine Absicht, den Diener aufzusuchen und ihn zu heilen. Die Exegeten sind sich allerdings nicht einig, ob es sich bei V. 7 um einen Aussage- oder um einen Fragesatz handelt.[479] M. E. ist es eine Aussage: Jesus sagt dem Hauptmann die Erfüllung einer Bitte zu, die expressis verbis (noch) gar nicht ausgesprochen wurde. Er erkennt in den Worten des Bittstellers ein unausgesprochenes Vertrauen in sein heilsames Wirken. So ist der Argumentation von Pesch, der auch für einen Aussagesatz plädiert, zuzustimmen: „Wie 9,18-26 (u. ö.) ist das eigentliche Wunder der Glaube, der aber gerade in der freien Annahme der ungeschuldeten Gnade, des Heilsangebots Jesu (und damit Gottes) zum Ausdruck kommt.“[480]

8 καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἑκατόνταρχος ἔφη· κύριε, οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς, ἀλλὰ μόνον εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου. **9** καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν, ἔχων ὑπ' ἐμαυτὸν στρατιώτας, καὶ λέγω τούτῳ· πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ· ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου· ποίησον τοῦτο, καὶ ποιεῖ.

8 Und es antwortete der Hauptmann und sagte: Herr, ich bin nicht gut genug, dass du unter mein Dach trittst, aber sprich nur mit einem Wort und es wird geheilt werden mein Diener. **9** Denn auch ich bin ein Mensch unter einer Kommandogewalt, ich habe unter mir Soldaten und ich sage zu diesem: Marschier!, und er marschiert, und zu einem anderen: Komm!, und er kommt, und zu meinem Diener: Mach das!, und er macht es.

In seiner Antwort betont der Hauptmann, er sei nicht gut genug, dass Jesus sein Haus betreten könne. Er möge nur ein Wort sprechen und der Diener würde geheilt werden. Diese seine Überzeugung untermauert er mit einem Vergleich aus dem militärischen Bereich, wo es selbstverständlich ist, dass auf einen Befehl die prompte Ausführung folgt.[481] Es handelt sich um eine wahrscheinlich aus der Logienquelle Q stammende Passage, die Mt und Lk beinahe gleich lautend übernommen haben.[482]

Das Adverb μόνον, das bei Lk fehlt, unterstreicht das Vertrauen des Hauptmanns, dass *allein* ein aus der Ferne gesprochenes Wort Jesu die Heilung des Dieners bewirken kann. Von einer Heilung durch ein Wort lesen wir auch in Ps 107,20: ἀπέστειλεν τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ ἰάσατο αὐτοὺς καὶ ἐρρύσατο αὐτοὺς ἐκ τῶν διαφθορῶν αὐτῶν. In der summarischen Notiz Mt 8,16 (… καὶ ἐξέβαλεν τὰ πνεύματα λόγῳ καὶ πάντας τοὺς

[479] Näheres dazu unter Punkt I.1.4.3.1.
[480] Pesch, So liest man synoptisch III, 78.
[481] Fasst man V. 7 als Frage auf, dann wären die VV. 8f der Versuch des Hauptmanns, durch seine Argumente das Zurückweichen des Wundertäters zu überwinden.
[482] Vgl. die Auslegung unter Punkt I.1.8.1.

κακῶς ἔχοντας ἐθεράπευσεν) wird ebenfalls von der Vollmacht des Wortes Jesu, und zwar in Bezug auf sein exorzistisches Wirken, gesprochen. Fiedler kann sich aus diesem Grunde vorstellen, dass auch hier die Vorstellung von Jesu Befehlsgewalt über Krankheitsdämonen vorliegen könne.[483]

Der Hauptmann hält sich nicht für würdig genug, Jesus in seinem Haus zu empfangen. Für Gnilka liegt der Grund nicht darin, dass er kein Jude ist, „sondern weil er in Jesus den durch seine Machttaten legitimierten Gottesgesandten erkannt hat, der in der Lage ist, durch ein einziges Wort dem Kranken zu helfen, ohne zu ihm gehen zu müssen“[484]. Luz stellt dagegen die Gesetzestreue Jesu heraus, die vom Hauptmann implizit bestätigt werde.[485] Dass der Hauptmann seine Unwürdigkeit betont, Jesus in seinem Haus zu empfangen, kann dadurch begründet sein, dass er angesichts der Hoheit Jesu seine Demut besonders unterstreichen will. Es kann darüber hinaus auch daran liegen, dass er Heide ist und Jesus das Betreten eines heidnischen Hauses ersparen will.[486]

10 ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν καὶ εἶπεν τοῖς ἀκολουθοῦσιν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, παρ’ οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὗρον.	Als aber Jesus dies hörte, staunte er, und er sagte zu denen, die nachfolgten: Amen, ich sage euch, bei niemandem habe ich einen so großen Glauben in Israel gefunden.

Jesus reagiert erstaunt (ἐθαύμασεν) und wendet sich an die ihn begleitende Menge mit der Feststellung, bei niemandem in Israel habe er einen solchen Glauben gefunden. Dass Jesus staunt, wird in den Evangelien nur in der HvK-Perikope (vgl. Lk 7,9 par) und in Mk 6,6 (hier staunt Jesus allerdings wegen des Unglaubens in seiner Heimat) berichtet. Üblicherweise geraten andere wegen der Worte und Taten Jesu in Staunen (Admirationsmotiv; vgl. z.B. Mt 8,27; 9,33; 15,31; 21,20; 22,22; 27,14).[487]Auch dieser Vers entspricht im Wesentlichen der lk Version (7,9).[488] Wie bei Lk wendet sich Jesus dabei an die „Nachfolgenden“ (vgl. V. 1)[489], unterstreicht aber seine Aussage als „Amen-Wort“ (vgl. z.B. 5,18) und steigert das lk οὐδέ zu παρ’ οὐδενί.

[483] Vgl. Fiedler, Mt, 203.
[484] Gnilka, Mt, 302. Ähnlich argumentieren etwa Luck, Mt, 107f; Sand, Mt, 179.
[485] Vgl. Luz, Mt, 14; vgl. etwa auch Fiedler, Mt, 202f; Schweizer, Mt, 138.
[486] Vgl. auch die Einzelauslegung von Lk VV. 6b-7a unter Punkt I.1.8.1.
[487] Vgl. Roth, Glaube, 395.
[488] Vgl. auch die Ausführungen zum synoptischen Vergleich unter Punkt I.1.7.2.6.1.
[489] Für Fiedler, Mt, 203 sind dies in der Sicht des Mt die Gemeinde und ihre Sympathisanten. Bornkamm, Jesu Vollmacht, 253 sieht auch die Jüngergemeinde angesprochen; deshalb vermeide Mt das zu erwartende ὄχλοι πολλοί von 8,1.

Jesus zollt dem Heiden großes Lob. Gnilka sieht darin eine umgekehrte Korrelation: „War das Haus des Heiden für Jesus nicht zugänglich, so öffnet sich der Heide in einer Weise, die die Juden zurücktreten läßt.“[490] Jesus bezeichnet die Haltung, die er aus der Antwort des Hauptmanns schließt, als Glaube. Dieser Glaube, so Gnilka, sei mit dem Etikett „Wunderglaube“ nur unzureichend charakterisiert; die Größe dieses Glaubens werde an Israel gemessen, „insofern sich dieser dem Wirken Jesu öffnet“. Das Staunen beziehe sich nicht auf die Größe des Glaubens des Heiden, sondern „auf den durch den Glauben des Hauptmanns kundgewordenen nicht vorhandenen Glauben in Israel“.[491] In V. 10 begegnet uns damit die erste πίστις-Aussage im MtEv. Glaube als „das bedingungslose Zutrauen zu Jesu helfender Macht“[492] wird den Bittstellern jeweils von Jesus persönlich attestiert (vgl. auch 9,2.22.29; 17,20). Es ist der Glaube, ohne den die Machttat nicht geschehen kann.[493]

So wird der Einzelspruch in V. 10 zu einer grundsätzlichen Aussage, die den Heiden nicht als irgendeinen Bittsteller, sondern als „Beispiel und Prototyp der zum Heil berufenen glaubenden Heiden“[494] vorstellt. Auch für Giesen ist der Glaube des Hauptmanns „mehr als Wunderglaube“, er „ist für Jesus offenkundig eine Manifestation Gottes, die ihn erkennen lässt, dass Gottes Heil auch für Nichtjuden zugänglich ist“[495]. Fiedler betont den resümierenden Charakter von V. 10, „den Mt durch die Stilisierung als ´Amen-Wort´ (vgl. 5,18) unterstreicht“[496]. Deshalb sei auch nicht zu fragen, woher Jesus die Berechtigung zu einem so umfassenden Urteil gewonnen habe, zumal bisher noch nichts von einem mangelnden Vertrauen auf Jesus in Israel erzählt worden sei. Die πίστις des Heiden, sein Vertrauen auf den, der in göttlichem Auftrag rede und handle, sei auch für die jüdischen Landsleute vorbildlich.[497] Diese nicht ganz einsichtige Interpretation übersieht eine wichtige Funktion dieses Verses, nämlich das scharfe Drohwort in VV. 11f vorzubereiten. Für Luz haben die VV. 10-12 sogar „Signalcharakter auf Kommendes hin“; bereits V. 10 setze „einen negativen Verlauf der Begegnung Jesu mit

---

[490] Gnilka, Mt, 302.
[491] Ebd. Diese Interpretation geht wohl einen Schritt zu weit, denn das Staunen bezieht sich nicht direkt auf den fehlenden Glauben in Israel.
[492] Luz, Mt, 15.
[493] Vgl. etwa Sand, Mt, 179; Schweizer; Mt, 138.
[494] Bornkamm, Jesu Vollmacht, 253.
[495] Giesen, Jesus, 65.
[496] Fiedler, Mt, 203.
[497] Vgl. Fiedler, Mt, 203f. Der Exeget verweist zudem auf Mt 1,1-16, wo auch Menschen aus anderen Völkern hervorgehoben werden; außerdem tadle Jesus immer wieder den „Kleinglauben“ seiner Jünger (vgl. z.B. 17,20).

Israel voraus“[498]. In dieser Schärfe und Eindeutigkeit kann man die Aussage in diesem Vers aber wohl noch nicht qualifizieren.

11 λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἥξουσιν καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν,	**11** Ich aber sage euch: Viele werden kommen von Osten und Westen und werden zu Tische liegen mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich,
12 οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.	**12** die Söhne des Reiches aber werden hinausgeworfen werden in die äußerste Finsternis; dort wird sein Weinen und Zähneknirschen.

Jesus setzt seine Rede mit der Prophezeiung fort, dass viele Völker von Westen und Osten kommen und zusammen mit den Patriarchen Israels am himmlischen Festmahl teilnehmen werden, von dem aber die Söhne des Reiches ausgeschlossen sind, denn ihr Los ist die Finsternis. Nach Auffassung zahlreicher Exegeten[499] hat Mt dieses Logion aus der Spruchquelle Q hier eingefügt, denn „diese Verse sprengen den Rahmen der Szene und geben ihr einen umfassend eschatologischen Horizont“[500]. Das Logion wird formkritisch u.a. häufig als „Drohwort“[501], auch als „prophetischer Spruch“[502] oder als „prophetic threat“[503] bezeichnet. Es steht in der Tradition prophetischer Unheilsankündigungen (vgl. z.B. Jes 5,8f), deren erster Teil oft „Scheltwort“ genannt wird, das im zweiten Teil in ein „Drohwort“ mündet. Für die Abfolge Scheltwort / Drohwort werden verschiedene Bezeichnungen verwendet, z.B. „unheilkündender Prophetenspruch [...], Gerichtswort [...] oder Unheilsprophezeiung [...]“[504].

Der erste Teil (V. 11) des zweigliedrigen Logions enthält traditionelle alttestamentliche Topoi, wie den von der endzeitlichen Völkerwallfahrt zum Zion (vgl. z.B. Jes 2,1-5; 60,1-22; Mi 4,1f), vom eschatologischen Freudenmahl (vgl. z.B. Jes 25,6) und von der Heimkehr der Juden aus der Diaspora (vgl. z.B. Jes 43,5).[505] Dass Mt aber Wallfahrt, Reich Gottes und das Mahl der Heilszeit verbindet, ist neu gegenüber den Vorbil-

[498] Luz, Mt, 15.
[499] Vgl. etwa Bornkamm, Jesu Vollmacht, 253; Sand, Mt, 178; Schnackenburg, Mt, 79f; Wegner, Hauptmann, 3-5.
[500] Bornkamm, Jesu Vollmacht, 253.
[501] Vgl. etwa Eckey, Lk, 332; Sand, Mt, 178; Wolter, Lk, 493.
[502] Gnilka, Mt, 303.
[503] Davies / Allison, Mt, 31.
[504] Lang, Art. Drohwort, 450.
[505] Weitere Belegstellen etwa bei Bornkamm, Jesu Vollmacht, 254; Gnilka, Mt, 303; Heil, Lukas und Q, 58f; Luz, Mt, 13.

dern.[506] Die in V. 12 verwendeten Motive gehören auch zu den Topoi prophetischer Drohpredigten (von Hos 1,19 bis zu Johannes dem Täufer Mt 3,1-12).[507] Der Ausdruck υἱοὶ τῆς βασιλείας ist eine hebraisierende Wortverbindung, die im Neuen Testament nur noch einmal vorkommt, nämlich bei Mt in der Deutung des Gleichnisses vom Unkraut (13,38: τὸ δὲ καλὸν σπέρμα οὗτοί εἰσιν οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας).[508] Eine typisch mt Formulierung ist τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον (vgl. auch 22,13; 25,30) zur Beschreibung eines Ortes, der am weitesten vom Heil entfernt ist (vgl. auch die Scheol im apokalyptischen Schrifttum, z.B. 1 Hen 63,6; 108,5)[509], auch ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων[510] wird von Mt geradezu formelhaft verwendet.[511]

> Dem Kommen der Völker steht die Ablehnung Israels gegenüber.[512]
> Das Logion nimmt die traditionellen Topoi von der endzeitlichen Völkerwallfahrt zum Zion und von der eschatologischen Mahlzeit auf, verbindet sie und verwendet sie gegen Israel. Das schockierende Novum besteht darin, daß es die Völkerwallfahrt, von der alttestamentlich-jüdische Tradition in der Regel ad maiorem gloriam Israels sprach, gegen Israel wendet: Annahme der ´vielen´ Heiden, aber Ausschluß Israels.[513]

Diese beiden Zitate seien stellvertretend für Aussagen zahlreicher Exegeten zitiert, die in VV. 10-12 den Ausschluss Israels vom Heil ausgesprochen sehen (Substitutionsmodell), basierend auf dem Nein Israels und der Zuwendung vieler Heiden, wovon die mt Gemeinde bereits wisse.[514] Eine differenziertere Sichtweise dieses Logions vertritt z.B. Frankemölle, der lediglich von der in V. 12 angesprochenen „Heilsunsicherheit der Juden“[515] spricht. Auch Wegner setzt voraus, dass Israel für Mt keineswegs endgültig verworfen ist: „Uns scheint […] die Intention, die Mt mit dem Einschub dieser Vv verfolgt, darin zu liegen, Glaube und Unglaube gegenüber Jesus – in ihrer eschatologischen Relevanz für Heiden und Juden zugleich – der Gemeinde seiner Zeit transparent zu machen.“[516] Am entschiedensten gegen die oben angeführten Interpretationen dieser Verse, die im Sinne der sog. Substitutionstheorie auf den Heilsverlust Israels zielen, wendet sich Fiedler, der in VV. 11f nur einen Angriff gegen „die“ Pharisäer und Schriftgelehr-

---

[506] Vgl. Gnilka, Mt, 303.
[507] Vgl. etwa Frankemölle, Mt, 63.
[508] Vgl. etwa Bornkamm, Jesu Vollmacht, 255; Fiedler, Mt, 205.
[509] Vgl. Gnilka, Mt, 304.
[510] Häufig in den Psalmen verwendet als Bild für maßlose Wut (Ps 35,16; 37,12; 112,10).
[511] Siehe auch Punkt I.1.4.3.2.
[512] Luck, Mt, 108.
[513] Luz, Mt, 13f.
[514] Vgl. etwa auch Bornkamm, Jesu Vollmacht, 254f; Gnilka, Mt, 304; Pesch, So liest man synoptisch III, 79; Sand, Mt, 179f.
[515] Frankemölle, Mt, 63.
[516] Wegner, Hauptmann, 267.

ten herausliest, denn sie lehnen den Glauben an Jesus Christus ab. Die Verse rekurrieren seiner Meinung nach nicht auf die Völkerwallfahrt zum Zion, sondern auf die Rückführung der in der Diaspora lebenden Juden.[517]

Hubert Frankemölle sieht die Israelproblematik im MtEv dabei anders als früher. Mt sei kein Vertreter eines Substitutionsmodells, wie er früher meinte feststellen zu können. Er hält fest: „Aussagen zum heilsgeschichtlichen Ende Israels kann ich bei ihm nicht wahrnehmen.“[518] Er betont nun, dass der jüdische Lebens- und Glaubenskontext für alle Judenchristen und somit auch für das MtEv konstitutiv ist. Sein Interpretationsansatz liegt in der Analyse der „vielfachen biblisch geprägten Leserlenkungen auf das in ihm implizierte spezifische ´Traditionskontinuum´ und die in ihm vom Leser wahrzunehmende ´Bekenntniskontinuität´“[519] (z.B. Jesus ist „Sohn Davids“ 1,1; 9,27; 15,22 etc.; Jesus ist der „Immanuel“[520] 1,23)[521]. So könne der Leser bereits in der Überschrift (1,1: Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ[522]) wahrnehmen, „daß die biblisch vorgegebenen Israel-orientierten und Völker-orientierten Traditionen in der Person ´Jesu Immanuel´ (1,21.23) verbunden werden“[523]. In diesem Sinne interpretiert er auch Mt 8,11f: „Die Metapher von der Völkerwallfahrt (vgl. 2,1-12; 8,11f) erscheint mir im Kontext der auf Israel orientierten Texte als eine Möglichkeit, nicht als ausschließliche, Nichtjuden zur Anerkenntnis des Gottes der Bibel und des Gottes Jesu zu führen. Das besondere Erwählungs-Verhältnis JHWHs zu Israel wird dann – folgt man dieser Lesart – davon nicht tangiert.“[524] Schließlich kommentiert er einen der Schlüsseltexte des Evangeliums folgendermaßen: „Mit der Erzählung in 27,20-25 ist offensichtlich – dies sei zusammenfassend gefolgert – ein heilsgeschichtliches Ende ganz Israels als λαός im Sinne von Bundesvolk (Gottes) nicht impliziert.“ [525]

Durch das Logion in VV. 11f wird jedenfalls der Glaube des Heiden ins Grundsätzliche gehoben, erhält paradigmatische Bedeutung. Vom gläubigen Vertrauen eines Einzelnen (V. 10) weitet sich der Blick zu den πολλοί (V. 11). Auch bezüglich Israel zeigt sich eine Korrelation: Die υἱοὶ τῆς βασιλείας (V. 12) entsprechen ἐν τῷ Ἰσραήλ

[517] Näheres zu Fiedlers Argumentation siehe unter Punkt I.1.4.5.
[518] Frankemölle, Jüdische Wurzeln, 362.
[519] Ebd. 336.
[520] Frankemölle, ebd. 341 sieht in dieser „Mitsein- und Beistandszusage […] die dichteste Aussage zur Kontinuität von biblischer und mt Theo-logie“.
[521] Ebd. 340-342 werden zahlreiche weitere Beispiele angeführt.
[522] So gäbe es z.B. ohne den Chaldäer Abram / Abraham keine Israel-Geschichte (Gen 12-18).
[523] Ebd. 344.
[524] Ebd. 344f.
[525] Ebd. 353.

(V. 10). Diese Bezüge lassen „die eschatologische Relevanz der Glaubenshaltung“[526] des Hauptmanns bzw. Israels erkennen.[527]

Das Logion entzieht sich nicht zuletzt aufgrund seiner bildhaften Sprache einer eindeutigen Interpretation. Deshalb kann es wohl nicht einseitig von einem Heilsverlust ganz Israels sprechen (gegen Luz[528]), sondern dürfte (mit Wegner[529]) die eschatologische Relevanz der Haltung Jesus gegenüber – für Juden und Heiden gleichermaßen – bzw. lediglich eine gewisse Heilsunsicherheit der Juden (mit Frankemölle[530]) widerspiegeln. Es könnte auch – wie prophetische Unheilsankündigungen grundsätzlich – als performative Rede gelten, die drastisch eine Verhaltensänderung Israels bewirken bzw. warnen will.

Lk hat dieses Logion nicht in die HvK-Perikope eingefügt, es steht aber bei ihm in einem anderen Zusammenhang und weist auch eine andere interne Abfolge der Aussagen als bei Mt auf. Deshalb sollen im folgenden Abschnitt die beiden Versionen miteinander verglichen und die unterschiedlichen Intentionen der beiden Evangelisten herausgearbeitet werden.

Vergleich Mt 8,11f / Lk 13,28f

Mt dürfte die ursprüngliche Form des Logions bewahrt haben (vgl. die folgende Analyse), weshalb im anschließenden Vergleich die Reihenfolge der Verse bei Lk umgestellt wurde.

Mt 8,11f	Lk 13,29.28
11 λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἥξουσιν καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν,	29 καὶ ἥξουσιν ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν καὶ ἀπὸ βορρᾶ καὶ νότου καὶ ἀνακλιθήσονται ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.
12 οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.	28 ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, ὅταν ὄψησθε Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντας τοὺς προφήτας ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ, ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους ἔξω.

[526] Wegner, Hauptmann, 265.
[527] Vgl. ebd. 265-268; vgl. auch Gnilka, Mt, 304: „Der Fall des gläubigen Hauptmanns gewinnt außerordentliche Repräsentanz.“
[528] Vgl. Anm. 513.
[529] Vgl. Anm. 516.
[530] Vgl. Anm. 515.

Bei Lk steht dieses Logion in der Perikope 13,22-30 (Von der engen und der verschlossenen Tür).[531] Der Kontext ist das Apophthegma, in dem Jesus auf die Frage, ob nur wenige gerettet werden (V. 23), mit dem Hinweis auf die Schwierigkeit, durch die enge Tür zu gelangen (V. 24), und mit der parabolischen Erzählung vom Herrn des Hauses, der die Tür verschließt und den Eintritt verweigert (VV. 25-27), antwortet. Hier knüpft das Logion an; das ἐκεῖ (V. 28) bezieht sich auf die Lage der Abgewiesenen draußen vor der Tür (V. 25c: καὶ ἄρξησθε ἔξω ἑστάναι καὶ κρούειν τὴν θύραν) und verknüpft das folgende Logion (VV. 28f) mit den VV. 25-27:

> 25 ἀφ' οὗ ἂν ἐγερθῇ ὁ οἰκοδεσπότης καὶ ἀποκλείσῃ τὴν θύραν καὶ ἄρξησθε ἔξω ἑστάναι καὶ κρούειν τὴν θύραν λέγοντες· κύριε, ἄνοιξον ἡμῖν, καὶ ἀποκριθεὶς ἐρεῖ ὑμῖν· οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστέ. 26 τότε ἄρξεσθε λέγειν· ἐφάγομεν ἐνώπιόν σου καὶ ἐπίομεν καὶ ἐν ταῖς πλατείαις ἡμῶν ἐδίδαξας·27 καὶ ἐρεῖ λέγων ὑμῖν· οὐκ οἶδα [ὑμᾶς] πόθεν ἐστέ· ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ πάντες ἐργάται ἀδικίας.

Die VV. 28f enthalten alle Elemente, die bei Mt vorkommen, aber in anderer Reihenfolge. Lk beginnt z.B. mit dem Bild vom Heulen und Zähneknirschen, mit dem Mt das Logion abschließt. Die Ausgeschlossenen müssen bei Lk das Los der Patriarchen und aller Propheten (die Lk über Mt hinaus zur Triade Abraham, Isaak und Jakob hinzufügt) anschauen, während dieser Bezug bei Mt fehlt. Die zuletzt Eingeladenen kommen bei Lk aus allen vier Himmelsrichtungen, während Mt nur zwei erwähnt, aber im Unterschied zu Lk von den „vielen" spricht. Die Ausgeschlossenen werden bei Mt feierlich „Söhne des Reiches" genannt; bei Lk findet sich diese Formulierung nicht.[532]

Im Folgenden geht es um die Frage, ob es sich ursprünglich um zwei Logien gehandelt hat.[533] Außerdem ist zu untersuchen, ob Mt oder Lk die ursprüngliche Form des Logions bewahrt hat. Und schließlich wird zu fragen sein, wie sich die Tatsache, dass die beiden Evangelisten unterschiedliche Kontexte für die Einfügung des Logions gewählt haben, auf den Druckpunkt ihrer Aussage auswirkt.

Bornkamm ist der Meinung, man könne aus der lk Fassung schließen, dass es ursprünglich zwei einzelne Logien waren. Das dürfte – berücksichtigt man den Inhalt – zwar der Fall gewesen sein, aber die Argumente des Exegeten (V. 28 steht das Subjekt in der 2. P. Pl., V. 29 in der 3. P. Pl.; beide Verse sind nur lose durch καί verbunden)

---

[531] Die VV. 24-27 finden sich bei Mt in veränderter Form in der Bergpredigt (7,13f: Von den zwei Wegen; 7,22f: Von den falschen Propheten).
[532] Dargestellt in Anlehnung an Bovon, Lk II, 429.
[533] Bovon, Lk II, 429, Anm. 8 zitiert unterschiedliche Meinungen von Exegeten zur traditionsgeschichtlichen Einordnung der VV. 28f.

scheinen keine plausiblen Gründe für diese Schlussfolgerung zu sein.[534] Der Wechsel des Subjekts ist durch den Zusammenhang und durch die Aussageabsicht bedingt; das καί, das im Vers mehrmals wiederholt wird, ist typisch für die wörtliche Rede; es kann auch das Kommen aus allen Himmelsrichtungen sprachlich verstärken. Bornkamm vermutet, dass Mt den Spruch geschickt für seinen Zusammenhang umgestellt und angepasst hat und so ein kunstvoll gebautes Drohwort (mit antithetischem Parallelismus) formuliert hat: „Die Verheißung an die Heiden geht dem Gerichtswort über Israel voran."[535] Dagegen vertritt Heil die Meinung, dass Lk das Logion zwar am ursprünglichen Ort wiedergibt, die beiden Verse aber umgestellt hat, „da er den negativen Abschluß der Mahlszene Lk 13,25-27 entsprechend fortsetzen mußte (ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων)". Er fährt fort: „In Q stand zuerst die Heilsverheißung an die πολλοί (13,29.28a), und darauf folgte die Verstoßung der ὑμεῖς (13,28b)."[536]

Das bei Lk vorangestellte Drohwort richtet sich damit an die verstockten Zeitgenossen. Bovon kommentiert: „Die, welche sich des Heils sicher wähnten, sich aber nicht wirklich für Gott, seinen Messias und die Bekehrung entschieden, werden unerbittlich ausgeschlossen sein vom Reich Gottes."[537] Dass in V. 28 zusätzlich zu den drei Erzvätern „alle Propheten" genannt werden, scheint darauf hinzuweisen, dass die Adressaten „aus der Kontinuität der Geschichte des Gottesvolkes ausgeschlossen wurden"[538]. Wolter schränkt aber ein: „Für Lukas ist das aber nur die eschatische Sanktionierung ihrer Weigerung, der in V. 24 ausgesprochenen Forderung Jesu nachzukommen."[539]

V. 29 beschreibt mit Blick auf die Vorstellung vom endzeitlichen Heilsmahl (vgl. z.B. Jes 25,6-8) die Situation der σῳζόμενοι (V. 23b). Wolter weist die verbreitete Annahme[540] zurück, dass Lk mit dieser Gegenüberstellung den Ausschluss der Juden und das Hinzukommen der Heiden darstellen wollte. Seine Argumente sind z.B.: πολλοί

---

[534] Vgl. Bornkamm, Jesu Vollmacht, 253.
[535] Ebd. – Vgl. etwa auch Schmithals, Lk, 154, der ebenfalls der Meinung ist, dass Mt umgestellt hat.
[536] Heil, Lukas und Q, 57; ebd. 57-63 wird die lk Redaktion von Q 13,29.28.[[30]] analysiert; vgl. etwa auch Bovon, Lk II, 437.
[537] Bovon, Lk II, 436; vgl. auch Wolter, Lk, 493, der auf κλαυθμός als Bestandteil von prophetischen Unheilsankündigungen und auf βρυγμός als Topos zur Beschreibung der Feinde des Frommen (mit zahlreichen Belegstellen) verweist.
[538] Wolter, Lk, 493.
[539] Ebd.
[540] Wolter, Lk, 493 verweist auf Mußner, Marshall, Bovon und viele andere. Bovon, Lk II, 437 spricht allerdings nicht explizit von der Verwerfung der Juden: „Die vier Himmelsrichtungen bei Lukas sowie der Aufbau seines ganzen Werkes laden dagegen dazu ein, diesem vierfachen Zug von Pilgern und Pilgerinnen eine christliche, missionarische Interpretation zu geben. Es sind die Auserwählten der Völker, die künftig Zutritt zum Reich haben werden, und nicht mehr nur die in der ganzen Diaspora zerstreuten Juden und Jüdinnen."

(Mt 8,11) fehlt in V. 29a; es sei außerdem nicht eindeutig, dass hier das Motiv der endzeitlichen Völkerwallfahrt gemeint ist, denn ἥξουσιν könne im Alten Testament sowohl für das endzeitliche Herbeiströmen der Völker als auch für die zu erwartende Sammlung Israels stehen. Auch das Herbeiströmen aus allen vier Himmelsrichtungen knüpfe an Texte an, die sich auf die Erwartung der Sammlung Israels bezögen und die Heiden „nicht einmal von Ferne in den Blick“ nehmen würden.[541] Er fasst zusammen: „Die Zuweisung von Heil und Unheil orientiert sich also auch hier nicht am Gegenüber von Israel und den Völkern, sondern an der Reaktion auf Jesu Verkündigung.“[542] Der Kreis der Betroffenen könne sich auch auf Nichtjuden beziehen, aber so deutlich werde das hier noch nicht gesagt. Dennoch sei hier aber ein Paradigma installiert, „das die Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern aufhebt“[543].

Lk dürfte also das Logion zwar im ursprünglichen Zusammenhang belassen, die beiden Verse aber umgestellt haben, um – an die verstockten Zeitgenossen gerichtet – den negativen Abschluss der Mahlszene (13,25-27) entsprechend fortführen zu können. Mt hingegen hat es in die HvK-Perikope eingefügt, um, vorbereitet durch das „Amen-Wort“ in V. 10, ein eschatologisch relevantes Drohwort, an Juden und Heiden gleichermaßen gerichtet, zu formulieren.

13 καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ ἑκατοντάρχῃ· ὕπαγε, ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι. καὶ ἰάθη ὁ παῖς [αὐτοῦ] ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ.	Und Jesus sagte zum Hauptmann: Gehe, wie du geglaubt hast, geschehe dir. Und geheilt wurde der [sein] Diener in jener Stunde.

Nach der ernsten Prophezeiung wendet sich Jesus wieder dem Hauptmann zu; gemäß seinem Glauben werde seine Bitte erfüllt. Der Glaube an die Macht des Wortes Jesu geht also der Heilung voraus. Abschließend konstatiert der Evangelist ganz knapp, dass der Diener in jener Stunde geheilt wurde. Ἰάομαι kommt bei Mt viermal vor: 8,8.13 und 15,28 im eigentlichen Sinn von „heilen“ und 13,15 in einem Zitat aus Jesaja im bildhaften Sinn von „jemanden von den Folgen der Sünde wiederherstellen“.[544] Das (theologische) Passiv ἰάθη – es korrespondiert mit ἰαθήσεται (V. 8) – ist ein Hinweis auf das Handeln Gottes. Der Ausdruck γενηθήτω erinnert an das Vaterunser (Mt 6,10) und

[541] Vgl. Wolter, Lk, 493, wo zahlreiche Belegstellen aufgelistet sind.
[542] Ebd. 493f.
[543] Ebd. 494.
[544] Vgl. Bauer, Wörterbuch, 748f.

zeigt, „wie sehr Glaube für Matthäus Gebetsglaube ist“[545]. Die Heilungszusage ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι ist in 9,29 (Jesus konstatiert den Glauben zweier Blinder) und 15,28 (Jesus würdigt den Glauben der kanaanäischen Frau) ähnlich formuliert.[546] Die Fernheilung erfolgt zur selben Stunde, in der das rettende Wort ausgesprochen wird. Wie die Heilung „in jener Stunde“ festgestellt wurde, wird dabei nicht erörtert. Das Motiv der „Stunde“ finden wir bei Mt öfter (in der Variante ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης), so dass wir von einer stereotypen Verwendung sprechen können (9,22; 15,28; 17,18). Die „Stunde“ ist dabei christologisch qualifiziert, wenn sie mit besonderen Ereignissen im Leben Jesu zusammenhängt.[547]

1.8.4 Zusammenfassung und Bewertung

Die mt Fassung der HvK-Geschichte ist mehrdimensional.[548] Es wird ein Wunder erzählt, das die Souveränität Jesu zeigt, der allein durch sein Wort – aus der Ferne gesprochen – die Heilung des Dieners augenblicklich bewirkt. Zweitens handelt es sich beim Hauptmann um einen Heiden, der den heilsgeschichtlichen Vorrang Israels anerkennt. Dies dient – so sieht es Luz – nur als Hintergrund für VV. 10-12, in denen signalisiert wird, dass aus der Sicht der mt Gemeinde, die um das Ende der Geschichte Jesu und um die künftige Heidenmission weiß, „der Hauptmann zum Erstling der Heidenkirche“[549] wird. Für Luz sind diese Verse „ein anfängliches Wetterleuchten“, denn am Ende werden die Heiden zum Gott Israels kommen und Israel selbst werde draußen bleiben.[550] Noch sei der Hauptmann „eine Randerscheinung mit Zukunftsperspektive“; diese Perspektive sei aber für die Leser in der mt Gemeinde bedeutsam, „denn in der Jesusgeschichte erkennen sie ihren eigenen Weg wieder, der sie – nach Ostern – in einen Konflikt mit Israel, aus Israel hinaus ins Heidenland und dort zur Verkündigung des Evan-

[545] Luz, Mt, 16.
[546] Erik Aurelius stellt in seinem Aufsatz „Gottesvolk und Außenseiter: Eine geheime Beziehung Lukas – Matthäus“ die These auf, Mt habe bei der Abfassung der zwei Wundergeschichten 8,5-13 und 15,21-28 das Logiion Lk 4,25-27 im Blick gehabt. Mt habe allerdings dieses Logion nicht überliefert, weil es im Widerspruch zu seinem heilsgeschichtlichen Konzept (vgl. 10,5f) stand. Diese Interpretation sowie die These von einer geheimen Beziehung Lukas – Matthäus sind allerdings mit zahlreichen Imponderabilien behaftet, so dass sie m. E. nicht überzeugen können.
[547] Vgl. etwa Bauckmann, Art. Stunde.
[548] Die folgende Analyse stützt sich auf Luz, Mt, 16f.
[549] Ebd. 16.
[550] Wie in der Einzelauslegung zu VV. 11f dargelegt, muss dieser zugespitzten Interpretation mit Frankemölle, der in diesen Versen ein heilsgeschichtliches Ende Israels nicht ausgesprochen sieht, und Fiedler, der hier lediglich einen Angriff auf die Pharisäer und Schriftgelehrten erkennt, widersprochen werden.

geliums an die Heiden führt“[551]. Schließlich werde der Hauptmann für sie zur „Identifikationsfigur“, denn er mache ihnen Mut zum eigenen Glauben.[552]

Vergleicht man die mt mit der lk Gestaltung der Wundergeschichte, so fällt Folgendes auf: Bei Mt wendet sich der Bittsteller direkt an Jesus, ohne die Vermittlung von Gesandtschaften in Anspruch zu nehmen. Dadurch überwiegt, wie oft bei Mt, der Dialog. Schon in den ersten Worten des Hauptmanns erkennt Jesus ein unausgesprochenes Vertrauen in sein heilsames Wirken. Er sagt ihm die Erfüllung einer Bitte zu, die dieser noch gar nicht ausgesprochen hat (V. 7b: ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν). Mit diesem Satz unterstreicht Mt auch sprachlich-stilistisch (durch das betonte ἐγώ am Anfang und das Futur[553]), dass Jesus der wahre Heilbringer ist.[554] Das Ergebnis seines Eingreifens (V. 13: καὶ ἰάθη ὁ παῖς) ist schließlich im theologischen Passiv formuliert; ein Hinweis darauf, dass Gott der eigentliche Urheber des Wunders ist.[555] Der vorbildliche Glaube wird besonders hervorgehoben, da Jesus den Hauptmann direkt anspricht (V. 13: ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι.). Die Einmaligkeit dieses gläubigen Vertrauens in Jesu machtvoll gesprochenes Wort (bei Mt wie bei Lk mit dem Vergleich aus dem militärischen Bereich untermauert) wird bei beiden Evangelisten mit dem Glauben, den Jesus in Israel vorgefunden hat, verglichen.

An dieser Stelle bringt Mt das Drohwort in VV. 11f (bei Lk steht es in 13,28f), wodurch sich die Sinnlinie der Erzählung (vom Glauben des Hauptmanns zur Heilung des Dieners) im Vergleich zu Lk deutlich ändert und sich der Fokus der ganzen Erzählung auf eine Drohung gegen Israel zu richten scheint. Sand sieht in VV. 11f aber eher eine Paränese als eine Anklage ausgesprochen: „Der eingefügte Urteilsspruch, der in ein Gerichtswort geformt ist, ist weniger Anklage an Israel als vielmehr Paränese an die Gemeinde, die sich entscheiden muß zwischen (lebendigem, vertrauendem) Glauben und selbstsicherer, sich selbst genügender Überlieferung.“[556] Gnilka hingegen sieht den Druckpunkt der Perikope aufgrund der Einfügung der VV. 11f auf die Israelproblematik gerichtet: „Mit Hilfe der in die Perikope eingebrachten Prophetie 8,11f macht [der

[551] Ebd. 16f.
[552] Vgl. ebd. 17.
[553] Für Pesch, So liest man synoptisch III, 78 könnte es „eschatologisch qualifiziert“ sein.
[554] Vgl. ebd. 78f.
[555] Vgl. Fiedler, Mt, 198.
[556] Sand, Mt, 180.

Evangelist] den gläubigen Hauptmann zum Repräsentanten der gläubig gewordenen Heiden in seinen Gemeinden, die das sich verhärtende Israel herausfordern.“[557]

Wie im gesamten Wunderzyklus der Kapitel 8-9 tritt das narrative Element zugunsten des gesprochenen Wortes auch in der HvK-Perikope in den Hintergrund.[558] Das Interesse an der Wunderhandlung verlagert sich. Sie ist zwar immer noch von zentraler Bedeutung, wird aber dazu benutzt, besondere Anliegen zu artikulieren, die für die Adressaten des Evangelisten aktuell sind. In der HvK-Erzählung sind es die Themen Glaube, Heidenmission und die damit verbundene Israelproblematik. Aber auch die christologische Dimension spielt eine Rolle, zweimal (8,6.8) wird Jesus mit κύριε angesprochen. Das Heilungswunder des „Herrn“ ist die Antwort auf den Glauben des Hauptmanns. Auch die Gesamtkomposition (4,23-25: Summarium; 5-7: Bergpredigt; 8-9: Wunderzyklus; 9,35: Summarium) signalisiert, dass die Lehre programmatisch dem Wunder vorausgeht. Erst nachdem Jesus als „Messias des Wortes“ in der Bergpredigt vorgestellt wurde, begegnen wir ihm im Wunderzyklus als „Messias der Tat“.[559] Daneben ist mit Kollmann auch die ekklesiologische Dimension zu betonen: „Das heimliche Thema des Wunderzyklus ist nicht die Christologie, sondern die Ekklesiologie.“[560] Wie in der Sturmstillungsgeschichte (8,23-27) werde auch in der HvK-Perikope der Blick auf die Kirche geöffnet: „In Jesu Zuwendung gegenüber dem Hauptmann von Kapernaum […] sieht die matthäische Gemeinde ihre Praxis der Heidenmission vorabgebildet.“[561]

So kann man auch in 8,5-13 eine Facette des theologischen Profils des MtEv im Ganzen erkennen, das Frankemölle folgendermaßen umreißt:

> In ihm zeigt sich eine angemessene Klärung des schwierigen Verhältnisses von Juden und Nichtjuden in der Gemeinde und des damit verbundenen Glaubens an […] JHWH als Gott Israels und aller Völker und entsprechend der Sendung Jesu als ´Sohn Davids´ zu Israel, aber auch als ´Sohn Abrahams´ (1,1) zu allen Völkern.[562]

[557] Gnilka, Mt, 305.
[558] Zur folgenden Zusammenfassung vgl. Kollmann, Wundergeschichten, 122-127.
[559] Vgl. Kollmann, Wundergeschichten, 122.
[560] Ebd. 123.
[561] Ebd. 124.
[562] Frankemölle, Mt, 11.

1.8.5 Einzelauslegung Joh 4,46-54

In der „Einzelauslegung“, die sich auf die Analyse der wichtigen Aussagen konzentriert, bildet die Interpretation von V. 48 einen Schwerpunkt. Welche theologischen Sinnlinien den Text prägen, wird unter „Zusammenfassung und Bewertung“ untersucht.

46ab Ηλθεν οὖν πάλιν εἰς τὴν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας, ὅπου ἐποίησεν τὸ ὕδωρ οἶνον.	Da kam er also wieder nach Kana in Galiläa, wo er Wasser in Wein verwandelt hatte.

Nach der Überleitung in VV. 43-45 setzt die Erzählung neu ein: Jesus kommt „also“ (οὖν narrativum historicum[563]) wieder (πάλιν) nach Kana in Galiläa. Joh präzisiert: Es ist das Kana, wo Jesus Wasser in Wein verwandelt hatte. Damit gibt er einen wichtigen Lese- bzw. Interpretationshinweis: die beiden Wunder müssen aufeinander bezogen werden.

Kana in Galiläa[564] ist ca. 26 km Luftlinie von dem in V. 46d genannten Kafarnaum entfernt. Es wird im Neuen Testament ausschließlich im JohEv erwähnt. Neben 2,1.11; 4,46 findet es sich noch im sog. Nachtragskapitel (21,2) als Heimat des Jüngers Natanaël. An allen vier Stellen wird es als Κανὰ τῆς Γαλιλαίας bezeichnet, wohl um es von dem südlich von Tyrus gelegenen Kana zu unterscheiden. Bislang galten neben anderen Orten v.a. Khirbet Qana (14 km nördlich von Nazaret) bzw. Kafr Kana[565] (ca. 5 km nordöstlich von Nazaret) als mögliche Kandidaten für das neutestamentliche Kana. Claußen verweist allerdings darauf, dass schon nach älterem Forschungskonsens[566] Khirbet Qana mit dem neutestamentlichen Kana in Verbindung gebracht wurde. Auch neuere Ausgrabungen (seit 1998) durch den Archäologen Douglas Edwards hätten diese Annahme bestätigt.[567]

Durch πάλιν stellt Joh eine Verknüpfung mit dem Itinerar 4,3f her (ἀφῆκεν τὴν Ἰουδαίαν καὶ ἀπῆλθεν πάλιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν. Ἔδει δὲ αὐτὸν διέρχεσθαι διὰ τῆς

[563] Vgl. dazu die Ausführungen unter Punkt I.1.5.3.2 (Stilistische Syntaktik).
[564] Einen guten Überblick über das neutestamentliche Galiläa als Lebens- und Wirkungsraum Jesu gibt Veronika Tropper, Jesus Didaskalos, 99-109. Sie verweist u.a. auf Josephus, Bell. 3,35-40, wo sich die wichtigsten geographischen Informationen zu Galiläa finden.
[565] Kafr Kana ist wohl eine sekundäre Lokalisierung an einer gängigen Pilgerstraße.
[566] Claußen, Versammlungen, 241 Anm. 69 verweist z.B. auf G. Dalman, Orte und Wege Jesu, Gütersloh ^{3}1924.
[567] Vgl. Claußen, Versammlungen, 241f, der sich u.a. auf Peter Richardson beruft. Die Bebauung Kanas sei wie in Kafranaum ebenfalls einfach, aber „insgesamt anspruchsvoller“ (ebd. 242). So wurde z.B. ein Versammlungsraum (10x15 m) entdeckt, der ins späte 1. oder frühe 2. Jhdt. n. Chr. datiert wird. Außerdem stieß man auf ein mit Fresken im pompeijanischen Stil verziertes Haus.

Σαμαρείας). Der Weg hat Jesus zwar durch Samarien geführt – ἔδει signalisiert die heilsgeschichtliche Notwendigkeit der samaritischen Episode –, das ursprüngliche Ziel seiner Reise hat er jedoch immer im Auge behalten.[568]

46cd Καὶ ἦν τις βασιλικὸς οὗ ὁ υἱὸς ἠσθένει ἐν Καφαρναούμ.	Es war ein königlicher Beamter, dessen Sohn krank war, in Kafarnaum.

Äußerst knapp formuliert der Evangelist wichtige erste Informationen: Es handelt sich um einen βασιλικός, dessen Sohn in Kafarnaum[569] krank darniederliegt. Labahn stellt fest, dass Joh mit der Einleitungsformel Καὶ ἦν τις βασιλικὸς – vgl. auch die Einleitungen in 5,5 (ἦν δέ τις ἄνθρωπος) und 11,1 (Ἦν δέ τις ἀσθενῶν, Λάζαρος ἀπὸ Βηθανίας) – an Erzähleingänge anknüpft, wie man sie aus Märchen oder auch aus zeitgenössischen Romanen kannte. Aufgrund der geringen Anzahl der Belege im JohEv kann man wohl nicht von einer „traditionellen joh. Einleitungstechnik“ sprechen.[570]

Das Adjektiv βασιλικός bedeutet „königlich“, „zum König gehörend“ und wird im Neuen Testament nur noch dreimal verwendet (Apg 12,20.21; Jak 2,8). Der substantivierten Form begegnen wir nur in Joh 4,46.49. Da in der Perikope weitere Informationen fehlen, kann man den βασιλικός nicht eindeutig identifizieren. Außerhalb des Neuen Testaments konstatiert Wegner[571] verschiedene Bedeutungen, wenn βασιλικός auf Personen bezogen wird: Personen aus königlichem Geblüt, Personen im königlichen Dienst, Soldaten der königlichen Armee (z.B. Josephus, Bell. 1,45) und königliche Schreiber. Nach Bauer könnte es „ein Mann königl. (herodian.) Geblütes“ sein, doch eher handle es sich um einen königlichen Beamten.[572] Es dürfte sich also um einen Beamten oder auch Soldaten handeln, und zwar im Dienste des Tetrarchen Herodes Antipas. Der Mann stammt nämlich aus Kafarnaum, das von Tiberias, dem Regierungssitz des Herodes, nicht weit entfernt ist. Zudem wurde der Tetrarch mitunter auch als „König“ bezeichnet (z.B. Mk 6,14.22.25; Mt 14,9).[573]

[568] Vgl. etwa Thyen, Joh, 287.
[569] Näheres zu Kafarnaum bei der Einzelauslegung zu Lk 7,1 (I.1.8.1).
[570] Vgl. Labahn, Lebensspender, 203.
[571] Siehe Wegner, Hauptmann, 57-60 mit ausführlichen Stellenangaben.
[572] Bauer, Wörterbuch, 273.
[573] Vgl. etwa Labahn, Lebensspender, 176; Nicklas, Jesu zweites Zeichen, 96; van der Watt, Vollkommener Glaube, 683f; Wegner, Hauptmann, 57-60.

Unter den Exegeten herrscht kein Konsens darüber, ob es sich um einen Juden oder um einen Heiden handelt.[574] Wie das Ergebnis der Analyse der synoptischen Parallelen gezeigt hat, dürfte es um dasselbe Ereignis gehen, das Mt 8,5-13 und Lk 7,1-10 erzählen. Trägt man Informationen aus diesen Texten in die joh Perikope ein, muss es sich klarerweise um einen Heiden handeln. Schließlich bestätigen diesen Befund auch intratextuelle Signale, auf die im Abschnitt „Zusammenfassung und Bewertung“ näher eingegangen wird.[575]

47 οὗτος ἀκούσας ὅτι Ἰησοῦς ἥκει ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν ἀπῆλθεν πρὸς αὐτὸν καὶ ἠρώτα ἵνα καταβῇ καὶ ἰάσηται αὐτοῦ τὸν υἱόν, ἤμελλεν γὰρ ἀποθνῄσκειν.	Als dieser hörte, dass Jesus von Judäa nach Galiläa gekommen war, begab er sich zu ihm und bat, er möge herabkommen und seinen Sohn heilen, denn er war nahe daran zu sterben.

Der Königliche hat gehört, dass Jesus nach Galiläa gekommen ist (vgl. auch 2,23; 4,45). Er nimmt den weiten Weg (ca. 26 km) von Kafarnaum nach Kana auf sich, sucht Jesus auf und bittet ihn, nach Kafarnaum herabzukommen und seinen Sohn zu heilen, da dieser sterbenskrank sei.[576] Stellvertretend (vgl. z.B. auch Mk 5,22f; 7,25) für seinen Sohn wendet er sich an Jesus. Die sprachlichen und semantischen Parallelen mit Lk 7,3 sind bemerkenswert: ἀκούσας δὲ περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἀπέστειλεν πρὸς αὐτὸν πρεσβυτέρους τῶν Ἰουδαίων ἐρωτῶν αὐτὸν ὅπως ἐλθὼν διασώσῃ τὸν δοῦλον αὐτοῦ.

Das ἠσθένει (V. 46) wird nun präzisiert: ἤμελλεν γὰρ ἀποθνῄσκειν. Dieser Formulierung begegnen wir im ganzen Neuen Testament nur bei Joh. Außer 4,47 kommt die Wendung in 11,51; 12,33; 18,32 vor, dort jeweils auf Jesu bevorstehendes Sterben bezogen. Die Situation ist also dramatisch, es geht um Leben und Tod. Dass Jesus aber im folgenden Vers gar nicht auf die bedrohliche Situation Bezug nimmt, versuchen Exegeten recht unterschiedlich zu erklären.

---

[574] Einige Forscher lassen die Entscheidung offen, z.B. Dietzfelbinger, Joh, 132; McHugh, John, 317f; Nicklas, Jesu zweites Zeichen, 97f. Für einen Juden plädieren Ausleger, die im βασιλικός einen Vertreter der in VV. 43ff genannten Galiläer sehen, z.B. Beutler, Joh, 175; Brown, John, 192; Busse, Joh, 122, Anm. 208; Morris, John, 255; Thyen, Joh, 289; Welck, Zeichen, 142; Wengst, Joh, 177, Anm. 85. Im βασιλικός sehen hingegen einen Heiden z.B. Becker, Joh, 224; Feneberg, Joh, 84f, Anm. 215; Labahn, Lebensspender, 176f; Moloney, John, 161; Schnackenburg, Joh, 497; Schnelle, Joh, 96.

[575] Vgl. etwa Labahn, Lebensspender, 176f; Nicklas, Jesu zweites Zeichen, 97f; van der Watt, Vollkommener Glaube, 684.

[576] Diese dramatische Situation spiegelt sich in der komplexen Satzstruktur wider (siehe die grammatikalische Syntaktik unter Punkt I.1.5.3.1).

48 εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτόν· ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε.	Da sagte Jesus zu ihm: Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, werdet ihr wohl gewiss nicht glauben.

„Fraglos ist dieser Satz im Zusammenhang unserer Erzählung sperrig.“[577] Er scheint prima vista nicht in den Kontext zu passen, denn der Königliche hat gar nicht um ein Zeichen gebeten, sondern die menschlich einsichtige Bitte um die Heilung seines Sohnes geäußert. Allerdings sehen einige Kommentatoren in V. 48 einen „harsche[n] Tadel“[578], sprechen von einer „Abweisung des Bittenden“[579], einer „schroffe[n] Antwort Jesu“[580] oder von der „sharpness of the implied rebuke“[581]. Der Vers ist aber offen für eine dreifache Deutungsmöglichkeit. Man kann ihn als Kritik am Schauglauben der Galiläer interpretieren. Man kann aus ihm aber auch eine Feststellung herauslesen, in der eine notwendige Bedingung für den Glauben formuliert wird. Schließlich kann man ihn als metafiktionalen Kommentar des Evangelisten deuten. Im Folgenden sollen diese Interpretationsmöglichkeiten näher entfaltet werden.[582]

Betrachtet man V. 48 und in der Folge auch V. 49 als redaktionelle Einfügung des Evangelisten in seine Quelle, lässt sich das Problem dieses sperrigen Verses vielleicht lösen.[583] Schnackenburg z.B. begründet dies folgendermaßen: „Die Erzählung selbst, ein einfacher Wunderbericht [...], erweckte seine Kritik, die er mit dem Logion V 48 zum Ausdruck brachte. Nur mit dieser kritischen Bemerkung über einen äußerlichen Schauglauben wollte er sie an dieser Stelle bringen, um so sein Verständnis vom wahren und vollen Glauben (vgl. VV 39 42) weiter klarzulegen.“[584] Schnelle spricht von einem „redaktionellen Charakter von V. 48“, sieht in dem Vers aber „keine spezifisch joh. Wunderkritik“. Joh stehe vielmehr in der Tradition der Synoptiker, die des Öfteren von einer Ablehnung der Zeichenforderung sprechen (z.B. Mk 8,11f; Mt 12,39-42; Lk 11,16.29-32): „Johannes weist nicht das Wunder als solches zurück, sondern die *Forderung* nach Zeichen und Wundern.“[585] Dass Jesus in seiner Antwort an den βασιλικός plötzlich in die 2. Person Plural wechselt, versucht Theobald mit zwei mögli-

[577] Thyen, Joh, 289. Vgl. auch die Ausführungen zu V. 48 unter Punkt I.1.5.5 (Textpragmatische Analyse).
[578] Theobald, Joh, 357.
[579] Welck, Zeichen, 141.
[580] Nicklas, Jesu zweites Zeichen, 99.
[581] Barrett, John, 247.
[582] Vgl. auch die textpragmatische Analyse unter Punkt I.1.5.5.
[583] Vgl. etwa Becker, Joh, 223f; Haenchen, Joh, 258; Schnackenburg, Joh, 500.
[584] Schnackenburg, Joh, 500.
[585] Schnelle, Joh, 97.

chen Erklärungen zu deuten: Jesus wende sich an die Leser des Buches[586], denen ja eine unmittelbare Wundererfahrung versagt sei. Sie könnten ihre Skepsis wie Thomas (20,25) äußern. V. 48 würde ihnen dann sagen, „was Glauben in Wahrheit bedeutet: ein vorbehaltloses Bauen allein auf Jesu Wort (vgl. V. 50), sprich: auf das Evangelium“[587]. Oder es könnte sich, wie Theobald auch vermutet, um eine Kritik am Wunderglauben der galiläischen Volksmenge (vgl. V. 45) handeln, die im Evangelium auch später fortgesetzt wird (vgl. 6,26.30).[588]

All diesen Erklärungsversuchen widerspricht Thyen[589], der sich zum Teil auf Bittner[590] stützt. Dieser kritisiert, dass die Deutung von V. 48 als sog. Tadelwort „überhaupt nicht begründet, sondern einfach behauptet“[591] wird. Thyen hält zudem die Methode für problematisch, zur Erklärung „extratextuelle Elemente im Verein mit der fragwürdigen Trennung von ´Tradition´ und ´Redaktion´“ zu bemühen. Kritisch stellt er fest: „So soll der ´Evangelist´ diesen Satz hier seiner ´Semeia-Quelle´ einverleibt haben, um so mit deren vermeintlich ´naivem Wunderglauben´ zugleich auch den ihrer mutmaßlichen ´Tradenten´ seiner radikalen Kritik zu unterwerfen.“[592] Weil man außerdem aus V. 45 „keine nur halbherzige Aufnahme durch die Galiläer herauslesen und ihren Glauben als vermeintlich ´bloßen Wunderglauben´ negativ bewerten“[593] könne, versuche man, seine These durch eine eigenartige Kombination von 2,23-25 mit 4,45 und 4,48 zu untermauern. Zudem habe Jesus den Jerusalemern in 2,23-25 ja auch nicht deshalb misstraut, weil sie seine „Zeichen“ gesehen hatten. Denn der Vater habe ihn ja dazu gesandt, diese „Zeichen“ zu tun, um den Glauben zu erwecken, damit sie an seinen Namen glaubten (vgl. auch 1,12; 20,31). Thyen fasst zusammen: „Darum ist die Interpretation, daß Jesu Mißtrauen seinen Grund in dem vermeintlich ´bloßen Wunderglauben´ dieser Jerusalemer habe, mit Sicherheit verfehlt.“[594]

Man kann dem Sinn des Satzes ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε näher kommen, wenn man seine grammatikalische Struktur analysiert. Es handelt sich um ein konditionales Satzgefüge, dessen Vordersatz (Protasis) und Nachsatz (Apodo-

[586] Auch Labahn, Lebensspender, 178 spricht von einer „Leseanweisung“.
[587] Theobald, Joh, 357.
[588] Siehe ebd. 357f. Vgl. auch Nicklas, Jesu zweites Zeichen, 99f.
[589] Siehe Thyen, Joh, 289-292.
[590] Bittner, Zeichen, 126-134.
[591] Ebd. 128.
[592] Thyen, Joh, 289.
[593] Ebd. 286.
[594] Ebd. 290.

sis)[595] jeweils verneint sind, wobei die doppelte Verneinung οὐ μή (hier mit Konjunktiv Aorist) „die entschiedenste Form der verneinenden Aussage über Zukünftiges“[596] darstellt. Von den 21 strukturanalogen konditionalen Satzgefügen im Neuen Testament entfallen allein 14 auf das JohEv, so dass Bittner diese grammatikalische Struktur als typisch johanneisch klassifiziert. Außerdem begegnen wir – laut Bittner – weder im Neuen Testament noch in der LXX einem Beleg, der auf eine ironische oder negative Verwendung dieser Konstruktion schließen lasse. Somit wäre das Satzgefüge 4,48 „der einzige Beleg dafür, dass mit einem Bedingungssatz eben keine Bedingung formuliert, sondern negativ gegen diese Bedingung Stellung genommen wird“[597]. Bei all diesen Sätzen handelt es sich zum Teil um Bedingungssätze, die in einem konkreten Fall eine Bedingung bzw. Regel artikulieren (z.B. 20,25), meistens aber um Sätze, in denen eine allgemeine Regel formuliert wird, also um Lehr- bzw. Weisheitssätze (z.B. Joh 3,3.5.27; 6,44). Siebenthal spricht in diesem Zusammenhang von einem „generell-prospektiven Fall“: „Protasis bezeichnet generell etwas Allgemeingültiges, mit dem man rechnen kann oder muss.“[598] So ist auch in diesem Fall das Sehen von Zeichen und Wundern eine notwendige Bedingung für den Glauben. Es ist eine generelle Regel, was auch der Wechsel in die 2. Person Plural unterstreicht (vgl. z.B. 1,51). Bittner betont zudem: „Der Satz selbst enthält keinen Hinweis, dass er negativ, tadelnd oder ironisch verstanden werden will.“[599] Außerdem verweist Thyen auf den Bezug zur Exoduserzählung, deren σημεῖα καὶ τέρατα[600] immer Zeugnisse von Gottes rettender Macht sind. Dies verstärke den „Charakter von V. 48 als solenne Verheißung und Formulierung der notwendigen Bedingung des Glaubens“[601].

Vielleicht vermag eine etwas freiere Übersetzung die Funktion dieses Satzes noch besser zu beleuchten: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, vermögt ihr / schafft ihr es einfach nicht zu glauben.“ Diese Übersetzung versucht zudem noch der doppelten Verneinung οὐ μή gerecht zu werden. Im Kontext wäre diese Antwort Jesu ein retardierendes Moment[602], ein verstärkender Kommentar Jesu: „Das Jesuswort ordnet die Zei-

[595] Vgl. Siebenthal, Grammatik, 535-547.
[596] Bauer, Wörterbuch, 1047.
[597] Bittner, Zeichen, 130.
[598] Siebenthal, Grammatik, 537.
[599] Bittner, Zeichen. 133.
[600] Siehe auch den Abschnitt über σημεῖον unter Punkt I.1.5.4.1 (Text- und Wortsemantik).
[601] Thyen, Joh, 291.
[602] Wie es in Wundererzählungen immer wieder vorkommt. Theißen, Wundergeschichten, 83 spricht vom „Zurückweichen“ bzw. vom „Sich-Entziehen“ des Wundertäters. Das würde allerdings eher einer ironischen oder kritischen Aussage in V. 48 entsprechen.

chen dem Glauben der Menschen positiv zu."[603] Im Zentrum der Erzählung steht nämlich nicht so sehr die Heilung des Sohnes, sondern der Fokus liegt in erster Linie darauf zu zeigen, wie es zum Glauben des Königlichen und seiner Familie kommt (V. 53).

49 λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ βασιλικός· κύριε, κατάβηθι πρὶν ἀποθανεῖν τὸ παιδίον μου.	Der königliche Beamte sagte zu ihm: Herr, komm herab, bevor mein Kind stirbt.

Auch wenn man V. 48 nicht als Kritik auffasst, scheint die Wiederholung der Bitte nicht zu stören.[604] Die Intensität der Bitte wird vielmehr gesteigert: „[D]ie Doppelung mit 4,47 und der Schilderung der Not 4,46b erzeugt ein wahres ´Crescendo´ der Darstellung der Notsituation".[605] Sprachlich zeigt sich diese Steigerung in der direkten Rede, in der der Königliche καταβαίνειν und ἀποθνήσκειν von V. 47 wieder aufnimmt, sowie in der Anrede κύριε und dem Diminitivum παιδίον. Nach der samaritanischen Frau (4,11.15.19) ist der βασιλικός die zweite Person im JohEv, die Jesus mit κύριε anredet.[606] παιδίον spiegelt zudem die Innigkeit des Verhältnisses des Vaters zu seinem Kind wider. Der Königliche gewinnt zusehends „individuelles Profil"[607].

50 λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· πορεύου, ὁ υἱός σου ζῇ. ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐπορεύετο.	Jesus sagte zu ihm: Brich auf, dein Sohn lebt. Der Mann glaubte dem Wort, das Jesus zu ihm gesprochen hatte, und machte sich auf den Weg.

Jetzt antwortet Jesus prompt, und zwar mit dem Befehl zu gehen und mit der Zusage, dass der Sohn lebt. Damit ist der Dialog abgeschlossen, denn der Mensch vertraut völlig Jesu Wort und macht sich unverzüglich auf den Weg.

Der Höhepunkt der Perikope ist erreicht: Jesus spricht den Leben zusagenden Satz ὁ υἱός σου ζῇ.[608] Damit ist eines der großen Themen des JohEv angesprochen: Jesus als Lebensspender (vgl. etwa 1,4; 20,31). Mit diesen Worten übergibt auch Elija der Witwe

---

[603] Bittner, Zeichen. 133.
[604] Dietzfelbinger, Joh, 132 z.B. findet die Wiederholung der Bitte allerdings nur dann sinnvoll, wenn man V. 48 als Kritik versteht.
[605] Nicklas, Jesu zweites Zeichen, 100.
[606] Vgl. die Ausführungen zu κύριε unter Punkt I.1.8.1 (Einzelauslegung zu Lk 7,6b). Brown, John, 191 vermutet, dass hier κύριε vielleicht schon als Hoheitstitel („Lord") anzusehen ist.
[607] Welck, Zeichen, 142. Zur Interpretation von V. 49 vgl. etwa Brown, John, 191; McHugh, John, 319; Nicklas, Jesu zweites Zeichen, 100.
[608] Näheres zu ζῆν unter Punkt I.1.5.4.1 (Text- und Wortsemantik). McHugh, John 321 stellt fest, dass die Perikope aus exakt 160 Wörtern besteht und die 1. Hälfte (80 Wörter) mit λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς endet.

von Sarepta ihren Sohn, den er nach inständigem Gebet aus dem Todesschlaf erweckt hat (1 Kön 17,23). Steht in V. 50 zunächst die wörtliche Bedeutung von ζῆν im Vordergrund, so schwingt doch im Licht des gesamten Evangeliums der besondere Gebrauch dieses joh Schlüsselbegriffs, der auf das ewige Leben abzielt, schon mit (vgl. z.B. 1,4; 4,14; 5,29; 6,33; 10,10; 20,31).

ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς: Aus der Funktionsbezeichnung βασιλικός wird nun „der Mensch". Damit wird der Königliche zum Paradigma, die Geschichte „öffnet sich auch auf den Leser hin"[609]. Wie der Leser kann auch der königliche Beamte kein konkretes Wunder „sehen"[610], er vertraut nur dem Wort Jesu, welches Leben zusagt. Dem Königlichen wie dem Leser heute „ist die ´Herrlichkeit Jesu´ [vgl. 1,14] – des ´Wortes Gottes´ – nur über das ´Wort´ zugänglich, das nicht nur auf Jesus zurückgeht, sondern das Jesus ´ist´"[611]. Der ἄνθρωπος geht ein hohes Risiko ein, indem er sich auf den Weg macht, allein dem λόγος Ἰησοῦ vertrauend; er wird so zum Vorbild.[612] Im Lichte der fast identen Formulierung in 2,22, wo es heißt, dass sich die Jünger nach der Auferstehung an Jesu Wort glaubend erinnern (ἐμνήσθησαν ... ὅτι τοῦτο ἔλεγεν, καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς), kann man annehmen, dass auch diese Glaubensaussage bereits theologisch konnotiert ist. Busse hingegen spricht von einer „zweifelhafte[n] Glaubenshaltung", denn man müsse schon hier sein Verhalten in V. 53 mit einbeziehen.[613]

Der Glaube aufgrund des Wortes Jesu wird auch in den synoptischen Parallelen besonders betont (vgl. Mt 8,8 ἀλλὰ μόνον εἰπὲ λόγῳ par Lk 7,7). McHugh stellt den Glauben des Königlichen daher auf dieselbe Stufe wie den des HvK: „In these words, the man is presented as having now reached the same level of faith as that portrayed by Matthew and Luke in the story of the centurion."[614]

Mit der Ausführungsnotiz καὶ ἐπορεύετο endet der Vers. McHugh[615] stellt fest, dass dies der erste von 16 Belegen für πορεύομαι im JohEv ist. Drei weiteren Belegen in der

---

[609] Nicklas, Jesu zweites Zeichen, 101.
[610] Dazu Busse, Joh, 123 Anm. 214: „Im Johannesevangelium muß ein Unterschied im Wahrnehmungsvermögen beachtet werden: Es wird zwischen einem rein visuellen Sehen und einem theologisch einsichtigen Sehen differenziert."
[611] Nicklas, Jesu zweites Zeichen, 101.
[612] Vgl. zu diesen Überlegungen ebd.
[613] Vgl. Busse, Joh, 122f. Weiteres dazu bei der Einzelauslegung von V. 53 sowie unter Punkt I.1.5.5 (Textpragmatische Analyse).
[614] McHugh, John, 320. Weiteres zu πιστεύω unter Punkt I.1.5.4.1 (Text- und Wortsemantik).
[615] Zu diesen Ausführungen vgl. McHugh, John, 321-323.

Perikope von der Ehebrecherin (7,53-8,11) und einem Beleg am Ende des Evangeliums (20,17: Jesu Auftrag an Maria Magdalena) stehen zehn Belege gegenüber, die alle Jesus betreffen. Dabei ist „the ´figurative´ use“[616] vorherrschend, wenn Jesus z.B. von seinem Gehen zum Vater spricht (14,12.28; 16,7.28) oder wenn davon die Rede ist, dass Jesus geht, um einen Platz für die Jünger vorzubereiten (14,2.3). So bezeichnen auch die Belege 4,50; 20,17 „more than physical travel“[617]. Πορεύου oder der Aorist πορεύθετι werden in der LXX gebraucht, um einen Ruf Gottes, eine Berufung auszudrücken (z.B. Gen 22,2: Abraham; 2 Kön 7,5: Nathan; Jes 6,8f; 38,5: Jesaja). McHugh fasst zusammen: „So it was with the officer in Jn 4.50: πορεύου, the present imperative, signifies not *Commence*, but *Continue your journey*, first undertaken in faith and hope of healing. *The man believed the word which Jesus had spoken to him*, καὶ ἐπορεύετο (imperfect) *and continued his journey* back to Capernaum.”[618] Das Imperfekt unterstreicht die lange Dauer (26 km Wegstrecke mit einem beachtlichen Höhenunterschied). Die Leser begleiten den Königlichen voll gläubiger Zuversicht, dass Jesu Wort Bestätigung findet.

51 ἤδη δὲ αὐτοῦ καταβαίνοντος οἱ δοῦλοι αὐτοῦ ὑπήντησαν αὐτῷ λέγοντες ὅτι ὁ παῖς αὐτοῦ ζῇ.	Noch während er hinunterging, kamen ihm seine Diener entgegen und sagten, dass sein Kind lebe.
52 ἐπύθετο οὖν τὴν ὥραν παρ᾽ αὐτῶν ἐν ᾗ κομψότερον ἔσχεν· εἶπαν οὖν αὐτῷ ὅτι ἐχθὲς ὥραν ἑβδόμην ἀφῆκεν αὐτὸν ὁ πυρετός.	Nun erkundigte er sich bei ihnen nach der Stunde, in der er sich auf dem Weg der Besserung befand. Da sagten sie zu ihm: Gestern, in der siebten Stunde, hat ihn das Fieber verlassen.

Während des Abstiegs kommen die Diener dem Königlichen entgegen, mit der Nachricht, dass sein Kind lebe. Da erkundigt sich dieser nach dem Zeitpunkt, zu dem eine Besserung eingetreten sei, und erfährt von den Dienern, dass am Tag zuvor um die 7. Stunde das Fieber gewichen sei. Brown betont, dass man die Reise nach Osten durch das galiläische Hügelland und dann hinunter zum See Genesareth nicht an einem Tag bewältigen konnte: „These indications suggest that the autor knew Palestine well.“[619]

[616] Ebd. 322.
[617] Ebd.
[618] Ebd. 323.
[619] Brown, John, 191.

V. 51 setzt inhaltlich und dramaturgisch ein wichtiges Signal. Der Königliche (hier in der Proform αὐτοῦ) ist noch (ἤδη) unterwegs, geht gerade hinunter (κατα-[620]), die Diener gehen ihm entgegen (ὑπ-αντάω). Sie teilen ihm mit, dass sein Kind am Leben sei. Den Ausdruck παιδίον (V. 49) nehmen sie dabei wieder auf (in der Variante παῖς) und unterstreichen somit das innige Verhältnis des Vaters zu seinem Kind. So kann man auch gut verstehen, dass er – Jesu Zusage im Kopf – spontan nach dem Zeitpunkt der Genesung fragt.

Für Exegeten, die in V. 48 eine scharfe Kritik herauslesen[621], erscheint es befremdend, dass sich der Königliche in V. 52 nach dem genauen Zeitpunkt erkundigt (πυνθάνομαι kommt bei Joh nur noch in 13,24 vor). M. E. trifft diese Kritik nicht zu, denn das Verhalten des Vaters ist – wie oben gesagt – zutiefst menschlich, man kann es aus der Situation heraus gut verstehen. κομψότερον ἔσχεν (ingressiver Aorist) korrespondiert mit ἀφῆκεν αὐτὸν ὁ πυρετός (ebenfalls ingressiver Aorist). Mk 1,31 berichtet von der Heilung der Schwiegermutter des Petrus mit annähernd denselben Worten: καὶ ἀφῆκεν αὐτὴν ὁ πυρετός. Mit ἐχθές[622] erfahren wir, dass die Begegnung also einen Tag nach der Heilung des Kindes stattfindet, ohne dass wir nähere Details über den Aufbruch des Vaters erfahren haben. Aus der exakten Zeitangabe ὥραν ἑβδόμην (ca. 13 Uhr) kann m. E. keine Symbolik herausgelesen werden.[623] Feneberg hingegen sieht Zusammenhänge, die sich nur schwer nachvollziehen lassen: „Nicht zufällig ist Jesus der siebte Mann, als der er als Bräutigam um die Samariterin wirbt; nicht zufällig erinnert die siebte Stunde an die sechste am Jakobsbrunnen; jetzt aber ist nicht mehr die Zeit des Brautwerbens, sondern Hochzeit.“[624]

53 ἔγνω οὖν ὁ πατὴρ ὅτι [ἐν] ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ ἐν ᾗ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὁ υἱός σου ζῇ, καὶ ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη.	Da erkannte der Vater, dass es zu jener Stunde war, in der Jesus zu ihm gesagt hatte: Dein Sohn lebt. Und er und sein ganzes Haus wurden gläubig.

[620] Thyen, Joh, 292 vermutet, dass im κατά „auch symbolische Obertöne im Spiel sein“ könnten. Dass Jesu Kommen nach Kana betont werde (4,46), könnte der Stadt „den symbolischen Rang einer Art galiläischen ´Jerusalems´ verleihen“. Diese Interpretation ist m.E. nicht schlüssig.
[621] Z.B. Schnackenburg, Joh, 499. Zudem betont er, dass etwa auch der Bericht über den Blindgeborenen in Kap. 9 durch die gleiche Tendenz geprägt sei, „die Tatsache der Heilung durch unverdächtige Zeugen sicherzustellen“.
[622] Ein joh Hapaxlegomenon; im Neuen Testament kommt es nur noch Apg 16,35 vor, und zwar in nachrangigen Handschriften, so dass es bei NA nur im kritischen Apparat aufscheint.
[623] Vgl. etwa McHugh, John, 321.
[624] Feneberg, Joh, 83f.

Nun erkennt der Vater die zeitliche Übereinstimmung zwischen dem wunderwirkenden „Machtwort“ Jesu und der Heilung des Sohnes, so dass er mit seinem ganzen Haus gläubig wird.

Exegeten, welche die Perikope literarkritisch analysieren[625] und VV. 48f als redaktionelle Kritik am vordergründigen Zeichenglauben einstufen, sehen die zweimalige Glaubensaussage (VV. 50.53) sehr kritisch.[626] So kritisiert z.B. Busse, dass sich der königliche Beamte noch zusätzliche Gewissheit über den genauen Zeitpunkt der Heilung verschaffe.[627] Auch nach Schnackenburg befremde der Nachdruck, der auf die exakte Konstatierung der Fernheilung abziele. Jetzt erst scheine der Mann zum „Vollglauben (absolutes πιστεύειν) zu gelangen“[628]. Deshalb müsse man diesen Glauben als Endstufe einer Entwicklung begreifen und den „Wortglauben“ von V. 50 als eine wichtige erste Phase ansehen.[629] Es bleibe aber eine Spannung mit dem Logion V. 48 bestehen. Vielleicht habe der Mann zunächst nur das Zeichen gesucht, dann aber Jesus gefunden.[630]

Welck hingegen ist der Meinung, dass dem Evangelisten nicht an einer „Entwicklung verschiedener Glaubensstufen“ gelegen sei,

> sondern an dem durch V. 48 unübersehbar markierten Unterschied zwischen zwei *prinzipiell verschiedenen* Glaubens*typen*: einem im Grunde ganz der Zeichenforderung entsprechenden *Wunder*glauben einerseits (V. 48 – mit V. 44f; vgl. 6,14f. 30f), und einem radikalen Wunder*glauben*, der eben auch dem λόγος Jesu vertraut resp. ´glaubt´ (V. 50b wie auch V. 53b; vgl. 9,35-38), andererseits.[631]

Auch Labahn kann die Annahme eines unvollständigen oder wachsenden Glaubens nicht teilen; vielmehr gehe es um tendenziell unterschiedliche Glaubensaussagen: „Nach V. 50 wird der Glaube aus Jesu Wort gewonnen; V. 53 bezieht den Glauben auf

---

[625] So spricht z.B. Riedl, Zeichen, 170f vom redaktionellen Charakter der Verse 47g.48.49.50d-e und der beiden Reisenotizen in VV. 47b.54b.
[626] So z.B. Dietzfelbinger, Joh, 133: „Die Differenz ist erheblich.“
[627] Siehe Busse, Joh, 122f.
[628] Schnackenburg, Joh, 499. Vgl. auch Barrett, John, 248: „The absolute use of the word (cf. 1.7,50 *et al.*) means ´he became a Christian´.“ Auch Thyen, Joh, 293 spricht hier von absolut gebrauchtem πιστεύειν. Das εἰς αυτόν brauche nicht eigens gesagt zu werden, denn es ergebe sich aus dem Kontext.
[629] Auch Schnelle, Joh, 98 konstatiert eine Steigerung: „Auch diesmal folgt der Glaube unmittelbar aus dem Sehen des Wunders. Nicht der Glaube schaut das Wunder, sondern er entsteht durch das Wunder.“
[630] Siehe Schnackenburg, Joh, 499.
[631] Welck, Zeichen, 143 Anm. 36. Welck, Zeichen, 141 interpretiert V. 48 als Kritik Jesu, der den Bittenden abweise.

die im Wunder sich ereignende Lebensvermittlung zurück.“ [632] Der Glaube des königlichen Beamten werde „auf das lebensspendende Wort des Offenbarers bezogen“.[633]

Der Schlüssel, um die beiden Aussagen über den Glauben des βασιλικός auszugleichen, liegt m. E. in ἔγνω (V. 53). Der Königliche, der dem Wort Jesu geglaubt hat, kommt nun auch noch zur Erkenntnis[634], dass Jesus ein „Zeichen“ gewirkt hat – denn das Wort, aus der Ferne gesprochen, und die Heilung sind zur selben Stunde geschehen – , und glaubt. Bittner konstatiert entsprechend: „Der Glaube, der allein aufs Wort hin gewagt wird, erfährt, dass dieses Wort Jesu durch die Wirklichkeit seines Tuns gedeckt ist.“ Und diese Einheit zwischen Wort und wahrnehmbarem Ereignis lasse „den vertieften, weil gewissen Glauben entstehen“. [635]

Der Circumstant [ἐν] ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ erinnert zunächst an Mt 8,13: ... καὶ ἰάθη ὁ παῖς [αὐτοῦ] ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ. Für Leserinnen und Leser des JohEv haben allerdings Angaben über die „Stunde“ seit 2,4 (... οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου) eine tiefere Bedeutung; Sie erinnern sich vielleicht an 4,21.23, wo von der Stunde der Entscheidung gesprochen wird, die mit Jesus gekommen ist (vgl. z.B. auch 5,25).

καὶ ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη: In den Bedeutungen „Haus / Wohnstätte“ und „Hausgemeinschaft / Familie“ sind οἰκία (94 Vorkommen im Neuen Testament, davon fünf bei Joh) und οἶκος (115 Vorkommen im Neuen Testament, davon ebenfalls fünf bei Joh) austauschbar. Die Wendung „N. N. und sein (ganzes) Haus“ begegnet des Öfteren in der Apostelgeschichte (z.B. 10,2; 11,14; 16,15a.31; 18,8). Auch von Kornelius, dessen Charakterisierung Parallelen zum HvK aufweist, heißt es in Apg 10,2: εὐσεβὴς καὶ φοβούμενος τὸν θεὸν σὺν παντὶ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ. Die Funktion dieser „Oikos-Formeln“ beschreibt Klauck:

> Sie sind Gründungsberichte, aitiologische Gründungslegenden, wenn man so will, von alten Hausgemeinden, die sich zu Ortsgemeinden weiter entwickelten und deren ursprünglicher Kern ein familiäres [sic] Oikos bildet. Die Kornelius-Episode würde dann die Gründung der heidenchristlichen Ortsgemeinde von Caesarea schildern, die als Hausgemeinde begann.[636]

---

[632] Labahn, Lebensmittler, 175. Auch für Thyen, Joh, 293 „bestätigt sich von diesem Ende her Jesu Wort, daß nur wer seine Zeichen und Wunder offenen Auges wahrnimmt, glauben wird“.
[633] Ebd. 176.
[634] Bittner, Zeichen, 127 nennt es „Vergewisserung“.
[635] Ebd.
[636] Klauck, Hausgemeinde, 56.

Sprachlich einfach, aber ausdrucksstark formuliert, schließt die Erzählung. Die Wiederholung der Konjunktion καί („sowohl – als auch“) sowie des Pronomens αὐτὸς/αὐτοῦ unterstreicht die Tatsache, dass der βασιλικός und sein Haus gläubig wurden. Pointiert am Ende des Verses steht ὅλη. Vielleicht kann man darin auch einen Hinweis sehen, dass hier auf die Gründung einer heidenchristlichen Gemeinde von Kafarnaum angespielt wird und die Erzählung somit eine missionarische Dimension aufweist.[637]

54 Τοῦτο [δὲ] πάλιν δεύτερον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν.	Dieses wiederum zweite Wunderzeichen wirkte Jesus, seitdem er von Judäa nach Galiläa gekommen war.

Der Evangelist stellt die Verbindung zu V. 46ab bzw. 2,1-11 her, bezeichnet das Heilungswunder als δεύτερον σημεῖον und verweist noch einmal darauf, dass Jesus von Judäa nach Galiläa gekommen ist.

Das pleonastische πάλιν könnte man mit Brown auf ἐλθών beziehen.[638] Eine bessere Lösung dürfte aber Thyen bieten, wenn er πάλιν als das den Rahmen (VV. 46a-54a) verknüpfende Stichwort sieht.[639] Die Qualifizierung des Wunders als σημεῖον[640] muss auch mit V. 48 (σημεῖα καὶ τέρατα) in Beziehung gesetzt werden, dessen Aussage wohl auch aus diesem Grund in ein positives Licht zu stellen ist. Nicklas schließlich geht von der primären Bezugnahme von V. 54 auf 2,11 aus und resümiert:

> Dann kann der Text so gelesen werden, dass der ´Vater´ des todkranken ´Sohnes´ aus Kafarnaum in der ´Stunde´ der Heilung seines Sohnes ´die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater´ (1,14), dessen, ´in dem das Leben ist´ (1,4), erkennt und deswegen – wie die Jünger in 2,11 – mit ´seinem ganzen Haus´ glaubt.[641]

1.8.6 Zusammenfassung und Bewertung

Jesus ist wieder nach Kana in Galiläa gekommen. Als ein königlicher Beamter davon hört, macht er sich zu Jesus auf und bittet ihn, nach Kafarnaum zu kommen und seinen kranken Sohn zu heilen. Jesus weist allerdings darauf hin, dass der Glaube der Menschen vom Sehen von Zeichen und Wundern abhängig ist. Doch der Königliche wieder-

[637] Vgl. ebd. 15-20.51-62; Theobald, Joh, 359; Weigandt, Art. οἰκία; Weigandt, Art. οἶκος.
[638] Siehe Brown, John, 192.
[639] Siehe Thyen, Joh, 293.
[640] Näheres dazu unter Punkt I.1.5.4.1 (Text- und Wortsemantik). Dass die Zählung der beiden Zeichen vielleicht auf Ex 4,2-8 anspielt, wie Theobald, Joh, 360f anklingen lässt, führt m.E. zu weit.
[641] Nicklas, Jesu zweites Zeichen, 103. Der Begriff δόξα kommt allerdings in Joh 4,46-54 nicht vor.

holt die Bitte mit eindringlichen Worten. Da sagt ihm Jesus spontan zu, dass sein Sohn lebe. Der Vater glaubt dem lebensspendenden Wort und macht sich auf den Heimweg.

Unterwegs kommen ihm seine Diener schon entgegen und berichten ihm, dass sein Sohn lebe. Der Vater erkundigt sich nach dem Zeitpunkt der Genesung und erkennt, dass die Heilung exakt zu demselben Zeitpunkt eintrat, als Jesus das Wort aussprach. Nun gelangt er, der zunächst „nur" dem Wort Jesu geglaubt hat, auch zu der klaren Erkenntnis, dass Jesus ein „Zeichen" gewirkt hat. So kommen er und seine ganze Familie zum Glauben. Der Evangelist beschließt die Perikope mit dem Hinweis, dass dies das zweite Wunderzeichen war, das Jesus wirkte, seitdem er von Judäa nach Galiläa gekommen war.

Tobias Nicklas betont, dass diese Perikope „durchaus mehrere Leseweisen" zulasse, und fasst den Text als „offenes Kunstwerk" im Sinne U. Ecos auf.[642] Der Evangelist liefert allerdings mit seinem Hinweis auf das Kana-Wunder (V. 46) bzw. seiner Bezeichnung als δεύτερον σημεῖον (V. 54) einen wichtigen hermeneutischen Schlüssel für die Bewertung des Textes. Zudem werden mit der Interpretation des V. 48 und mit der Klärung der Frage, ob es sich bei dem königlichen Beamten um einen Juden oder Heiden handelt, wichtige Vorentscheidungen getroffen.

Dass der Königliche ein Heide ist, lässt sich zunächst aus den synoptischen Paralleltexten vom HvK erschließen. Gerade in der Grenzstadt Kafarnaum ist mit einer starken Präsenz von Nicht-Juden zu rechnen. Zudem wird diese Annahme durch intratextuelle Signale gestützt. Für Moloney ist der Königliche der letzte Repräsentant in einer Reihe von Nicht-Juden in Kap. 4: „It is most likely that this particular *basilikos* is understood and presented to the reader by the autor as a final example of the reception of the word of Jesus from the non-Jewish world."[643] Diese Feststellung wird auch durch semantische Verbindungslinien zwischen der Perikope von der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten und der Samaritanerepisode unterstrichen (es handelt sich um die zwei zentralen Begriffe πιστεύω in 4,48.50.53 bzw. 4,39.41f und. ζῶ/ζωή in 4,50.51.53 bzw. 4,10.11.14). Der Königliche wird zwar an keiner Stelle explizit als „Heide" bezeichnet, aber 4,42 („der Retter *der Welt*" / ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου) könnte als wichtiger intratextueller Hinweis fungieren.[644] Dieser Meinung ist auch Feneberg, der konstatiert: „Dieses

[642] Siehe Nicklas, Jesu zweites Zeichen, 91.
[643] Moloney, John, 153.
[644] Vgl. etwa Feneberg, Joh, 88f; Moloney, John, 53; Labahn, Lebensspender, 172f.

Wunder der Bekehrung der Heiden zum Glauben an Jesus ist eine Fortführung des Geschehens bei den Samaritern."[645] Für ihn erweist sich das Haus des Königlichen als „das erste heidnische Haus, *das an Jesus glaubt*"[646]. Gerade was die Begegnung Jesu mit Nicht-Juden im JohEv betrifft, sieht er den Königlichen als eine zentrale Figur.[647]

Mögen die Doppelung der Glaubensaussage (VV. 50.53) und die Wiederholung der Bitte (V. 49) literarkritisch auch als Zeichen für das Gewachsensein des Textes bewertet werden, so bleibt V. 48 dennoch ein Angelpunkt für die Interpretation der Perikope auf der Ebene des Endtextes.[648] Fasst man den Vers nicht vorrangig als kritische Bemerkung über einen lediglich am wunderhaften Geschehen orientierten, unreflektierten Glauben auf, sondern sieht darin eher eine motivierende Bemerkung Jesu, die das Sehen von Zeichen dem Glauben positiv zuordnet, gewinnt die Fernheilungserzählung als Glaubensgeschichte eine besondere Note.[649]

Zunächst kann man am Höhepunkt der Perikope (V. 50) von einem Vertrauensglauben sprechen: ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐπορεύετο (vgl. auch Mt 8,8 par Lk 7,7). ἐπορεύετο signalisiert und verifiziert das vorbehaltlose Vertrauen des Bittstellers. Außerdem erfährt dieser von den herbeieilenden Dienern die Bestätigung der Heilung sowie die zeitliche Übereinstimmung mit Jesu Wort. Jetzt kann man von einem Glauben sprechen, der an Tiefe gewonnen hat, wie auch M. Theobald feststellt: „Glaube ist für den Evangelisten nichts Statisches. Glaube reift, Glaube gewinnt an innerem Licht (´Erkenntnis´) [...]. Dass Jesu Wort Leben spendet, will erfahren werden."[650] Dass ein „Zeichen" Jesu den Königlichen zu einem vertieften Glauben führt, interpretiert Wilckens folgendermaßen: „Recht verstanden, darf sich der Glaube an Jesus sehr wohl auf ein Wunder Jesu beziehen, wenn er Jesus nicht am Wunder mißt, sondern im Wunder das Zeichen sieht, in dem Jesus sich selbst erweist als der Sohn, in dessen Wirken der Vater selbst seine göttlichen Werke tut (vgl. 5,19.36; 6,27; 14,10f)."[651] Es ist also durchaus angebracht, von einer Entwicklung des Glaubens des Königlichen zu sprechen.

---

[645] Feneberg, Joh, 86.
[646] Ebd.
[647] Vgl. ebd. 86-89.
[648] Näheres zur Interpretation dieses Verses unter Punkt I.1.5.5 (Textpragmatische Analyse) und Punkt I.1.8.5 (Einzelauslegung).
[649] Gegen Busse, JohEv, 123-125, der die „Vergewisserungsmentalität" (S. 124) des Königlichen kritisiert (VV. 52f), vor der V. 48 ja gewarnt habe.
[650] Theobald, Joh, 361.
[651] Wilckens, Joh, 91.

Die Verknüpfung der ersten beiden „Zeichen“ im JohEv bringt Moloney treffend auf den Punkt:

> 2:1-12: At Cana the mother of Jesus, a Jewish woman, demonstrates faith in the word of Jesus and initiates a process which leads to a miracle, the revelation of the doxa and the belief of the disciples.[...]
>
> 4:43-54: At Cana a Gentile official demonstrates faith in the word of Jesus and initiates a process that leads to a miracle, his recognition of the authority of the word of Jesus and the belief of his household.[652]

Der bedingungslose Glaube der Mutter hat ein Wunder zur Folge, das Jesu δόξα offenbart und andere zum Glauben führt, wie aus dem Kommentar des Evangelisten hervorgeht (2,11). Danach reagieren in einer Reihe von Begegnungen Juden auf unterschiedliche Weise auf Jesu Wort (2,13-3,36). Die Samariter nehmen sodann Jesu Botschaft an, ja sie sehen in ihm den σωτὴρ τοῦ κόσμαυ (4,1-42). Schließlich löst der Glaube eines Heiden ein Wunder Jesu aus, das auch andere zum Glauben führt.[653] Dieser Glaube des Königlichen „ist ein Glaube, der der Gabe des Lebens, wie sie im Wunder zum Ausdruck kommt, entspricht“[654].

„Dein Sohn lebt“ führt wie ein Leitmotiv durch den Text: „Das Wunder läßt die Heilung als *tat*haft gewordene Offenbarung verstehen. Das Wunder *erzählt* die joh. Lebenstheologie, indem es Jesus als den darstellt, der durch sein Wort dem Sohn des Königlichen Leben spendet.“[655] Zudem prägt die Lebensgabe als übergreifender Aspekt die Kapitel 3-4 insgesamt. Die doppelte Bedeutung von „Leben“ in seiner menschlichen und geistlichen Dimension offenbart Jesus im Gespräch mit Nikodemus (z.B. 3,3.5.15.17.36) und mit der Samaritanerin, wenn er vom lebensspendenden Wasser spricht (4,10.13f). Mit dem königlichen Beamten schließlich führt er, wie es van der Watt ausdrückt, „drei völlig verschiedene Personen [...] zum Leben“. Das ist eine Botschaft, die auch in unserer Zeit Geltung hat: „Die Botschaft von Jesu Angebot des ewigen Lebens, das alle Grenzen überschreitet, eröffnet einen Verstehenshorizont, der auch heute die Botschaft vermittelbar macht.“[656] Innerhalb weniger Verse (50.51.53) hören wir dreimal, dass der Sohn lebt. Theobald vermutet, dass „die Technik der Wiederholung eines *Kernworts*“, die auch an zahlreichen anderen Stellen des Evangeliums festzustellen ist (z.B. 5,8.9b.c.11.d.e; 9,10.14.21.26), „didaktische Funktion besitzt: Die

[652] Moloney, John, 156f.
[653] Vgl. ebd. 156.
[654] Labahn, Lebensspender, 201.
[655] Ebd. 202.
[656] Van der Watt, Vollkommener Glaube, 687.

Hörer und Hörerinnen des Buches sollen sich den Satz einprägen und aus ihm Glaubensmut schöpfen.“ Er fasst zusammen: „Jesu Wort spendet Leben, es ist schöpferisch, schafft eine neue Wirklichkeit, auf die wir bauen können. Diese Wirklichkeit ist die des Lebens im Angesicht des Todes, nach dem Vierten Evangelisten nicht mit dem physischen Leben zu verwechseln [...].“[657] Der Königliche hat das Wunder als „Zeichen“ verstanden, es hat ihn zu einem Glauben in einem absoluten Sinn geführt (V. 53).

Mit dem Nomen βασιλικός (VV. 46.49) wird zunächst die berufliche und soziale Stellung des Bittstellers hervorgehoben. Aber von dem Augenblick an, da er Jesu lebensspendendes Wort vernimmt, bezeichnet ihn der Evangelist als ἄνθρωπος, der glaubt; der Blick weitet sich ins Allgemein-Menschliche: Ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ (V. 50). Die Sorge des „Menschen“ bezieht sich auf sein Kind, so wird er schließlich zum πατήρ (V. 53). Die Erkenntnis, dass Jesus mit der Heilung seines Sohnes ein „Zeichen“ gewirkt hat, teilt er zudem mit den Seinen. Mit seinem ganzen Haus findet er zum Glauben. So resümiert Theobald: „Im Glauben bin ich unvertretbar, aber nicht allein. Es gibt die Erfahrung des ´Hauses´ (V. 53), der *familia dei*, der kirchlichen Gemeinschaft, die den Einzelnen trägt.“[658] Die Fernheilungserzählung wird zu einer persönlichen und gemeinschaftlichen Glaubensgeschichte.[659]

[657] Theobald, Joh, 361.
[658] Ebd.
[659] Vgl. etwa Bittner, Zeichen, 126f; Labahn, Lebensspender, 200-203; Nicklas, Jesu zweites Zeichen, 103f; van der Watt, Vollkommener Glaube, 685-688; Schnackenburg, Joh, 506-508.

1.9 Wirkungsgeschichte

Einer auswahlhaften Zusammenfassung der Auslegung der HvK-Perikope durch die Valentinianer, durch Severian von Gabala sowie Luther und Calvin[660] folgt eine knappe Darlegung, wie die Worte des Hauptmanns in das Gebet der Gläubigen vor dem Kommunionempfang Eingang gefunden haben. Es folgen Kommentare von Augustinus, Thomas von Aquin und Luther zu Joh 4,46-54. Abschließend werden noch einige ikonographische Darstellungen der Erzählungen exemplarisch in den Blick genommen.

Irenäus überliefert die Auslegung durch die Valentinianer, die den Hauptmann mit dem Demiurgen gleichsetzen (Adv. haer. I 7,4-5). Dieser kann mit dem Auftreten des Heilands sein Unwissen ablegen und von ihm lernen, sodass er die Ökonomie der Welt bis zu der dafür festgelegten Zeit erfüllt, indem er für die Kirche Verantwortung trägt, bis er schließlich zur Belohnung in den sogenannten Ort der Mutter versetzt wird.[661]

In einer Predigt (De centurione 1-13) befasst sich Severian von Gabala, der Gegner des Chrysostomos, zunächst mit der Auslegung der mt und lk HvK-Perikope, unterscheidet dann die wahren Gläubigen von den Halbgläubigen und den Ungläubigen, um schließlich die Manichäer und ihr Verständnis von der bösen σάρξ zu kritisieren. Er betont, dass der Hauptmann die Würde des Heilands erkannt habe, im Unterschied zu den Häretikern, die ihn dem Vater unterordneten. Der Hauptmann habe die Kraft des Wortes Gottes sowohl in der Schöpfung als auch in den Wundern Jesu verstanden. Er verlange nicht die körperliche Nähe Jesu (Lk 7,7), während das Verhalten der Juden (Lk 7,3) von Kleingläubigkeit zeuge.[662]

Luther (Evangelien-Auslegung, 364ff) und Calvin (Harmonie, 214ff) führen den Glauben des Hauptmanns auf die Gnade Gottes zurück. Luther bewundert seine Demut gegenüber Jesus (Lk 7,6), die aber zum Glauben gehöre. Nach beiden Reformatoren könne der Hauptmann die beiden Naturen des Christus zwar noch nicht bekennen, aber die Kraft Gottes in Jesus erkennen, die es ihm ermögliche zu glauben. In Lk 7,8 sehen sie einen Vergleich a minore ad maius, der den Unterschied zwischen dem Hauptmann und Jesus betone. Den Glauben des Hauptmanns und die Fernheilung durch ein bloßes

[660] Dargestellt in Anlehnung an Bovon, Lk, 353f; die Belegstellen beziehen sich auf die ebd. 4 (Calvin, Harmonie) bzw. ebd. 8 (Luther, Evangelien-Auslegung) zitierten Ausgaben.
[661] Vgl. Bovon, Lk, 353.
[662] Vgl. ebd.

Wort betrachtend[663], stellt Luther fest: „Da stimmt beides, seine Glaube und Christi Herz, recht zusammen.“[664]

„Domine, non sum dignus, ut intres sub tectum meum, sed tantum dic verbo, et sanabitur anima mea.“[665] Diese Worte der Gläubigen vor dem Kommunionempfang sind das eindrucksvollste Beispiel für die Wirkungsgeschichte der HvK-Perikope. Die demutsvollen Worte des Hauptmanns (Mt 8,8) wurden schon seit dem 10. Jh. als Ansatz zu längeren Gebeten verwendet, die dem Empfang der Kommunion vorausgingen. Oder man verwendete nur den ersten Teil (bis „sub tectum meum“) und fuhr dann mit einem anderen Wort aus der Bibel fort. In einem Salzburger Missale des 12./13. Jh. wählte man Jer 17,14: „Domine, … sub tectum meum, sed salvum me fac et salvus ero, quoniam laus mea tu es.“ Oder in einem Vorauer Missale des 15. Jh. betete man mit dem Aussätzigen: „Domine … sub tectum meum, sed si vis potes me mundare.“[666]

Als Kommuniongebet für Laien wurde das „Domine, non sum dignus“ seit dem 11. Jh. empfohlen. Es steht tatsächlich auch schon in der Kommunionandacht von Montecassino (Ende 11. Jh.) als letztes der vor dem Empfang der Kommunion gesprochenen Gebete (nur der erste Teil bis „sub tectum meum“), das dreimal zu sprechen war. Das Wort des Hauptmanns findet auch Eingang in italische Messordnungen (auch unter dreimaliger Wiederholung). Entweder endete es mit „puer meus“ (z.B. im Sakramentar von Modena, vor 1174), oder man verwendete nur den ersten Teil (z.B. in einem mittelalterlichen Kloster-Sakramentar des 11. Jh.), oder man betete die uns heute geläufige Fassung mit dem Ersatz des „puer meus“ durch „anima mea“ (z.B. in einem unteritalischen Sakramentar des 12./13. Jh.). Auch das Missale Romanum von 1570 schrieb die dreimalige Wiederholung des „Domine … anima mea“ vor, bis es schließlich seit der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils nur mehr einmal – meistens in der Landessprache – gesprochen wird.

Augustinus sieht das Verhalten des königlichen Beamten äußerst kritisch. Jesu Antwort in V. 48 kommentiert er folgendermaßen: „Arguit hominem in fide tepidum, aut frigidum, aut omnino nullius fidei, sed tentare cupientem de sanitate filii sui, qualis

[663] Luther, Evangelien-Auslegung, 366 spricht von einem „zwiefältigen Wunder“ (zitiert nach Bovon, Lk, 354).
[664] Luther, Evangelien-Auslegung, 369 (zitiert nach Bovon, Lk, 354).
[665] Die folgenden Ausführungen stützen sich vor allem auf Jungmann, Missarum sollemnia, 441-463.
[666] Nach Mt 8,2 Vulgata.

esset Christus, quis esset, quantum posset.“[667] Er interpretiert das Verhalten des königlichen Beamten als Misstrauen und spricht von einem „cor diffidentis“. Vor allem aber die Tatsache, dass dieser sich über den Zeitpunkt der Heilung vergewissert, irritiert Augustinus: „Si ergo propterea credidit ipse et domus eius tota, quia nuntiatus est ei filius eius sanus, et comparavit horam nuntiantium horae praenuntiantis, quando rogabat, nondum credebat.“[668] Im Gegensatz zum Beamten seien die Samariter gläubig geworden, ohne ein „Zeichen“ Jesu gesehen zu haben.

Der Hauptmann von Kafarnaum habe – anders als der Beamte in Joh 4 – nicht gebeten, Jesus möge in sein Haus kommen. Augustinus sieht hier einen großen Unterschied im Verhalten der beiden Bittsteller:

> Videte distinctionem: regulus iste Dominum ad domum suam descendere cupiebat; ille centurio indignum se esse dicebat. Illi dicebatur: *Ego venio et curabo eum;* huic dictum est: *Vade, filius tuus vivit.* Illi praesentiam promittebat, hunc verbo sanabat. Iste tamen praesentiam eius extorquebat; ille se praesentia eius indignum esse dicebat.[669]

Thomas von Aquin spricht in seiner Exegese von Joh 4,46-54 von einem Wachsen des Glaubens des Königlichen:

> nam a principio quando interpellavit pro filio infirmo, debilis erat; postea plus firmitatis habere coepit, quando vocavit eum Dominum; deinde quando credidit homo sermoni, et ibat, magis perfecta erat; tamen non integre, quia adhuc dubitavit. Hic, cognita manifeste Dei virtute in Christo, perficitur in eius fide [...].[670]

Auch Luther sieht eine Entwicklung im Glauben des Königlichen. Eine Predigt über die Perikope stellt er unter das Motto: „Von dem Glauben der Anfänger und dem Glauben, der zunimmt und vollkommen ist.“[671]

---

[667] Augustinus, In Johannis Evangelium, Tractatus XVI,3 (CChr.SL 36,8). Übersetzung: Er wirft dem Mann vor, nur einen lauen oder schwachen oder überhaupt keinen Glauben zu haben, der aber um der Genesung seines Sohnes willen erfahren will, wie Christus sei, wer er sei, wie viel er vermöge.

[668] Ebd. Übersetzung: Wenn er also deshalb mit seinem ganzen Haus geglaubt hat, weil ihm die Genesung seines Sohnes gemeldet wurde und weil er die Stunde, die sie ihm angaben, mit der Stunde verglichen hat, die (Jesus) ihm vorhersagte, zumal er sich immer wieder erkundigte, wurde er noch nicht gläubig.

[669] Augustinus, In Johannis Evangelium, Tractatus XVI,5 (CChr.SL 36,8). Übersetzung: Betrachtet den Unterschied: Dieser Königliche wünschte, dass Jesus in sein Haus kommt; jener Centurio sagte, dass er dessen nicht würdig sei. Jenem wurde gesagt: *Ich komme und werde ihn heilen*; diesem wurde gesagt: *Brich auf, dein Sohn lebt*. Jenem versprach er seine Anwesenheit, diesen heilte er durch ein Wort. Dieser forderte dennoch seine Anwesenheit; jener sagte, er sei seiner Anwesenheit nicht würdig.

[670] Thomas, Super Ioannem, 697. Übersetzung: Denn am Anfang, als er für seinen kranken Sohn intervenierte, war er schwach; später begann er mehr Stärke zu zeigen, zumal er ihn „Herr“ nannte; als der Mensch dann dem Wort glaubte und aufbrach, war er schon vollkommener; dennoch nicht uneingeschränkt, weil er immer noch zweifelte. Sobald er aber die Kraft Gottes in Christus klar erkannte, wurde sein Glaube vollkommen.

[671] Luther, Evangelien-Auslegung, 183.

Im Übrigen konstatiert van der Watt, dass es keine bedeutsame Wirkungsgeschichte der Erzählung gebe. Die Grundaussage vom wahren Glauben sei nämlich in anderen Texten (z.B. in Kap. 9: Heilung des Blindgeborenen und in Kap. 11: Erweckung des Lazarus) spektakulärer dargestellt. Allerdings erfreue sich die Perikope in Verkündigung und Predigt bis heute großer Beliebtheit. Er verweist schließlich noch auf die Rezeption im Film, z.B. auf den Jesusfilm von Franco Zefferelli (2009), der auf dem JohEv basiert, dabei allerdings Joh 4,46-54 mit den synoptischen Parallelen vermischt.[672]

Die ikonographischen Darstellungen[673] der HvK-Perikope gehen meistens auf Mt 8,5-13 zurück. Der Hauptmann wendet sich bei Mt persönlich an Jesus, was sich bildlich besser darstellen lässt als die lk Fassung, wo der Heide über zwei Gesandtschaften den Kontakt zu Jesus herstellt. Die folgenden Beispiele zeigen exemplarisch das Bemühen der Künstler, das Wesentliche der Geschichte wiederzugeben bzw. die beiden Versionen zu vereinen.

- **Abb. 1** Römischer Sarkophag in Leiden, um 390 n. Chr.: Der Hauptmann kniet vor Jesus nieder, während ein Apostel seine Hand auf die Schulter des Hauptmanns legt, dabei aber den Blick auf den Herrn gerichtet hat.
- **Abb. 2** Das Elfenbeinrelief eines Tragaltars in Namur (11./12. Jh.) gibt nur das Gespräch Christi mit dem Hauptmann wieder, die begleitende Menge fehlt. Vertrauensvoll schaut der Hauptmann zu Jesus auf, der mit erhobenem Zeigefinger der linken Hand auf die erfolgte Heilung aus der Ferne hinzuweisen scheint.
- **Abb. 3** Die Miniatur aus dem Egbert-Codex (Trier, Stadtbibliothek, um 977-993) kombiniert die mt mit der lk Darstellung der Erzählung: Jesus, strahlend in der Mitte des Bildes, zeigt mit dem Zeigefinger auf den Hauptmann, der von zwei älteren und zwei jüngeren Soldaten begleitet wird, und betont so seinen Glauben; gleichzeitig wendet er sich zu den Aposteln um, die ihn begleiten (vgl. Mt 8,10; Lk 7,9). Die offene Hand des Hauptmanns signalisiert seine demutsvolle Bitte und sein Vertrauen in Jesu rettende Macht.
- **Abb. 4 und 5** Während in der abendländischen Kunst des Mittelalters uns das Thema sehr selten begegnet, wird es in der späteren Malerei wieder

[672] Vgl. van der Watt, Vollkommener Glaube, 689; Bruner, John, 291; Gnilka, Joh, 38; Moloney, John, 155;
[673] Vgl. Schiller, Ikonographie, 185f; Aßmus-Neumann, Leben Jesu, 76-79.

vermehrt aufgegriffen. So gibt es z.B. von Paolo Veronese (1528-1588) und seiner Schule vier Gemälde, von denen zwei, die sich vor allem in der Darstellung Jesu und seiner Begleiter unterscheiden, hier vorgestellt werden. **Abb. 4** (Dresden, Galerie der Alten Meister): Ein langer Bart und eine prächtige Kleidung kennzeichnen den Hauptmann als mächtigen Mann, dem wohl eines der Gebäude im Hintergrund gehören dürfte. Trotz seiner vom Künstler besonders hervorgehobenen Machtfülle kniet er demutsvoll bittend vor Jesus nieder. Dieser, gerade im Begriff, mit seinen Jüngern ein Haus zu betreten, wendet sich dem Hauptmann zu und signalisiert mit erhobener Hand seine Bereitschaft zu helfen und die Kluft zwischen der jüdischen und der heidnischen Welt, die durch eine Hellebarde in der Bildmitte symbolisiert wird, zu überwinden.

- **Abb. 5** (Wien, Kusthistorisches Museum) Gemälde aus der Werkstatt des Paolo Veronese (um 1585) unter Mitarbeit von Carlo Caliari gen. Carletto Veronese und Benedetto Caliari gen. Veronese: Jesus scheint mit seinen ausgestreckten Händen dem vor ihm knieenden Hauptmann ein Zeichen zu geben, sich zu erheben. Dieser wird von zwei Soldaten gestützt, während es den Anschein hat, dass Jesus von einem seiner Begleiter davon abgehalten wird, dem Bittsteller entgegenzugehen. Mit einer Geste der Verzweiflung weist der Hauptmann auf die Lage seines sterbenskranken Dieners hin.
- **Abb. 6** Auf dem „Bitterleidenaltar“ eines Antwerpener Meisters (Aldenhoven, St. Martinus, um 1510) wird die Fernheilungsgeschichte simultan im Bild dargestellt: Im Vordergrund wendet sich der Hauptmann bittend an Jesus, im Hintergrund hat der Sohn bereits sein Krankenbett verlassen. Die Gewandung des Bittstellers und seine prunkvolle Begleitung scheinen eher auf den „Königlichen“ von Joh 4,46-54 zu deuten.

Diese wenigen Beispiele aus der Wirkungsgeschichte der Perikopen vom HvK bzw. der Erzählung von der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten zeigen auf, wie unterschiedlich diese Wundergeschichte ausgelegt werden kann. Setzen die Valentinianer den Hauptmann mit dem Demiurgen gleich, so sieht Severian von Gabala im Hauptmann einen Gläubigen, der die Würde des Heilands erkannt habe, die von den Häretikern nicht begriffen werde, während Luther und Calvin den Glauben des Hauptmanns auf die Gnade Gottes zurückführen. In einem knappen historischen Abriss konnte ge-

zeigt werden, dass die Worte des Hauptmanns schon seit dem 10. Jh. als Ansatz zu längeren Gebeten, die dem Kommunionempfang vorausgingen, verwendet wurden. Das Verhalten des königlichen Beamten sieht Augustinus äußerst kritisch, während Thomas von Aquin von einem Wachsen des Glaubens des Königlichen spricht. Die ikonographischen Darstellungen spiegeln schließlich das Bemühen der Künstler wider, das Wesentliche der Geschichte hervorzuheben, die beiden synoptischen Versionen miteinander in Einklang zu bringen bzw. auch Joh 4,46-54 mit einzubeziehen.

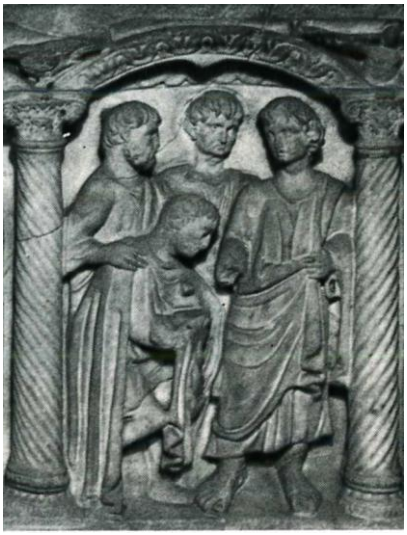


Abbildung 1

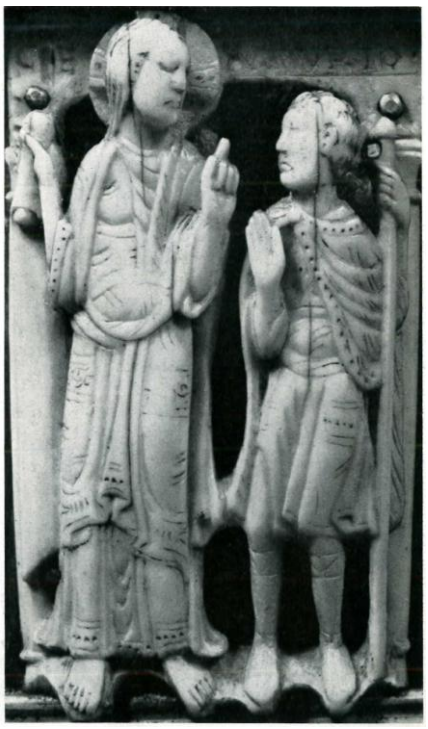


Abbildung 2

Abbildung 3

Abbildung 4

Abbildung 5

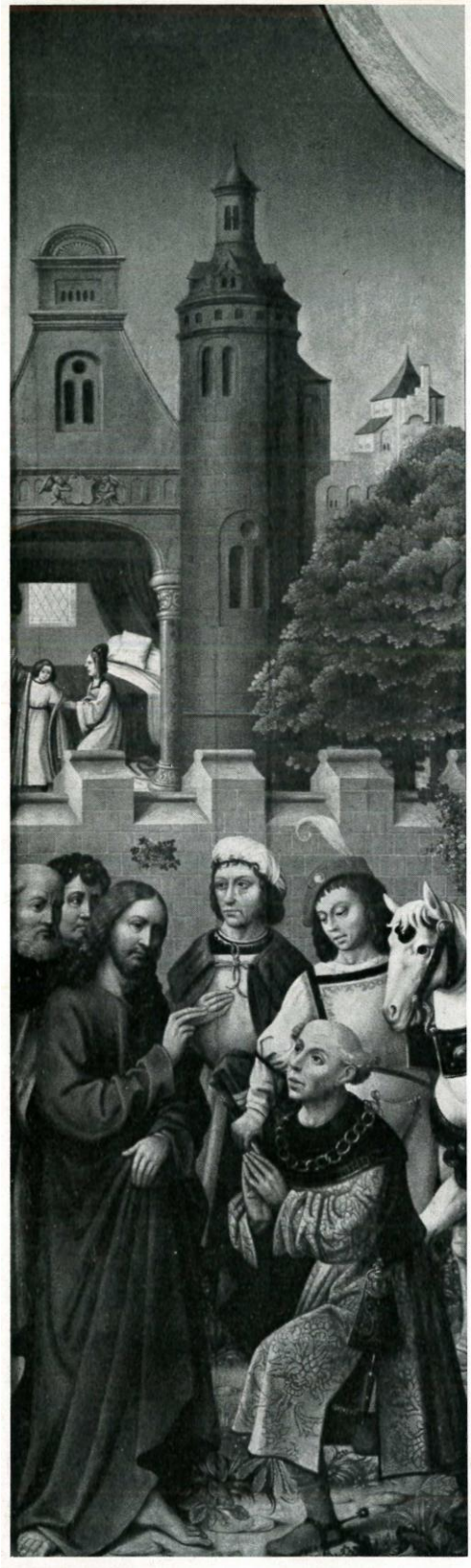


Abbildung 6

2. Heilung der Tochter der syrophönizischen / kanaanäischen Frau (Mk 7,24-30 par Mt 15,21-28)

2.1 Textkritik

2.1.1 Textkritik Mk 7,24-30[674]

Von den ständigen Textzeugen, die NA für das MkEv heranziehen, ragen die Papyri $\mathfrak{P}^{45}$, $\mathfrak{P}^{84}$ und $\mathfrak{P}^{88}$ sowie die Majuskeln א und B heraus. Wichtig sind auch die Minuskelfamilien f^1 und f^{13} und die Minuskeln 33 und 2427.

7,24

Statt Ἐκεῖθεν δὲ ἀναστὰς überliefern die Variante και εκειθεν αναστας die Codices A (5. Jh., Kat. III[675]), K (9. Jh., Kat. V), N (6. Jh., Kat. V), Γ (10. Jh., Kat. V), Θ (9. Jh., Kat. II), die Minuskelfamilien f^1 und f^{13} sowie die Minuskeln 28 (11. Jh.), 33 (9. Jh.), 565 (9. Jh.), 700 (11. Jh.), 2542 (13. Jh.), der Codex D (5./6. Jh., Kat. IV) und die Minuskel 579 (13. Jh.) mit geringen Abweichungen sowie der byzantinische Text mit den von ihm beeinflussten Handschriften (𝔐) und die syrische Übersetzung des Thomas von Harkel; die Variante και αναστας findet sich in W (5. Jh., Kat. III), in der Itala und im Syrus Sinaiticus; αναστας ο κυριος ημων Ιησους Χριστος überliefert das Lektionar 2211 (10. Jh.). Der NA-Text stützt sich auf die Codices א (4. Jh., Kat. I), B (4. Jh., Kat. I), L (Kat. II, 8.Jh.), Δ (9. Jh., Kat. III), auf die Minuskeln 892 (9. Jh.), 1241 (12. Jh.), 1424 (9./10.Jh.) und auf eine Marginallesart der syrischen Übersetzung des Thomas von Harkel. Die Varianten mit καί sind wohl von der mk Vorliebe für dieses Wort beeinflusst; die NA-Lesart kann sich auf eine qualitativ gute Überlieferung berufen; zudem scheint das adversative δέ zu unterstreichen, dass Jesus jetzt *aber* heidnisches Gebiet betritt. Es handelt sich also um eine textkritische Entscheidung, die inhaltlich von Belang ist.

Die Erweiterung von Τύρου durch και Σιδωνος ist breit und gut bezeugt (u.a. in den Codices א und B sowie in der erstklassigen Minuskel 33); die NA-Entscheidung fußt zwar auf einer qualitativ (u.a. auf dem umstrittenen Codex D, 5./6. Jh., Kat. IV) und

---

[674] Grundsätzlich wurden zum MkEv folgende Kommentare zu Rate gezogen: Brooks, Collins, Donahue / Harrington, Dschulnigg, Eckey, Ernst, France, Gnilka, Grundmann, Guelich, Gundry, Hurtado, van Iersel, Kertelge, Lührmann, Marcus, Pesch, Schmithals, Schweizer.

[675] Zur Bewertung der Handschriften nach ihrer Textqualität vgl. Aland, Text, 116f.

quantitativ schlechteren Bezeugung, dennoch ist m. E. die „lectio brevior“ vorzuziehen. Die Parallelstelle Mt 15,21, aber auch Mk 3,8 scheinen die Schreiber beeinflusst zu haben. Dass wegen der Erwähnung von Τύρος in 7,31 (ἐκ τῶν ὁρίων Τύρου ἦλθεν διὰ Σιδῶνος) nachträglich gekürzt wurde, ist nicht anzunehmen.[676]

Das Imperfekt ἤθελεν wurde in den Codices א, Δ, in der Minuskelfamilie f[13], in der Minuskel 565 und von Origenes durch den Aorist ηθελησεν ersetzt. Ob die von NA gewählte, viel breiter belegte Variante die ursprüngliche ist, lässt sich schwer entscheiden. Der Aorist scheint sprachlich an dieser Stelle durchaus angebracht zu sein.

Statt ἠδυνήθη schreiben die zwei besten Codices א und B ηδυνασθη, das bereits in der LXX belegt ist[677]; in der Minuskel 565 steht das Imperfekt ηδυνατο. Die ionische Aoristform ηδυνασθη ist zwar in א und B belegt; die allerdings viel breiter (u.a. in A, D, K, L, N W, Γ, Δ, Θ, in zahlreichen Minuskeln und im byzantinischen Text mit den von ihm beeinflussten Handschriften) überlieferte Form ἠδυνήθη wurde von NA, die z.B. in der 24. Auflage noch ηδυνάσθη den Vorzug gaben, inzwischen bevorzugt.[678]

7,25

τὸ θυγάτριον αὐτῆς: Das pleonastische αὐτῆς fehlt u.a. in א und in 𝔓[45] (3. Jh., Kat. I; hier ohne Artikel). Da die Anzahl und Qualität der Textzeugen keine Präferenz erkennen lassen, stützen sich NA bei ihrer Entscheidung gegen die „lectio brevior“ auf B und zahlreiche andere Textzeugen.[679]

7,26

Statt Συροφοινίκισσα steht in zahlreichen Handschriften (B, N, W, Γ, f[13], 700, 2542, pm) Συρα Φοινικισσα (Συρα Φοινισσα in W). D und die altlateinische Handschrift i (5 Jh.) überliefern Φοινισσα. Theißen vermutet, dass diese Textzeugen wohl an eine Syrerin denken, die in Phönikien wohnt.[680] Die NA-Lesart kann auf eine breite, sehr gute Bezeugung (z.B. 𝔓[45], א, A, K, L, Δ, Θ, f[1]) verweisen.

---

[676] Gegen Ernst, Mk, 211.
[677] Siehe Bauer, Wörterbuch, 416.
[678] Guelich, Mk, 382 schreibt zwar fälschlicherweise ἠδυνήθη den Codices א und B zu, scheint aber die NA-Entscheidung gutzuheißen.
[679] Collins, Mk, 364 bezeichnet das pleonastische αὐτῆς als „acceptable Greek“.
[680] Siehe Theißen, Sozialkolorit, 222.

7,28

Vor κύριε setzen zahlreiche Textzeugen (u.a. א und B) ναι; weitere (z.B. A, K, L, N) überliefern ναι κυριε και γαρ; in D und in der Itala steht κυριε αλλα και. Die von NA (erst ab der 26. Auflage) gewählte Variante ist nur in $\mathfrak{P}^{45}$, W, Θ, f^{13}, 565, 700 und im Syrus Sinaiticus belegt. ναι könnte aus Mt 15,27 eingetragen sein[681], zumal es bei Mk nur hier vorkäme, während es bei Mt achtmal verwendet wird (davon z.B. viermal als Antwort auf eine Frage: 9,28; 13,51; 17,25; 21,16; in 9,28 zudem in Verbindung mit κύριε. NA stützen sich offensichtlich in erster Linie nicht auf das äußere Kriterium der besseren Überlieferung ($\mathfrak{P}^{45}$ hat allerdings großes Gewicht), sondern auf inhaltliche Überlegungen.[682] Deshalb ist diese Entscheidung zu hinterfragen. Die Problematik der Option für ein inhaltliches Kriterium spiegelt sich auch in der Tatsache wider, dass sich die Herausgeber erst ab der 26. Auflage für diese Variante entschieden haben.

7,30

Im Schlussvers ersetzen $\mathfrak{P}^{45}$, D und weitere Textzeugen neben anderen Abweichungen (vor allem in der Wortstellung) τὸ παιδίον βεβλημένον durch την θυγατερα βεβλημενην. Die Variante nimmt θυγατρὸς von V. 26 wieder auf, während der NA-Text sich an τῶν παιδίων von V. 28 anlehnt. Der Text ist außerdem durch eine sehr gute Bezeugung (א, B, aber auch die qualitativ hochwertige Minuskel 33, allerdings mit der Genetiv-Variante της κλινης) abgesichert.

Resümee

Im Großen und Ganzen lassen sich die textkritischen Entscheidungen in der NA-Ausgabe gut nachvollziehen. Umstritten bleibt m. E. die Streichung des ναι in V. 28.

---

[681] Das vermuten z.B. Collins, Mk, 364; Lührmann, Mk, 131; Strube, Wegen dieses Wortes, 73. France, Mk, 295 plädiert für ναι als „original text in Mk“, das $\mathfrak{P}^{45}$ und andere Handschriften wohl deshalb ausgelassen hätten, weil sie ναι fälschlicherweise als Bestätigung von Jesu Argument durch die Frau aufgefasst hätten. Auch Pesch, Mk, 389 betont, falls ναι textkritisch ursprünglich sei, beziehe es sich nicht auf die Rede Jesu, sondern auf die nachfolgende Feststellung der Frau.

[682] Vgl. etwa Strube, Wegen dieses Wortes, 73; France, Mk, 295.

2.1.2 Textkritik Mt 15,21-28

15,22

Das Imperfekt ἔκραζεν ist in den Codices א (in der ursprünglichen Lesart), Z, 0281, in der Minuskelfamilie f^{13} und in den Minuskeln 579 und 1241 durch den Aorist εκραξεν ersetzt. NA entscheiden sich für das Imperfekt, das an dieser Stelle den iterativen Verbalaspekt unterstreicht. Außer diesem inneren Kriterium ist die bessere Bezeugung (א, allerdings in 2. Korrektur, aber auch B, D, Θ, die Minuskelfamilie f^1 und die Minuskeln 700 und 892) von Gewicht. Die anderen beiden Varianten (εκραυγαζεν und εκραυγασεν) sind wesentlich schlechter bezeugt.

Die Apposition υἱὸς ist in zahlreichen Handschriften (z.B. א, C, K, L, Z, Γ, Δ, 0106, in zahlreichen Minuskeln und im byzantinischen Text mit den von ihm beeinflussten Handschriften) durch den Vokativ υιε ersetzt. Der NA-Text stützt sich auf die Codices B, D, W, Θ (ständige Textzeugen erster Ordnung) und die Minuskeln 565 und 700 (ständige Textzeugen zweiter Ordnung). Eine ähnliche handschriftliche Konstellation liegt auch in 9,27 und 20,30 vor. Der Vokativ dürfte in Analogie zu κύριε gewählt worden sein. Diese Annahme bewog offensichtlich die Herausgeber, gegen das äußere Kriterium der besseren Bezeugung zu entscheiden, was zu hinterfragen ist.

15,23

Statt ἠρώτουν findet sich in zahlreichen Textzeugen ηρωτων[683] (u.a. auch in 33). NA folgen dem Text von vier Majuskeln, unter denen die zwei besten (א, B) aufscheinen. Nur wenige Handschriften verwenden den Aorist ηρωτησαν, spielen also bei der textkritischen Entscheidung keine wesentliche Rolle.

15,25

Die Variante προσεκυνησεν stützt sich auf eine breite Bezeugung (u.a. auch in א, allerdings in einer 2. Korrektur). Das Imperfekt προσεκύνει ist qualitativ besser bezeugt (z.B. in der ursprünglichen Lesart von א, in B und in 33). Obwohl der Aorist aufgrund seiner punktuellen Aktionsart angebracht erscheint, ist die NA-Entscheidung für das äußere Kriterium der besseren Bezeugung nachvollziehbar.

---

[683] Blass / Debrunner, Grammatik, 66 verweisen allerdings darauf, dass sich in der Koine „manche Spuren einer Vermischung von –ᾶν und –εῖν zu *einem* Paradigma“ zeigen, „indem ω für ου und α für ει eintritt“ (z.B. Röm 9,16 NA-Text: ἐλεῶντος – B und K: ἐλεοῦντος).

15,27

Die Auslassung von γὰρ in einigen wenigen Handschriften (darunter allerdings auch in B) dürfte von der Parallelstelle Mk 7,28 beeinflusst sein. Die überwiegende Mehrheit der ständigen Textzeugen spricht für den NA-Text.

Resümee

Die Perikope ist handschriftlich recht einheitlich bezeugt, so dass NA – den Vokativ υἱέ (V. 22) ausgenommen – keine textkritisch heiklen Entscheidungen zu treffen hatten.

2.2 Text und Übersetzung

2.2.1 Mk 7,24-30

7,24 Ἐκεῖθεν δὲ ἀναστὰς
Von dort aber stand er auf
ἀπῆλθεν εἰς τὰ ὅρια Τύρου.
und ging weg in das Gebiet von Tyrus.
Καὶ εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν
Und er ging in ein Haus
οὐδένα ἤθελεν γνῶναι,
und wollte, dass es niemand erfahre;
καὶ οὐκ ἠδυνήθη λαθεῖν·
doch konnte er nicht verborgen bleiben.
7,25 ἀλλ᾽ εὐθὺς ἀκούσασα γυνὴ περὶ αὐτοῦ,
Als aber sogleich eine Frau von ihm hörte,
ἧς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον,
deren Töchterchen einen unreinen Geist hatte,
ἐλθοῦσα
kam sie
προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ·
und fiel nieder zu seinen Füßen.
7,26 ἡ δὲ γυνὴ ἦν Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει,
Die Frau aber war eine Griechin, eine Syrophönizierin der Herkunft nach;
καὶ ἠρώτα αὐτὸν
und sie bat ihn,
ἵνα τὸ δαιμόνιον ἐκβάλῃ ἐκ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς.
dass er den Dämon austreibe aus ihrer Tochter.
7,27 καὶ ἔλεγεν αὐτῇ·
Und er sagte zu ihr:
ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα,
Lass zuerst die Kinder gesättigt werden;
οὐ γάρ ἐστιν καλὸν
es ist nämlich nicht gut,
λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων
zu nehmen das Brot der Kinder
καὶ τοῖς κυναρίοις βαλεῖν.
und den Hündchen hinzuwerfen.
7,28 ἡ δὲ ἀπεκρίθη καὶ λέγει αὐτῷ·
Sie aber antwortete und sagte zu ihm:
κύριε· καὶ τὰ κυνάρια ὑποκάτω τῆς τραπέζης ἐσθίουσιν ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν παιδίων.
Herr, auch die Hündchen unter dem Tisch essen von den Brosamen der kleinen Kinder.
7,29 καὶ εἶπεν αὐτῇ·
Und er sagte zu ihr:
διὰ τοῦτον τὸν λόγον ὕπαγε,
Um dieses Wortes willen gehe,
ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρός σου τὸ δαιμόνιον.
ausgefahren ist aus deiner Tochter der Dämon.

7,30 καὶ ἀπελθοῦσα εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς
Und als sie in ihr Haus kam,
εὗρεν τὸ παιδίον βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην
fand sie das kleine Kind auf das Bett geworfen[684]
καὶ τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθός.
und den Dämon ausgefahren.

2.2.2 Mt 15,21-28

15,21 Καὶ ἐξελθὼν ἐκεῖθεν ὁ Ἰησοῦς
Und als Jesus von dort wegging,
ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος.
zog er sich in das Gebiet von Tyros und Sidon zurück.
15,22 καὶ ἰδοὺ
Und siehe,
γυνὴ Χαναναία ἀπὸ τῶν ὁρίων ἐκείνων ἐξελθοῦσα
eine kanaanäische Frau aus jener Gegend kam,
ἔκραζεν λέγουσα·
schrie und sagte:
ἐλέησόν με, κύριε υἱὸς Δαυίδ·
Erbarme dich meiner, Herr, Sohn Davids!
ἡ θυγάτηρ μου κακῶς δαιμονίζεται.
Meine Tochter wird von einem Dämon übel geplagt.
15,23 ὁ δὲ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῇ λόγον.
Er aber antwortete ihr kein Wort.
καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ
Und hinzu traten seine Jünger,
ἠρώτουν αὐτὸν λέγοντες·
baten ihn und sagten:
ἀπόλυσον αὐτήν,
Lass sie gehen,
ὅτι κράζει ὄπισθεν ἡμῶν.
denn sie schreit hinter uns her.
15,24 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν·
Er aber antwortete und sprach:
οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.
Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel.
15,25 ἡ δὲ ἐλθοῦσα
Sie aber kam,
προσεκύνει αὐτῷ
kniete sich vor ihm nieder
λέγουσα·
und sagte:
κύριε, βοήθει μοι.
Herr, hilf mir!
15,26 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν·
Er aber antwortete und sagte:
οὐκ ἔστιν καλὸν
Es ist nicht gut,

[684] Bauer, Wörterbuch, 264 übersetzt βεβλημένον hier mit„liegend“.

λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων
zu nehmen das Brot der Kinder
καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις.
und es hinzuwerfen den Hündchen.

15,27 ἡ δὲ εἶπεν·
Sie aber sagte:
ναὶ κύριε,
Ganz recht, Herr,
καὶ γὰρ τὰ κυνάρια ἐσθίει ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τῶν κυρίων αὐτῶν.
und doch essen die Hündchen auch von den Brosamen, die vom Tisch ihrer Herren herunterfallen.

15,28 τότε ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ·
Daraufhin antwortete Jesus und sagte zu ihr:
ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις·
Frau, groß ist dein Glaube;
γενηθήτω σοι ὡς θέλεις.
dir geschehe, wie du es willst.
καὶ ἰάθη ἡ θυγάτηρ αὐτῆς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.
Und geheilt wurde ihre Tochter von jener Stunde an.

2.3 Synchrone Textuntersuchung Mk 7,24-30

Die synchrone Textuntersuchung befasst sich mit der Beschreibung des Mikro- und Makrokontextes, mit der Gliederung, der syntaktischen, semantischen und textpragmatischen Analyse der Perikope.

2.3.1 Kontext

Die Partikel δέ (V. 24) ist hier von einigem Gewicht. Sie fungiert nämlich nicht als bloße Übergangspartikel, sondern signalisiert einen Neuansatz, den Aufbruch Jesu in heidnisches Gebiet. Das Anschlusssignal Ἐκεῖθεν muss sich auf den zuletzt genannten Ort (7,17) beziehen, auf das Haus, in dem Jesus die Jünger belehrt hat. ἀναστὰς bedeutet eigentlich das Aufstehen, das Sich-Erheben (vom Ort der Jüngerbelehrung). Mit verblasster Grundbedeutung bezeichnet es aber auch den Beginn der durch das nachfolgende ἀπῆλθεν ausgedrückten Handlung: „Er machte sich auf und ging."[685] Mit ähnlichem Wortlaut leitet Mk 1,35 (Καὶ πρωὶ ἔννυχα λίαν ἀναστὰς ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν εἰς ἔρημον τόπον κἀκεῖ προσηύχετο) einen Ortswechsel Jesu ein, der schließlich auch eine Erweiterung von Jesu missionarischer Tätigkeit zur Folge hat (1,38f).

Mit dem Mittel der Zeitraffung überbrückt Mk die große Entfernung zwischen dem jüdisch besiedelten Gebiet von Gennesaret (6,53) und der hauptsächlich phönizisch besiedelten Gegend von Tyrus. Der Leser erinnert sich, dass Jesus schon zuvor in heidnischem Gebiet war (5,1-20) und dass bereits 3,8 davon die Rede war, dass Scharen von Menschen auch aus der Gegend von Tyrus und Sidon zu Jesus gekommen waren. Die auf 7,24-30 folgende Perikope spielt ebenfalls in vorwiegend heidnischem Gebiet. Nach einem Überleitungsvers (7,31), an dem wegen seiner geographischen Unschärfe immer wieder Anstoß genommen wurde[686], erzählt der Evangelist die Geschichte von der Heilung eines Taubstummen (7,32-37).

Durch verschiedene Stichworte ist 7,24-30 mit den die Erzählung umgebenden Perikopen vernetzt. πνεῦμα ἀκάθαρτον stellt eine Verbindung mit 7,1-23 (Von Reinheit und Unreinheit) her. Bevor eine direkte Begegnung mit einer heidnischen Frau erzählt wird, kommt es zu einer theologischen Auseinandersetzung über jüdische Reinheitsgebote mit den Pharisäern und Schriftgelehrten (7,1-13). In der an die Unterweisung des

[685] Vgl. Bauer, Wörterbuch, 138f.
[686] Z.B. kommentiert Ernst, Mk, 215: „Eine genauere Rekonstruktion des Reiseweges Jesu verbietet sich wegen seiner geographischen Widersprüche in den Ortsangaben."

Volkes (VV. 14-16) anschließenden Belehrung der Jünger (VV. 17-23) erklärt Jesus alle Speisen für rein (V. 19c καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα) und qualifiziert Unreinheit ausschließlich ethisch (VV. 20-23). Die Stichworte χορτασθῆναι und ἄρτος (V. 27) verknüpfen den Text mit den beiden Brotvermehrungserzählungen (6,32-44; 8,1-10). Zudem findet die Speisung der Viertausend (8,1-10) wie die Heilung eines Taubstummen zuvor (7,31-37) in der Dekapolis statt, also in einem überwiegend heidnischen Gebiet.

Das Messiasbekenntnis des Petrus (8,27-30) stellt einen Wendepunkt in der Mitte des MkEv dar, so dass man in einer Grobgliederung von zwei Teilen sprechen kann: dem Galiläateil (bis 8,26) und dem Jerusalemteil (bis 16,8). Je nachdem, ob topographische oder inhaltliche Gesichtspunkte als Zäsuren definiert werden, ergeben sich Aufrisse mit unterschiedlichen Abschnitten. So gliedert z.B. Pokorny[687] – von der Überschrift (1,1), dem Prolog in der Wüste (1,2-13) und dem Epilog (16,1-8) abgesehen – das MkEv in sechs Teile: 1. Jesu vollmächtiges Auftreten in Galiläa (1,14-3,6); 2. Galiläa und die erste Reise zu den Heiden (3,7-6,29); 3. Galiläa und die zweite Reise zu den Heiden (6,30-8,26); 4. Von Cäsarea Philippi nach Jerusalem (8,27-10,52); 5. Die Zuspitzung des Konflikts in Jerusalem (11,1-13,37); 6. Passion und Auferstehung (14,1-16,8). Der dritte Teil ist dabei geprägt von fünf Wundererzählungen, nämlich zwei Geschenkwundern (6,32-44: Speisung der Fünftausend; 8,1-10: Speisung der Viertausend) und drei Krankenheilungen (7,24-30: Heilung der Tochter der syrophönizischen Frau; 7,31-37: Heilung eines Taubstummen; 8,22-26: Heilung eines Blinden bei Betsaida) sowie einem Summarium über Krankenheilungen in Gennesaret (6,53-56). Bevor der Evangelist von Jesu Reise in vorwiegend heidnisches Gebiet (7,24-8,10) berichtet, fügt er noch die Lehrrede über Reinheit und Unreinheit (7,1-23) ein. „Sie dient im Zusammenhang des Evangeliums der theoretischen Vorbereitung der bevorstehenden Ereignisse im Heidenland.“[688] In diesem Abschnitt spielt also das Thema „Heiden“ eine zentrale Rolle, wobei 7,24-30, die erste Wundergeschichte, sozusagen „Auftaktcharakter“[689] hat.

[687] Pokorny, Einleitung, 365-372.
[688] Feneberg, Der Jude Jesus, 176.
[689] Ebd. 181.

2.3.2 Gliederung[690]

Einleitung (7,24)

24a: Überleitung: Auftreten des Wundertäters; neue Ortsangabe
24bc: Verborgenheitsmotiv

Exposition (7,25f)

25a: Auftreten der Stellvertreterin
25b: Charakterisierung der Not
25c: Annäherung an den Wundertäter: Proskynese
26a: Charakterisierung der Frau
26bc: Bitte um Heilung

Zentrum[691] (7,27-29)

27-29: Dialog zwischen Wundertäter und Stellvertreterin
27: Argumentation des Wundertäters: intendiertes Sich-Entziehen des Wundertäters
28: Argumentation der Frau
29: Entlassung; Konstatierung der Fernheilung durch den Wundertäter, zugleich wunderwirkendes Machtwort

Schluss (7,30)

30: Konstatierung der Heilung durch die Stellvertreterin.

2.3.3 Syntaktische Analyse

Die überwiegend parataktische Satzstruktur des Textes wird durch zahlreiche Partizipien, die meist als Participia coniuncta fungieren, aufgebrochen (grammatikalische Syntaktik). Der Text besticht auch durch einige stilistische Besonderheiten, wie z.B. Antithese, Asyndeton, Chiasmus und Parallelismus (stilistische Syntaktik).

2.3.3.1 Grammatikalische Syntaktik

Der Satzbau ist – wie häufig bei Mk – von Parataxen geprägt. Zudem sind alle Verse durch δέ oder καί miteinander verknüpft. V. 25 bildet die Ausnahme, hier leitet ἀλλά das Auftreten der Frau ein, die für ihre besessene Tochter eintritt. δέ markiert jeweils einen Gegensatz bzw. eine wichtige Feststellung: in V. 24 die Überleitung vom Lehrgespräch Jesu zur folgenden Wundererzählung; in V. 26 die Vorstellung der Frau als Nichtjüdin; in V. 28 die schlagfertige Antwort der Syrophönizierin. Lediglich zwei Gliedsätze kommen im Text vor: In V. 25 wird mit einem Relativsatz die Besessenheit der Tochter beschrieben (ἧς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον) und in V. 26

[690] Motivrepertoire nach Theißen / Merz, Jesus, 258f.
[691] Weil es sich um eine Fernheilung handelt, wird hier keine eigentliche Wunderhandlung erzählt.

ist die Bitte der Frau, die Tochter von einem Dämon zu befreien, als Wunschsatz formuliert (ἵνα τὸ δαιμόνιον ἐκβάλῃ ἐκ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς).

Statt hypotaktischer Konstruktionen verwendet Mk häufig Partizipien, die hier ausschließlich im Erzähltext vorkommen. Die beiden Aoristpartizipien ἀναστὰς und εἰσελθὼν in V. 24 sind als Participia coniuncta auf den Wundertäter bezogen, die Aoristpartizipien ἀκούσασα und ἐλθοῦσα in V. 25 hingegen beziehen sich auf die Frau. Im letzten Vers fällt die Häufung von Partizipien auf[692]: Das Aoristpartizip ἀπελθοῦσα beschreibt als Participium coniunctum die Rückkehr der Frau, während sich die beiden attributiv verwendeten Perfektpartizipien auf das Kind (βεβλημένον) bzw. auf den Dämon (ἐξεληλυθός) beziehen und durch ihren resultativen Aspekt den Abschluss der Fernheilung anzeigen.

Mk erzählt meistens im Aorist. Ausnahmen bilden das historische Präsens λέγει in der doppelten Redeeinleitung ἀπεκρίθη καὶ λέγει (V. 28) und die drei Imperfekta ἤθελεν (V. 24), εἶχεν (V. 25) und ἦν (V. 26), wobei speziell εἶχεν durch seine durative Aktionsart die Dauer der Besessenheit signalisiert.

Der Hauptakteur wird im ganzen Text namentlich nie genannt, sondern in den Verbformen und Proformen einfach vorausgesetzt. Die letzte namentliche Nennung Jesu erfolgte in einer kommentierenden Bemerkung des Evangelisten in 7,19c. Unmittelbar nach der Perikope hingegen wird Jesus wieder mit Namen genannt (7,31). Die Gegenspielerin, zunächst in V. 25 nur als γυνή bezeichnet, wird in V. 26 genauer vorgestellt: ἡ δὲ γυνὴ ἦν Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει, ohne dass ihr Name genannt würde. Genauso erfährt man auch den Namen der Tochter nicht, die variierend zweimal als θυγάτηρ (VV. 26.29) und zweimal mit einem Diminutivum (V. 25 θυγάτριον; V. 30 παιδίον) bezeichnet wird, was die innige Beziehung der Mutter zu ihrem Kind ausdrücken dürfte.[693]

2.3.3.2 Stilistische Syntaktik

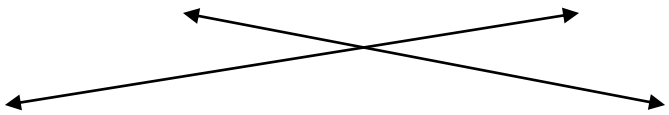
Gleich der erste Satz besticht durch seine Einfachheit und Prägnanz. Das Ortsadverb Ἐκεῖθεν in Spitzenstellung und die Ortsangabe Τύρου in Endstellung rahmen den Vers ein. Die zwei verbalen Aussagen ἀναστὰς und ἀπῆλθεν stehen asyndetisch nebeneinander und bilden eine Antithese: „Er stand *auf* und ging *weg*." Die beiden Präfixe ἀνα- und

[692] Vgl. Mk 5,25-27, wo innerhalb von drei Versen sieben Partizipien vorkommen.
[693] Vgl. etwa Donahue / Harrington, Mk, 233; Eckey, Mk, 11f.

ἀπο- geben sozusagen die „Richtung“ an, die durch das Präfix εἰσ- im nächsten Partizip (εἰσελθὼν) weiter präzisiert wird. ἀλλ’ εὐθὺς (V. 25) dient der Fortsetzung der Erzählung und bewirkt, „daß der Leser den Eindruck eines raschen Ablaufs der erzählten Vorgänge gewinnt“[694]. Das Erzähltempo wird, wie Donahue / Harrington feststellen, auch durch die beiden Partizipien in V. 25 gesteigert; sie qualifizieren die Formulierung in diesem Vers als „very terse, with two participles (´hearing´ and ´coming´) in rapid succession, which suggests the hurried and eager action of the woman”[695]. Der Satzbau im Relativsatz ἧς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον mit der im Griechischen überflüssigen Wiederholung des Personalpronomens αὐτῆς „reflects Semitic grammar and may be evidence for the age of the tradition“[696].

Auch die sprachlich-stilistische Gestaltung des Bildworts[697] in VV. 27f verleiht dem Text eine besondere Note. Gerber, welche die Sprache als „sentenzenartig“ bezeichnet, konstatiert in V. 27 ein „chiastisches Wortspiel“, das die Alternative von Hunden und Kindern besonders betont: λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ τοῖς κυναρίοις βαλεῖν. Die beiden oppositionellen Verben[698] rahmen die Aussage ein, so dass die Substantive τέκνων ... κυναρίοις nebeneinander stehen.[699] Ein Chiasmus lässt sich auch innerhalb von VV. 27f feststellen, wobei τὸν ἄρτον τῶν τέκνων und ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν παιδίων einen Parallelismus bilden:

λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ τοῖς κυναρίοις βαλεῖν



καὶ τὰ κυνάρια ὑποκάτω τῆς τραπέζης ἐσθίουσιν ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν παιδίων.

In V. 29c folgt unmittelbar auf die Entlassungsformel ὕπαγε die Konstatierung der Heilung durch den Wundertäter: „The asyndeton with which the announcement begins (we expect ´because´ or ´for´) and the perfect tense of ἐξελήλυθεν, ´has gone out´, em-

[694] Eckey, Mk, 10.
[695] Donahue / Harrington, Mk, 233.
[696] Ebd. Auch Gundry, Mk, 373 hält αὐτῆς für „redundant in Greek but not in Aramaic or Hebrew”.
[697] Von Fiebigs Unterscheidung zwischen Metapher und Bildrede ausgehend, deutet Erlemann, Gleichnisauslegung, 70 Bildworte als Texte, „die gewissermaßen zwischen Metapher und Gleichnis angesiedelt sind [...], die zwar die Metapher als Baustein verwenden, aber keine dramaturgische Entfaltung mit szenischer und zeitlicher Strukturierung aufweisen“. Es handle sich sozusagen um eine erweiterte Metapher bzw. ein fragmentarisches Gleichnis bzw. um eine Gleichnisskizze. Zudem fehle im Unterschied zum Vergleich das Tertium comparationis.
[698] Sie bestehen zudem aus denselben Vokalen (Assonanz).
[699] Vgl. Gerber, Es ist genug für alle da, 314f.

phasize his power in accomplishing the exorcism at a distance [...]."[700] Mit ἐξελήλυθεν korrespondiert zudem ἐξεληλυθός, das pointiert am Ende der Wundererzählung die erfolgte Ausfahrt des Dämons widergibt.

Mk, dem häufig eine gewisse Einfachheit in der sprachlichen Gestaltung seines Evangeliums attestiert wird, hat in dieser Perikope ein sprachliches Kunstwerk geschaffen, wie auch die folgende semantische Analyse zeigen wird.

2.3.4 Semantische Analyse

Die Wortfelder „Dämonenaustreibung" sowie „Sättigung" werden in der Text- und Wortsemantik analysiert. In der narrativen Analyse wird neben dem Motivrepertoire der Wundergeschichte der Dialog zwischen Wundertäter und Bittstellerin / Stellvertreterin genauer untersucht.

2.3.4.1 Text- und Wortsemantik[701]

Wortfeld „Dämonenaustreibung"

πνεῦμα ἀκάθαρτον / δαιμόνιον

In Mk 7,25.30 werden beide Bezeichnungen synonym verwendet. ἀκάθαρτος kommt nie alleine vor, sondern bildet immer mit πνεῦμα eine feste Fügung (z.B. Mk 3,30; 6,7) mit elf Vorkommen im MkEv. Außer den genannten Stellen begegnen wir dem Syntagma in den drei großen Exorzismusgeschichten (1,23-28; 5,1-20; 9,14-29) und in einem Summarium (3,11). Der Begriff „unrein" ordnet die im Frühjudentum geläufige Bezeichnung der dämonischen Geister der Sphäre des Bösen, Tödlichen zu. Wenn ein πνεῦμα ἀκάθαρτον von einem Menschen Besitz egreift, ist dieser „besessen" und kann erst befreit werden, wenn der Dämon von ihm ausgefahren ist. Von den insgesamt 63 Belegen für δαιμόνιον im Neuen Testament finden sich 53 in den Evangelien, davon 13 im MkEv.[702] Hier konstatiert Strube sieben Zusammenhänge, in denen immer von Dämonen und ihrer Austreibung gesprochen wird, aber nie eine konkrete Dämonenaustreibung erzählt wird (z.B. 1,34.39; 3,15.22; 9,38).

[700] Gundry, Mk, 375.
[701] Die folgende Analyse stützt sich v.a. auf Strube, Wegen dieses Wortes, 38-69, wo alle wichtigen Begriffe der Perikope analysiert werden, und auf Theißen, Sozialkolorit, 202-225.
[702] Vgl. Böcher, Art. δαιμόνιον.

ἐκβάλλω / ἐξέρχομαι

Von den 16 Vorkommen von ἐκβάλλειν im MkEv wird das Verb zehnmal im Sinne des Austreibens von Dämonen gebraucht, die von einem Menschen Besitz ergriffen haben. δαιμόνια ἐκβάλλειν (bzw. ἐκβάλλειν in Verbindung mit einem Pronomen, das sich auf δαιμόνια bezieht) kommt in den synoptischen Evangelien häufig vor (z.B. Mt 8,31; 9,33f; 10,1.8; Mk 1,34.39; 3,15.22; 9,38; Lk 9,40; 11,14; 13,32), so dass man von einem Terminus technicus sprechen kann. Bezeichnet ἐξέρχομαι, auf Menschen bezogen, „hinausgehen, herauskommen, fortgehen", so bedeutet es, auf Dämonen bezogen, „ausfahren"; wiederum kann man von einem Terminus technicus sprechen. Im MkEv wird dieser 9-mal im Zusammenhang eines Exorzismus verwendet, also v.a. in den drei Exorzismusgeschichten, wo wir auf ein festes Formular treffen: Der Wundertäter erteilt den Ausfahrbefehl (z.B. 1,25: ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ) und der unreine Geist muss den Auftrag exakt ausführen (1,26: καὶ ... ἐξῆλθεν ἐξ αὐτοῦ – die Ausfahrnotiz).[703]

Wortfeld „Sättigung"

ἄρτος / ψιχίον / χορτάζομαι / ἐσθίω

ἄρτος, das wichtigste Nahrungsmittel, kommt im Neuen Testament 97mal vor, vor allem in den Evangelien (Mt 21-mal, Mk 21-mal, Lk 15-mal, Joh 24-mal). Es geht verschiedene Verbverbindungen ein, z.B. mit ἀγοράζω (Mk 6,36f; Joh 6,5), λαμβάνω (Mk 6,41; 8,6.14; Mt 14,19; Lk 9,16; Joh 6,11), δίδωμι (Mk 8,6; Mt 14,19). ἐσθίω hat im MkEv häufig ἄρτος als Objekt (z.B. 2,26; 6,44).[704] Ob die semantische Verknüpfung von ἄρτος, χορτάζομαι und ἐσθίω mit Perikopen im Kontext von 7,24-30 für die Interpretation von 7,27f ein Rolle spielt, wird noch zu klären sein (vor allem das Vorkommen in beiden Speisungen 6,32-44; 8,1-9 und im Abschnitt „Reinheit und Unreinheit" 7,1-23; vgl. aber auch 6,52; 8,14-21). ψιχίον, Diminutivum von ψίξ, kommt nur noch in der mt Parallelstelle 15,27 vor und bezeichnet das ganz kleine Bröckchen Brot (im Plural am besten mit „Brosamen" zu übersetzen).

[703] Dass das für einen Exorzismus typische Vokabular in Mk 7,24-30 nur „marginal" begegnet, wie Gerber, Es ist genug für alle da, 314 behauptet, trifft offenbar nicht zu.
[704] Vgl. Balz, Art. ἄρτος.

2.3.4.2 Narrative Analyse

Obwohl es sich um eine Fernheilung handelt und der Dialog zwischen Jesus und der syrophönizischen Frau im Zentrum steht, lässt sich das von G. Theißen erstellte Motivrepertoire[705] auch für die Analyse von Mk 7,24-30 gut verwenden.

GLIEDERUNG	PATTERN	ÜBERSETZUNG
EINLEITUNG	Auftreten des Wundertäters	
24 Ἐκεῖθεν δὲ ἀναστὰς ἀπῆλθεν εἰς τὰ ὅρια Τύρου. Καὶ εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν οὐδένα ἤθελεν γνῶναι, καὶ οὐκ ἠδυνήθη λαθεῖν·	Scharniervers, Nennung des Akteurs (Verbform), neue Ortsangabe, neue Handlung; Verborgenheitsmotiv	Von dort aber stand er auf und ging weg in das Gebiet von Tyrus. Und er ging in ein Haus und wollte, dass es niemand erfahre; doch konnte er nicht verborgen bleiben.
EXPOSITION	Charakterisierung der Not	
25 ἀλλ᾽ εὐθὺς ἀκούσασα γυνὴ περὶ αὐτου, ἧς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον, ἐλθοῦσα προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ·	Neue Akteurin: Nennung der Stellvertreterin der Kranken; Charakterisierung der Not; Annäherung an den Wundertäter: Niederfallen	Als aber sogleich eine Frau von ihm hörte, deren Töchterchen einen unreinen Geist hatte, kam sie und fiel nieder zu seinen Füßen.
26 ἡ δὲ γυνὴ ἦν Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει, καὶ ἠρώτα αὐτὸν ἵνα τὸ δαιμόνιον ἐκβάλῃ ἐκ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς.	Charakterisierung der Bittstellerin / Stellvertreterin der Kranken; Bitte um Heilung in indirekter Rede	Die Frau aber war eine Griechin, eine Syrophönizierin der Herkunft nach; und sie bat ihn, dass er den Dämon austreibe aus ihrer Tochter.
ZENTRUM (HÖHEPUNKT)	Dialog zwischen Wundertäter und Bittstellerin / Stellvertreterin; Fernheilung	
27 καὶ ἔλεγεν αὐτῇ·	Argumentation des	Und er sagte zu ihr:

[705] Vgl. Theißen, Wundergeschichten, 57-83.

ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα, οὐ γάρ ἐστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ τοῖς κυναρίοις βαλεῖν.	Wundertäters: Abweisung durch den Wundertäter / Erschwernis der Annäherung	Lass zuerst die Kinder gesättigt werden; es ist nämlich nicht gut, zu nehmen das Brot der Kinder und den Hündchen vorzuwerfen.
28 ἡ δὲ ἀπεκρίθη καὶ λέγει αὐτῷ· κύριε· καὶ τὰ κυνάρια ὑποκάτω τῆς τραπέζης ἐσθίουσιν ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν παιδίων.	Argumentation der Bittstellerin / Stellvertreterin: Demuts- und Vertrauenserklärung	Sie aber antwortete und sagte zu ihm: Herr, auch die Hündchen unter dem Tisch essen von den Brosamen der kleinen Kinder.
29 καὶ εἶπεν αὐτῇ· διὰ τοῦτον τὸν λόγον ὕπαγε, ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρός σου τὸ δαιμόνιον.	Antwort des Wundertäters: Entlassung; Konstatierung der Fernheilung, zugleich eine Art wunderwirkendes „Machtwort“	Und er sagte zu ihr: Um dieses Wortes willen gehe, ausgefahren ist aus deiner Tochter der Dämon.
SCHLUSS	Demonstration / Konstatierung der Heilung	
30 καὶ ἀπελθοῦσα εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς εὗρεν τὸ παιδίον βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην καὶ τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθός.	Demonstration; Konstatierung der Heilung durch die Bittstellerin / Stellvertreterin.	Und als sie in ihr Haus kam, fand sie das kleine Kind auf das Bett geworfen und den Dämon ausgefahren.

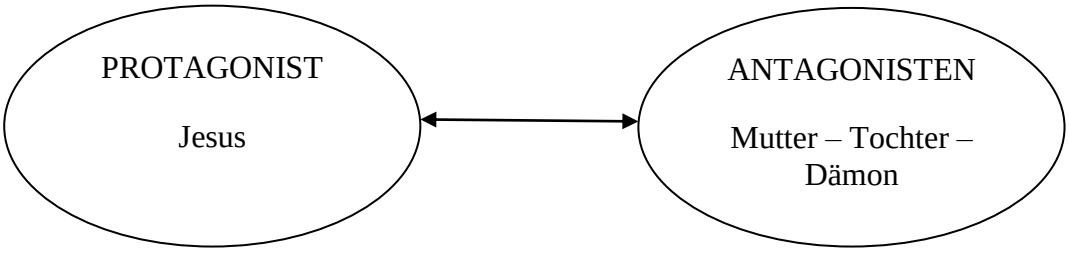
Den Ortswechsel (Ἐκεῖθεν ... Τύρου rahmen den ersten Satz ein) schildert der auktoriale Erzähler mit dem Mittel der Zeitraffung. Als Schauplatz nennt er ein Haus, wo Jesus unentdeckt bleiben will. Mit dem mk Signalwort εὐθύς (V. 25) kommt Bewegung in die Szene. Schon ist eine Frau, deren Tochter von einem unreinen Geist besessen ist, zum Wundertäter gelangt. Jetzt wird der Erzählfluss unterbrochen, denn die Frau wird vom Erzähler näher vorgestellt (V. 26).

Die Bitte der syrophönizischen Frau, noch in indirekter Rede formuliert (V. 26), leitet die zeitdeckend wiedergegebene Phase des Dialogs ein. Allerdings entspricht der Wundertäter nicht ihrer Bitte. Seine zunächst abweisende Antwort begründet er mit einem Bildwort, das die Frau ihrerseits in ihrer Erwiderung aufgreift. In seiner Entgeg-

nung bekundet der Wundertäter, dass ihn die Argumentation der Frau überzeugt hat – der Dialog ist somit Wendepunkt und führt zum Höhepunkt –, und vollzieht die Fernheilung. Danach wird die Erzählung rasch zum Abschluss gebracht. Mit knappen Worten wird in V. 30 die Heimkehr der Frau geschildert. Aus ihrer Sicht (εὗρεν) wird schließlich die Heilung des Kindes konstatiert.

Eine dialogische Struktur prägt die Erzählung. In V. 26 bringt die Frau ihre Bitte noch in indirekter Rede vor, aber in den VV. 26-29 gibt Mk einen ausführlichen Dialog zwischen Wundertäter und Bittstellerin in direkter Rede wider. In den erzählenden Passagen werden zwar alle für den Ablauf der Handlung wichtigen Informationen angeführt, aber das Wesentliche erfährt der Leser im Dialog zwischen Wundertäter und Bittstellerin.

Aktantenanalyse



Es kommt zu einer direkten Begegnung und einem ausführlichen Dialog zwischen dem Wundertäter (Protagonisten) und der Bittstellerin (Antagonistin). Die Tochter tritt hingegen nicht in Kontakt mit dem Wundertäter. Deshalb kommt es auch zu keiner direkten Konfrontation zwischen Wundertäter und Dämon. Es handelt sich also um eine Fernheilung.

Als Ergebnis der semantischen Analyse ist festzuhalten, dass der Wortschatz auf der Erzählebene von Ausdrücken geprägt ist, die in Exorzismen geläufig sind. Dass Mk mit Συροφοινίκισσα, einem Hapaxlegomenon im Neuen Testament, die Herkunft der Frau beschreibt, wird noch genauer analysiert werden. Im Dialogteil spielen Ausdrücke aus dem Wortfeld „Ernährung, Sättigung“ eine große Rolle, die auch im Kontext von Mk 7,24-30 (im Abschnitt über „Reinheit und Unreinheit“ und in den beiden Speisungen) häufig vorkommen. Der Dialog zwischen Wundertäter und Bittstellerin steht im Zentrum. Die Schlagfertigkeit der Frau bewirkt eine Sinnesänderung bei Jesus. Da es

sich um eine Fernheilung handelt, wird keine Wunderhandlung erzählt. Die Konstatierung der Heilung durch den Wundertäter ist gleichzeitig ein wunderwirkendes „Machtwort“.

2.3.5 Textpragmatische Analyse

Der Leser hat es zunächst mit einer „normalen“ Wundererzählung zu tun (Auftreten des Wundertäters, Verborgenheitsmotiv, Auftreten der Bittstellerin, Bitte um Heilung). Die Bitte der Frau um Heilung ihrer Tochter wird allerdings durch eine Parenthese unterbrochen. Mit der außergewöhnlichen Bezeichnung der Frau als Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει (V. 26) liefert der Evangelist einen hermeneutischen Schlüssel für die Interpretation der Perikope.[706] Er weist nämlich dezidiert darauf hin, dass es sich um keine Jüdin, sondern um eine Heidin handelt, die sich an Jesus wendet. Der Leser weiß nun, dass er die Erzählung im Lichte dieser Information deuten muss. Unter der Annahme, dass das MkEv möglicherweise in Syrien entstanden ist, bietet sein Verfasser, wie Theißen vermutet, eine „größere Identifikationsmöglichkeit mit der im Evangelium auftretenden Frau für seinen (syrischen und heidenchristlichen) Leser- und Hörerkreis an: Der Leser sah in der Begegnung mit ihr den Weg des Evangeliums bis in die eigene Gemeinde vorgebildet.“[707] Hurtado deutet die textpragmatische Intention des Evangelisten ähnlich: „Early gentile Christians, conscious of not being part of the chosen nation of Israel, would have seen themselves in the woman and would have found great encouragement in her story, and this is just what Mark intended.”[708]

Dass Jesus die Bitte um Heilung scheinbar ablehnt und seine Begründung in ein Bildwort kleidet, stellt den Leser vor eine besondere Aufgabe. Die Frau greift nämlich das Bild auf und deutet es auf ihre Weise. Wie die zeitgenössischen Leserinnen und Leser das Bild verstanden haben, zeigt die mt Interpretation der Erzählung, in der Jesus seine vorrangige Sendung zu Israel betont: οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ (Mt 15,24). Ein wichtiges Signal bei Mk ist das Adverb πρῶτον (V. 27), das ein „Danach“ vermuten lässt. Die Leser haben das Bildwort wohl

[706] Strube, Wegen dieses Wortes, 44 spricht allerdings von einem „Stolperstein“, der in den Erzählfluss eingeschoben sei. Sie fasst die Erzählung als Konfliktgeschichte auf. Der Text zwinge regelrecht zu einer Parteinahme, „die entweder zu Gunsten der Frau ausfallen und diese gegen Jesu Angriff in Schutz nehmen kann oder die zu Gunsten Jesu sein Verhalten zu erklären und zu rechtfertigen versucht“ (ebd.).
[707] Theißen, Sozialkolorit, 223.
[708] Hurtado, Mk, 115.

so gedeutet, dass das Heil zunächst für die Kinder (V. 27 τέκνων) bestimmt ist, die Heiden (V. 28 κυνάρια) von ihm aber nicht ausgeschlossen sind.[709]

Die Platzierung der Perikope nach der Auseinandersetzung Jesu mit den Pharisäern, in der es um die Frage der kultischen Reinheit geht, scheint ebenfalls ein wichtiger Hinweis darauf zu sein, welche Leserlenkung dem Text eingeschrieben ist. Feldmeier konstatiert: „Mit dieser Ablehnung der Reinheitsvorschriften läßt der zweite Evangelist Jesus bereits implizit die entscheidende Barriere zwischen Juden und Heiden einreißen.“[710] Wie Jesus diese Barriere überwindet, erfährt der Leser in Jesu Reaktion auf die Argumentation der Frau. Er zollt ihren Worten expressis verbis (V. 29 διὰ τοῦτον τὸν λόγον) Anerkennung und spricht spontan aus der Ferne das wunderwirkende „Machtwort“.

[709] Näheres zur Interpretation des Bildwortes unter Punkt I.2.7.1 (Einzelauslegung von VV. 27f).
[710] Feldmeier, Die Syrophönizierin, 225.

2.4 Synchrone Textuntersuchung Mt 15,21-28

2.4.1 Kontext

Mt schließt, der Mk-Akoluthie folgend[711], die Perikope von der Bitte der kanaanäischen Frau direkt an ein Textstück (15,1-20 par Mk 7,1-23) an, in dem es um eine Debatte über jüdische Reinheitsvorschriften geht, die Jesus zunächst mit den aus Jerusalem gekommenen Pharisäern und Schriftgelehrten führt (VV. 1-9), und das nach einer kurzen Unterweisung des Volkes (VV. 10f) mit einer Jüngerbelehrung abschließt (VV. 12-20).[712] Nach 15,21-28 folgt ein Summarium (15,29-31), das quasi Mk 7,31-37 (Heilung eines Taubstummen) ersetzt.[713] Schließlich nimmt Mt den mk Erzählfaden wieder auf und berichtet von der Speisung der Viertausend (15,32-39 par Mk 8,1-10).

V. 21 enthält Signale, die deutlich auf einen Neuansatz im Evangelium hinweisen: das Partizip ἐξελθὼν und das anschließende Ortsadverb ἐκεῖθεν, das Verbum finitum ἀνεχώρησεν sowie die Ortsangabe εἰς τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος. Das Verb ἀνεχώρησεν fungiert speziell als narratives Signal, das die Leser und Hörer des Evangeliums an bisher erfolgte „Rückzüge" Jesu erinnert (z.B. 4,12: Ἀκούσας δὲ ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν; 12,15: Ὁ δὲ Ἰησοῦς γνοὺς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν ...; 14,13: Ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν ἐν πλοίῳ εἰς ἔρημον τόπον κατ' ἰδίαν ...).

Den geographisch schwer nachvollziehbaren Überleitungsvers Mk 7,31 (Καὶ πάλιν ἐξελθὼν ἐκ τῶν ὁρίων Τύρου ἦλθεν διὰ Σιδῶνος εἰς τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας ἀνὰ μέσον τῶν ὁρίων Δεκαπόλεως) hat Mt 15,29 stark gekürzt (Καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ὁ Ἰησοῦς ἦλθεν παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας). Ob mit παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας die jüdische Seite gemeint ist, wie zahlreiche Ausleger betonen[714], kann nicht eindeutig geklärt werden. Das Summarium 4,23-25 im Blick, dürfte es sich bei den ὄχλοι πολλοὶ in 15,30 um jüdische und heidnische Bevölkerung han-

[711] Luz, Mt, 381 konstatiert, dass Mt im Abschnitt 13,53-16,20, den der Exeget mit „Der Rückzug Jesu aus Israel und die Entstehung der Gemeinde" betitelt, die Akoluthie von Mk 6,1-8,30 nie verändert, sondern nur drei Perikopen (6,7-13, bereits in Kap. 10 verarbeitet; 7,31-37, durch das Summarium 15,29-31 ersetzt; 8,22-26) weglässt.
[712] Mt streicht Mk 7,19 (Jesus habe alle Speisen für rein erklärt) und lässt Jesus stattdessen abschließend (15,20) erklären, dass Essen mit ungewaschenen Händen nicht unrein mache.
[713] Schnackenburg, Mt, 145 vermutet als Grund für diese Auslassung, dass Mt schon in 9,32f und 12,22 ähnliche Heilungen berichtet hatte oder dass ihm die Heilungsmethode als unpassend für Jesus erschien.
[714] Z.B. Fiedler, Mt, 283; Gnilka, Mt II, 34; Konradt, Israel, 56-58.64; Luz, Mt, 440.

deln.[715] Zudem verlässt Jesus bei beiden Evangelisten den Schauplatz der Brotvermehrung mit dem Boot (Mt 15,39 par Mk 8,10). Die Vermutung liegt nahe, dass auch Mt ihn an der Ostseite des Sees sieht und lediglich die mk Ortsangabe (Mk 7,31) nicht wörtlich übernommen hat. Schließlich deutet auch die Formulierung in Mt 15,31 (ὥστε τὸν ὄχλον θαυμάσαι βλέποντας κωφοὺς λαλοῦντας, κυλλοὺς ὑγιεῖς καὶ χωλοὺς περιπατοῦντας καὶ τυφλοὺς βλέποντας· καὶ ἐδόξασαν τὸν θεὸν Ἰσραήλ) darauf hin, dass viele Heiden (Gottesfürchtige?) unter den Menschen waren, die den „Gott Israels" priesen.[716]

Die kontextuelle Einbettung der Perikope in Texte, in denen vor allem das Thema „Brot / Mahl" eine Schlüsselrolle einnimmt, ist theologisch von besonderer Relevanz: 14,13-21 (Speisung der Fünftausend); 15,1-20 (Reinheit und Unreinheit); 15,32-39 (Speisung der Viertausend); 16,5-12 (Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadduzäer).

Hinsichtlich der intratextuellen Verknüpfung der Perikope ragen zwei Texte heraus: 9,27-31 (Heilung zweier Blinder) und 8,5-13 (Hauptmann von Kafarnaum). Sprachliche Parallelen verbinden 15,21-28 mit dem ersten Text: vgl. 15,22 (καὶ ἰδοὺ γυνὴ Χαναναία ἀπὸ τῶν ὁρίων ἐκείνων ἐξελθοῦσα ἔκραζεν λέγουσα· ἐλέησόν με, κύριε υἱὸς Δαυίδ ...) und 9,27 (Καὶ παράγοντι ἐκεῖθεν τῷ Ἰησοῦ ἠκολούθησαν [αὐτῷ] δύο τυφλοὶ κράζοντες καὶ λέγοντες· ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὸς Δαυίδ) sowie 15,28 (τότε ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ· ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις· γενηθήτω σοι ὡς θέλεις ...) und 9,29 (... λέγων· κατὰ τὴν πίστιν ὑμῶν γενηθήτω ὑμῖν.). Mit dem Hvk verbinden die Perikope sowohl inhaltliche Übereinstimmungen (es handelt sich bei beiden Texten um Fernheilungen an Heiden, denen Jesus einen großen Glauben attestiert) als auch sprachliche Parallelen, vgl. z.B. 15,28 mit 8,13 (καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ ἑκατοντάρχῃ· ὕπαγε, ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι. καὶ ἰάθη ὁ παῖς [αὐτοῦ] ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ).[717]

[715] Gegen Konradt, Israel, 57, der nicht beachtet, dass in Mt 4,25 (καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ Δεκαπόλεως καὶ Ἱεροσολύμων καὶ Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου) auch „viele Menschen" aus heidnischen Gebieten angeführt sind.
[716] Vgl. etwa Feneberg, Erwählung, 252.
[717] Vgl. etwa Fiedler, Mt, 278; Frankemölle, Mt 2, 209; Konradt, Mt, 247; Poplutz, Das Heil, 465.

2.4.2 Gliederung[718]

Einleitung (15,21)

21: Überleitung: Auftreten des Wundertäters; neue Ortsangabe

Exposition (15,22-24)

22a-c: Auftreten der Stellvertreterin
22de: 1. Hilferuf: Charakterisierung der Not
23a: Sich-Entziehen des Wundertäters
23b-e: Auftreten der Zwischenspieler: Information des Wundertäters
24: Sich-Entziehen des Wundertäters

Zentrum[719] (15,25-28c)

25: Annäherung der Frau an den Wundertäter; Proskynese; 2. Hilferuf
26-28: Dialog zwischen Wundertäter und Stellvertreterin
26: Argumentation des Wundertäters; Sich-Entziehen des Wundertäters
27: Argumentation der Frau
28a-c: Antwort des Wundertäters; wunderwirkendes Machtwort

Schluss (15,28d)

28d: Konstatierung der Heilung.

2.4.3 Syntaktische Analyse

In der „grammatikalischen Syntaktik“ werden die syntaktischen Strukturen des Textes analysiert, auch die Funktion der Tempora sowie die Verwendung von Proformen, die hier eine besondere Rolle spielen. In der stilistischen Analyse richtet sich der Fokus auf Stilfiguren wie Chiasmus, Wiederholung und Parallelismus.

2.4.3.1 Grammatikalische Syntaktik

Der Evangelist setzt Verbformen gezielt ein. Zwei Verba finita im Aorist im ersten und im letzten Vers geben den äußeren Ablauf der Erzählung wieder: ἀνεχώρησεν (V. 21), auf Jesus bezogen, und ἰάθη (V. 28) auf die Tochter bezogen. Drei Verben stehen im Imperfekt: ἔκραζεν (V. 22) und προσεκύνει (V. 25), auf die Kanaanäerin bezogen, und ἠρώτουν (V. 23), auf die Jünger bezogen. Die Frau und die Jünger wenden sich an Jesus mit Anliegen, denen durch Imperfektformen mit ihrem durativen bzw. iterativen Verbalaspekt besondere Intensität verliehen wird. Charakteristisch für alle weiteren verbalen Aussagen im Erzählteil sind die zahlreichen Participia coniuncta, die zumeist ein Verbum des Sprechens begleiten, z.B. ἀποκριθεὶς εἶπεν (VV. 24.26.28), ἔκραζεν λέγουσα (V. 22), ἠρώτουν λέγοντες (V. 23). Auch die Verben der Bewegung sind parti-

[718] Motivrepertoire nach Theißen / Merz, Jesus, 258f.
[719] Weil es sich um eine Fernheilung handelt, wird hier keine eigentliche Wunderhandlung erzählt.

zipial konstruiert: ἐξελθὼν (V. 21), ἐξελθοῦσα (V. 22), προσελθόντες (V. 23), ἐξελθοῦσα (V. 25). Die Frau drückt ihren Appell bzw. ihre Bitte mit zwei Imperativen aus: ἐλέησόν (V. 22) und βοήθει (V. 25). Auch die Jünger wenden sich mit einem Imperativ an Jesus: ἀπόλυσον (V. 23).

In der Perikope überwiegen bei weitem parataktische Konstruktionen. Lediglich zwei Gliedsätze kommen vor: In einem Kausalsatz begründen die Jünger ihren Appell an Jesus (V. 23: ὅτι κράζει ὄπισθεν ἡμῶν); in einem Modalsatz (V. 28: ὡς θέλεις) spricht Jesus aus, dass er ihrer Bitte entspricht.

Der Wundertäter wird namentlich zweimal genannt (im ersten und im letzten Vers). Die Bittstellerin wird in V. 22 vorgestellt, und zwar als γυνὴ Χαναναία. Sie redet den Wundertäter direkt an: κύριε υἱὸς Δαυίδ. Die nächsten fünf Verse werden jeweils mit den Proformen ὁ (kombiniert mit δέ) bzw. ἡ (ebenfalls kombiniert mit δέ) eingeleitet.[720] Eine Häufung von Proformen ist in V. 23 (ὁ, αὐτῇ, αὐτοῦ, αὐτὸν, αὐτήν, ἡμῶν) feststellbar; ebenso in V. 28 (αὐτῇ, σου, σοι, αὐτῆς), wo die Frau vom Wundertäter zudem direkt angesprochen wird: ὦ γύναι (Vokativ). In beiden Versen geht es um Interaktion zwischen den handelnden Personen, was sich auch grammatikalisch widerspiegelt.

Die Jünger werden einmal namentlich genannt (V. 23), während die Tochter zweimal erwähnt wird (VV. 22.28). Die Mutter bittet zwar formal für sich selber, meint aber immer die Heilung ihrer Tochter: ἐλέησόν με (V. 22), βοήθει μοι (V. 25).

2.4.3.2 Stilistische Syntaktik

Chiasmus, Wiederholung und Parallelismus sind die auffallendsten Stilmittel in dieser Perikope. Bereits in den ersten beiden Versen fällt eine chiastische Wortstellung auf: ἐξελθὼν ἐκεῖθεν ὁ Ἰησοῦς – γυνὴ Χαναναία ... ἐξελθοῦσα. Die nächsten Verse sind durch Wiederholungen und parallelen Satzbau geprägt:

V. 23 ὁ δὲ οὐκ ἀπεκρίθη
V. 24 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν
V. 25 ἡ δὲ ἐλθοῦσα
V. 26 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν
V. 27 ἡ δὲ εἶπεν
V. 28 τότε ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν

[720] Siehe auch Punkt I.2.4.3.2 (Stilistische Syntaktik).

Nach der Vorstellung des Wundertäters in V. 21 bzw. der Bittstellerin in V. 22 erzeugen die Wiederholung der Proformen samt Partikel (ὁ δὲ – ἡ δὲ) und der Parallelismus in der Wortstellung eine besondere Eindringlichkeit. In V. 28 durchbricht der Evangelist diese Wiederholung und verwendet pointiert am Satzanfang das temporale Adverb τότε[721]: Der entscheidende Wendepunkt ist eingetreten. Namentlich genannt wird nun auch der Wundertäter (Renominalisierung), der sich direkt an die Frau wendet (ὦ γύναι).

Viermal verwendet Mt ἔρχομαι in diesem Text, jeweils in der partizipialen Form, dreimal durch ein Präfix erweitert: Der Wundertäter *verlässt* Galiläa (V. 21 ἐξελθὼν), die Frau *kommt aus* ihrem Haus (V. 22 ἐξελθοῦσα), die Jünger *treten hin zu* Jesus (V. 23 προσελθόντες), die Frau *kommt* zum Wundertäter (V. 25 ἐλθοῦσα).

Jesus wird von der Frau bzw. den Jüngern um Hilfe gebeten. Zunächst verweigert er allerdings eine Antwort (V. 23 ὁ δὲ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῇ λόγον). Schließlich antwortet er dem Drängen der Jünger bzw. der Frau in direkter Rede, die jeweils mit denselben Verben eingeleitet wird (VV. 24.26.28: ἀποκριθεὶς εἶπεν). Dass die Frau den Wundertäter dreimal mit κύριε anspricht (VV. 22.25.27), verleiht dieser Anrede besonderes Gewicht. Schließlich ist auch auf die chiastische Wortstellung der Bitten der Frau hinzuweisen: ἐλέησόν με, κύριε (V. 22) – κύριε, βοήθει μοι (V. 25).

Durch diese zum Teil wörtlichen Wiederholungen, parallel formulierten Syntagmen und stilistischen Varianten erzielt der Evangelist eine besondere Eindringlichkeit, so dass man mit Hagner zusammenfassen kann: „Matthew´s literary artistry is again at work in the construction of this pericope.“[722]

2.4.4 Semantische Analyse

Dass die Perikope stärker als die mk Parallele durch eine dialogische Struktur gekennzeichnet ist, zeigt sich im Wortschatz, der von Verba dicendi geprägt ist (Text- und Wortsemantik). In der narrativen Analyse wird untersucht, wie das von G. Theißen zusammengestellte Motivgerüst von Wundergeschichten in dieser Erzählung durch den Evangelisten speziell in den Dialogen ausgebaut wurde.

[721] Bauer, Wörterbuch, 1642 zählt 90 Vorkommen dieses Adverbs bei Mt.
[722] Hagner, Mt 2, 440.

2.4.4.1 Text- und Wortsemantik

Dass Verben des Sagens bei weitem überwiegen (von 20 Verben sind 13 Verba dicendi), liegt an der dialogischen Struktur des Textes. Es handelt sich auf den ersten Blick um gängige Verben, welche die wörtliche Rede einleiten: λέγειν und ἀποκρίνεσθαι. Letzteres zählt jedoch zu den Schlüsselwörtern der Perikope. Es ist nämlich immer nur auf Jesus bezogen. Er wird gebeten, eine Antwort auf die Bitte der Frau zu geben, die er allerdings zunächst verweigert (V. 23a). Erst als die Jünger ihn daraufhin bedrängen, reagiert er in V. 24 mit einem Logion, das eine grundsätzliche Aussage enthält (V. 24). Und als die Frau ihre Bitte eindringlich – sie kniet vor ihm nieder – wiederholt, antwortet er mit einem Bildwort, das eine abweisende Reaktion vermuten lässt (V. 26). Als schließlich die Frau mit einem schlagkräftigen Argument ihre vertrauensvolle Zuversicht in Jesu Wunderwirken bekundet, spricht er in seiner Antwort das entscheidende, wirkkräftige Machtwort (V. 28).

Ein weiteres Verb fällt besonders auf: ἔκραζεν (V. 22). Es kommt im Neuen Testament 56-mal vor, 30-mal in den Evangelien, davon 12-mal im MtEv. Hier bezieht sich das Verb (häufig in Verbindung mit λέγειν) im Sinne von „rufen, ausrufen“ auf Dämonen, die Jesus als Sohn Gottes erkennen (z.B. 8,29), oder auf Blinde, die ihn als Sohn Davids um Hilfe anrufen (z.B. 9,27; 20,30f). Auch die akklamatorischen Jubelrufe beim Einzug in Jerusalem (21,9.15) bzw. das fanatische Schreien der Volksmenge (27,23) werden mit κράζειν eingeleitet. Schließlich bezeichnet das Verb auch die Schreckensrufe der Jünger (14,26) und Jesu Todesschrei (27,50 in pleonastischer Verbindung mit φωνῇ μεγάλῃ). Dass die kanaanäische Frau wie die Blinden in 9,27 und 20,30f Jesus mit υἱὸς Δαυίδ anredet, bedarf noch einer genaueren Analyse.[723] Schließlich greifen auch die Jünger in 15,23 das Verb auf, um das „lästige“ Schreien der Frau auszudrücken.[724]

Mit zwei Imperativen wendet sich die Frau an Jesus: ἐλέησόν (V. 22) und βοήθει (V. 25). ἔλεος und ἐλεέω bezeichnen, im alttestamentlichen Sinn von hæseḏ, ein von Gott verlangtes gütiges Verhalten von Mensch zu Mensch (vgl. Mt 5,7; 18,33). Gleich viermal im MtEv (9,27; 15,22; 20,30f) wenden sich Bittsteller an Jesus, indem sie ἐλέησον mit dem Messiasprädikat υἱὸς Δαυίδ verknüpfen. Die eindringlichen Bitten der

[723] Siehe Punkt I.2.7.3 (Einzelauslegung).
[724] Vgl. Fendrich, Art. κράζω.

Blinden (9,27; 20,30f) bzw. der kanaanäischen Frau (15,22) könnte man daher als eine Art Gebetsanruf bezeichnen.[725]

βοηθέω kommt achtmal im Neuen Testament vor, davon fünfmal als Hilferuf im Imperativ. In den Evangelien treffen wir das Wort nur dreimal an. Dass das Verb im MtEv nur in 15,25 vorkommt, verleiht dieser Textpassage einiges Gewicht. Auch der Vater des epileptischen Knaben bittet in Mk 9,22 βοήθησον ἡμῖν bzw. in Mk 9,24 βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ. Er möchte glauben, weiß aber, dass er aus eigener Kraft seinen Unglauben nicht überwinden kann. Die kanaanäische Frau hingegen zeigt tiefes Vertrauen zu Jesus, indem sie seinen Widerstand schlagfertig überwindet, so dass er feststellen kann: ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις.[726]

2.4.4.2 Narrative Analyse

Obwohl im Vergleich zur parallelen Perikope Mk 7,24-30 das dialogische Element weiter ausgebaut wurde, lassen sich jene Strukturen erkennen, die von G. Theißen als Motivgerüst (Motivrepertoire) der Wundergeschichten bezeichnet wurden.[727]

GLIEDERUNG	PATTERN	ÜBERSETZUNG
EINLEITUNG	Auftreten des Wundertäters	
21 Καὶ ἐξελθὼν ἐκεῖθεν ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος.	Scharniervers, Nennung des Akteurs, neue Ortsangabe, neue Handlung	Und als Jesus von dort wegging, zog er sich in das Gebiet von Tyrus und Sidon zurück.
EXPOSITION	Charakterisierung der Not	
22 καὶ ἰδοὺ γυνὴ Χαναναία ἀπὸ τῶν ὁρίων ἐκείνων ἐξελθοῦσα ἔκραζεν λέγουσα·ἐλέησόν με, κύριε υἱὸς Δαυίδ· ἡ θυγάτηρ μου κακῶς δαιμονίζεται.	Neue Akteurin: Nennung der Stellvertreterin der Kranken; Annäherung an den Wundertäter; Bitte um Hilfe; Charakterisierung der Not	Und siehe, eine kanaanäische Frau aus jener Gegend kam, schrie und sagte: Erbarme dich meiner, Herr, Sohn Davids! Meine Tochter wird von einem Dämon übel geplagt.

[725] Vgl. etwa Staudinger, Art. ἔλεος, 1048f.
[726] Vgl. Balz / Schneider, Art. βοηθέω. Näheres zum Wortschatz im Bildwort unter Punkt I.2.3.4.1 (Text- und Wortsemantik zu Mk 7,24-30).
[727] Vgl. Theißen, Wundergeschichten, 57-83.

23a ὁ δὲ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῇ λόγον.	Sich-Entziehen des Wundertäters	Er aber antwortete ihr kein Wort.
23b-e καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἠρώτουν αὐτὸν λέγοντες· ἀπόλυσον αὐτήν, ὅτι κράζει ὄπισθεν ἡμῶν.	Auftreten der Zwischenspieler; Information des Wundertäters	Und hinzu traten seine Jünger, baten ihn und sagten: Lass sie gehen, denn sie schreit hinter uns her.
24 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.	Sich-Entziehen des Wundertäters	Er aber antwortete und sprach: Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel.
ZENTRUM (HÖHEPUNKT)	Dialog zwischen Wundertäter und Bittstellerin / Stellvertreterin; Fernheilung	
25 ἡ δὲ ἐλθοῦσα προσεκύνει αὐτῷ λέγουσα· κύριε, βοήθει μοι.	Proskynese; Wiederholung der Bitte um Hilfe	Sie aber kam, kniete sich vor ihm nieder und sagte: Herr, hilf mir!
26 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· οὐκ ἔστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις.	Argumentation des Wundertäters: Abweisung durch den Wundertäter / Erschwernis der Annäherung	Er aber antwortete und sagte: Es ist nicht gut zu nehmen das Brot der Kinder und es hinzuwerfen den Kindern.
27 ἡ δὲ εἶπεν· ναὶ κύριε, καὶ γὰρ τὰ κυνάρια ἐσθίει ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τῶν κυρίων αὐτῶν.	Argumentation der Bittstellerin / Stellvertreterin: Demuts- und Vertrauenserklärung	Sie aber sagte: Ganz recht, Herr, und doch essen die Hündchen auch von den Brosamen, die vom Tisch ihrer Herren herunterfallen.
28a-c τότε ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ· ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις· γενηθήτω σοι ὡς θέλεις.	Antwort des Wundertäters: Konstatierung des Glaubens der Stellvertreterin; wunderwirkendes „Machtwort“	Daraufhin antwortete Jesus und sagte zu ihr: Frau, groß ist dein Glaube; dir geschehe, wie du willst.
SCHLUSS		
28d καὶ ἰάθη ἡ θυγάτηρ αὐτῆς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.	Konstatierung der Heilung	Und geheilt wurde ihre Tochter von jener Stunde an.

Eine Ortsangabe, die das „Ausweichen“ Jesu in heidnisches Gebiet beschreibt, eröffnet die Erzählung; eine Zeitangabe, die den Zeitpunkt der erfolgten Heilung angibt, schließt den Text ab.

Nachdem der Erzähler in V. 21 keine näheren Angaben zum Auftreten des Wundertäters gemacht hat, richtet er in V. 22 seinen Blick mit dem Signalwort ἰδού auf eine kanaanäische Frau, die lautstark den Wundertäter um Erbarmen für sich und ihre Tochter anfleht. Die weitere Entfaltung der Geschichte verlegt der Erzähler in die dialogische Passage, was Konradt treffend zusammenfasst:

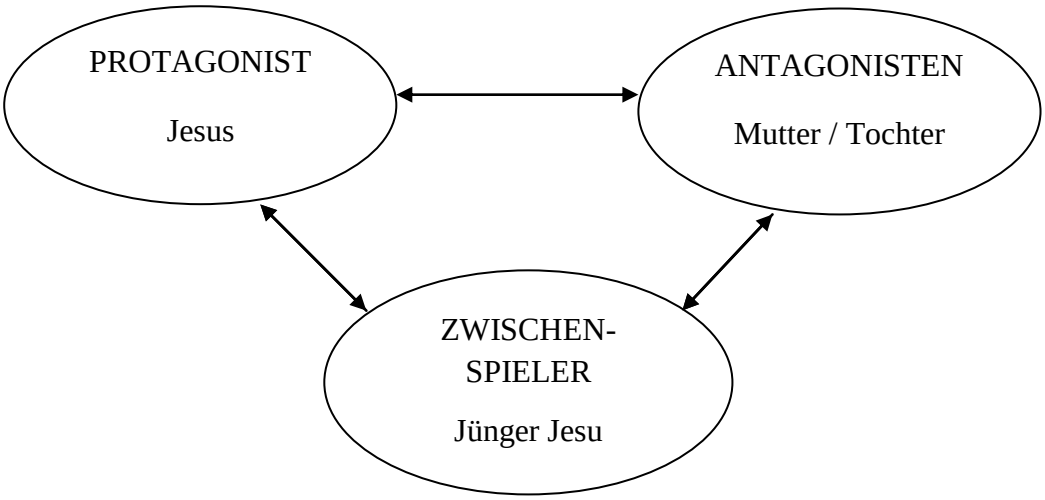
> Charakteristisch ist für Mt 15,21-28 sodann, dass die szenischen Rahmennotizen äußerst knapp gehalten sind und das Geschehen, im Unterschied zur mk Beschränkung direkter Rede auf 7,27-29, durch einen viergliedrigen dialogischen Passus entfaltet wird, in dem Jesus durchgehend die „antwortende“ Position zukommt (V.23a.24.26.28a, s. dagegen Mk 7,28: die Frau *antwortet*).[728]

Dreimal leitet der Erzähler Jesu Reaktion mit ὁ δέ ein (VV. 23.24.26), erst in V. 28 variiert er die Redeeinleitung mit τότε, ausdruckstark in Spitzenstellung: „In this way the dramatic tension is heightened and Jesus´ eventual acquiescence, introduced by τότε, made all the more surprising.“[729]

In den erzählenden Passagen wird lediglich von Jesu Kommen und vom Auftreten der Bittstellerin und der Jünger bzw. von der erfolgten Fernheilung berichtet. Alle weiteren Informationen – auch die Tatsache, dass die Tochter von einem bösen Geist geplagt wird - verlegt der Evangelist in die direkten Reden. Kurze, erzählende Passagen bilden also den Rahmen, Dialoge herrschen bei weitem vor. [730]

[728] Konradt, Mt, 248.
[729] Davies / Allison, Mt, 541.
[730] Vgl. etwa Davies / Allison, Mt, 541 und Konradt, Mt, 248.

Aktantenanalyse



Zunächst lehnt der Protagonist anscheinend eine direkte Begegnung mit der Antagonistin ab. Die Zwischenspieler müssen „einspringen“. Aber auch sie können den Wundertäter nicht beeinflussen. Erst die abschließende direkte „Konfrontation“ zwischen Protagonist und Antagonistin löst die kommunikative Spannung auf.

Eine dialogische Struktur prägt also vor allem den Wortschatz und das Motivgerüst des Textes. Die Häufung von Verba dicendi, aus denen ἀποκρίνεσθαι und κράζειν herausragen, verleiht der Perikope ein besonderes Gepräge. Von den Informationen in den Rahmenversen (VV. 21.28d) abgesehen, entfaltet sich das Geschehen in erster Linie in den Dialogen.

2.4.5 Textpragmatische Analyse

Mt gibt in der Erzählung bzw. in ihrem Kontext einige Hinweise, in welche Richtung er die Leserinnen und Leser lenken möchte[731]:

- durch die Eingliederung der Perikope nach 15,1-20 (Von Reinheit und Unreinheit), die er von seiner Mk-Vorlage übernimmt
- durch die Bezeichnung der Frau als „Kanaanäerin“
- durch die dramatische Linienführung des Dialogs
- durch die Parallelisierung mit der Perikope vom HvK
- durch heilsuniversalistische Hinweise im Makrokontext der Perikope.

Mit der Übernahme der Mk-Akoluthie schließt sich Mt wohl dessen Ansicht an, dass Jesus ein neues Ziel verfolgt bzw. ein besonderes Zeichen setzt. Was die mk Kritik an den Speisegeboten anbelangt, laufen die Aussagen in Mt 15,1-20 aber nicht auf eine

[731] Vgl. auch die textpragmatische Analyse zu Mk 7,24-30 unter Punkt I.2.3.5.

völlige Aufhebung der Speisegebote hinaus, sondern es wird lediglich die Forderung der Pharisäer zurückgewiesen, vor dem Essen unbedingt die Hände zu waschen (V. 20). Dass die sozialethischen Gebote dem kultischen Bereich übergeordnet sind, deckt sich mit der mk Parallelstelle.

Indem Mt die Frau als Χαναναία (V. 22) bezeichnet, weist er sie eindeutig als Heidin aus. Im Lichte dieser Information entfaltet sich für die Leserin und den Leser das nachfolgende Geschehen. Gnilka spricht von alttestamentlicher Sprechweise, „mit der Mt der Perikope von Anfang an eine gehobenere, grundsätzlichere Form verleiht (vgl. Gn 24,3; Ex 33,2; Dt 20,17; Ri 1,10ff u. ö.)“[732].

Die dialogische Struktur des Textes animiert die Leserinnen und Leser geradezu „mitzureden“. Dass Jesus zunächst nicht antwortet, bildet eine Leerstelle, die für die Leserin und den Leser offen bleibt. Auch das programmatische Logion 15,24 liefert wichtige Aufschlüsse für die Deutung des Textes. Denn trotz der vorrangigen Sendung Jesu zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ ist eine Zuwendung zu den Heiden nicht ausgeschlossen, wie sich in dem Dialog zwischen dem Wundertäter und der Frau zeigt.

Dies bestätigt sich auch durch die Parallelisierung der Perikope mit der Erzählung vom HvK, die bis hin zu wörtlichen Anklängen reicht. In beiden Erzählungen ist letzten Endes der Fokus auf das Thema Heiden(mission) gerichtet. Ganz konkret wird Jesu Zuwendung zu einer Heidin bzw. zu einem Heiden erzählt. Die Antagonisten überzeugen den Wundertäter durch ihr Auftreten und ihre engagiert vorgebrachten Argumente, so dass er geradezu in Staunen gerät (8,10 ἐθαύμασεν) und bei beiden einen großen Glauben konstatiert:

8,13 καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ ἑκατοντάρχῃ· ὕπαγε, ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι.
15,28 τότε ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ· ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις· γενηθήτω σοι ὡς θέλεις.

Der „große Glaube“ der Frau kontrastiert auch mit dem „kleinen Glauben“ der Jünger (vgl. z.B. Mt 14,31; 16,8). Der erste Evangelist betont also ihren vorbildlichen Glauben und weist sie zudem als Kanaanäerin, als Heidin schlechthin, aus. Gerade sie bekennt Jesus – im Unterschied zur Mehrheit in Israel – als den Messias des Gottesvolkes, indem sie ihn als „Davidsohn“ anruft.[733]

[732] Gnilka, Mt II, 30.
[733] Vgl. Feldmeier, Die Syrophönizierin, 225.

Diese „narrativen Entfaltungen der Annahme von Heiden“ stellen, wie Frankemölle besonders betont, keineswegs große Ausnahmen im MtEv dar. Die Geschichten illustrieren vielmehr Mt 1,1, wonach der βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ seine Geschichte als „Sohn Davids“ und als „Sohn Abrahams“ (1,1) wiedergibt und somit sowohl seine partikularistische (die Sendung zu Israel) als auch seine universalistische Bedeutung (die Sendung zu allen Völkern) unterstreicht (vgl. auch 1,3a.5a.b.6b; 2,1-12; 4,15-16.23-25; 5,13-16; 8,5-13.28-34; 9,18-26; 13,38).[734] Die Leserlenkung in 15,21-28 fasst Frankemölle folgendermaßen zusammen:

> Trotz der kritischen Auseinandersetzungen oder gerade wegen dieser mit den Pharisäern (15,1ff) soll der Leser seinen Glauben an Gottes Selbsterschließung in „Jesus“ als „Immanuel“ nicht durch Abgrenzung vom jüdischen Glauben gewinnen, sondern gerade in Identifizierung mit diesem. Der Glaube an „Gott für alle“ und an die Epiphanie Gottes in Jesus und seine Bedeutung für alle Völker kann und darf die biblisch vorgegebene, singuläre und existenzermöglichende Bedeutung für Israel nicht aufheben.[735]

Durch die kontextuelle Eingliederung der Perikope, die Dialogführung, die explizite Bezeichnung der Frau als Heidin sowie die intratextuelle Verknüpfung mit der Perikope vom HvK gibt also der Evangelist deutliche Hinweise auf die universalistische Bedeutung der Sendung Jesu zu allen Völkern.

[734] Frankemölle, Mt 2, 206. Konradt, Israel, 70 spricht hingegen von einer Heilung „extra ordinem“.
[735] Frankemölle, Mt 2, 207.

2.5 Form- und Gattungskritik

Nach einem Überblick über verschiedene Versuche, die Perikopen nach ihrer Gattung zu bestimmen, wird Zimmermanns Vorschlag, die Gattungen Bildwort, Parabel, Gleichnis und Beispielerzählung unter einer Bezeichnung zu subsumieren, kurz vorgestellt. Im Anschluss daran wird versucht, den „Sitz im Leben“ der beiden Erzählungen zu bestimmen.

2.5.1 Formgeschichtliche Einordnung (Mk 7,24-30; Mt 15,21-28)

In seinen formgeschichtlichen Überlegungen zu Mk 7,24-30 konstatiert Feldmeier: „In jedem Fall ist deutlich, daß sich unsere Perikope gegen die eindeutige Zuordnung zu einer [...] Gattung sperrt.“[736] Und Strube stellt fest: „Keine Auslegung kommt umhin, sich mit der Zweipoligkeit der Erzählung auseinanderzusetzen, die sich durch die Heilungsbitte und die erfolgte Heilung einerseits und den Dialog anstelle einer Schilderung des Heilungsgeschehens andererseits ergibt.“[737] Aus diesem Dilemma resultieren unterschiedliche Gattungszuordnungen, je nachdem, ob die dialogische Struktur oder das narrative Element der Erzählung betont wird.[738] Die Palette der Bezeichnungen reicht von „Streitgespräch“, „Streit- bzw. Lehrgespräch“, „Apophthegma“, bis hin zu „Heilungswunder“, „Wundergeschichte“, „modifizierte Wundergeschichte“, „Heilungsgeschichte“, „Exorzismus“, „Fernheilung“.[739] Für Pesch liegt allerdings eine „*konstruierte* Erzählform vor [...], in der urchristlich-missionarische Kreise die Heidenmission angesichts der unbestreitbaren Tatsache, daß sich Jesus nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt wußte (Mt 15,24) und keine Heidenmission betrieben oder gefordert hatte, rechtfertigen“. Zudem betont er als Charakteristikum neutestamentlicher „Fernheilungswundererzählungen“, dass es sich durchwegs um Heiden handelt, die sich vertrauensvoll an Jesus wenden.[740]

Gerd Theißen führt dazu aus, dass die für Wundergeschichten typische Kompositionsstruktur (Einleitung, Exposition, Zentrum, Schluss) selbstverständlich variiert wer-

[736] Feldmeier, Die Syrophönizierin, 215.
[737] Strube, Wegen dieses Wortes, 154.
[738] Davies / Allison, Mt, 544 sprechen von einer Mischform: „We [...] conclude that Mt 15.21-8 stands as a unit and is an example of mixed type: it is a miracle story which contains elements characteristic of both pronouncement stories and controversy dialogues.”
[739] Bei Strube, Wegen dieses Wortes, 151-167 werden die verschiedenen Gattungszuordnungen ausführlich diskutiert.
[740] Siehe Pesch, Mk, 386. Auch nach Mell, Das Brot, 348 „dürfte die Mischgattung einer apophthegmatischen Wundertradition erst literarisch geschaffen worden sein“.

den kann, vor allem wenn ein bestimmtes Thema besonders betont wird. Mk 7,24ff und Mt 8,5ff zählt er zu den expositionsbetonten Kompositionen: „Erschwernis- und Glaubensmotive dominieren in den Fernheilungen Mk 7,24ff; Mt 8,5ff. Die Exposition ist hier zur selbständigen Erzählung geworden. Die Mitte (zentrale Motive) fehlt völlig. Der Schluß deutet nur kurz die vollzogene Heilung (bzw. den Exorzismus) an.“[741]

Die Wundererzählungen von der Heilung der Tochter der syrophönizischen / kanaanäischen Frau weisen inhaltlich und formal große Ähnlichkeiten mit den Perikopen vom HvK (Mt 8,5-13; Lk 7,1-10) bzw. der Perikope von der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (Joh 4,46-54) auf. In diesen Texten begegnen wir einerseits den für Wundergeschichten typischen Stilelementen (Auftreten des Wundertäters, Auftreten des Bittstellers bzw. seiner Stellvertreter, Charakterisierung der Not, Erschwernis der Annäherung, wunderwirkendes Wort, Konstatierung des Wunders), andererseits auch den für Apophthegmen typischen Kriterien (der Druckpunkt, die Pointe scheint im Wort Jesu zu liegen, das narrativ in eine Erzählung eingebettet ist). Allerdings ist das für Apophthegmen gängige Gattungsschema (Situation – Frage – Antwort) durch Merkmale, die für Wundergeschichten spezifisch sind, überlagert. Was diese Erzählungen verbindet, bringt Klauck auf den Punkt: „Bei dieser Gliedgattung der Wundergeschichten ist es von der Sache her gegeben, daß der Wundertäter nicht in direkten Kontakt mit dem Patienten tritt und daß deshalb der Dialog, der topische Elemente wie Erschwernis, Sich-Entziehen des Wundertäters und wunderwirkendes Wort aufnimmt, eine zentrale Rolle spielt.“[742] So kann man also auch hier von einer speziellen Untergattung „Fernheilung“ sprechen.

Mk 7,27f wird üblicherweise als „Bildwort“ bezeichnet.[743] Die gängige Definition lautet: „Als *Bildworte* werden kurze vergleichende Sentenzen ohne Vergleichspartikel (so wie ...) bezeichnet, die häufig doppelgliedrig gestaltet sind.“[744] In seiner Untersuchung „Parabeln – sonst nichts! Gattungsbestimmung jenseits der Klassifikation in ´Bildwort´, ´Gleichnis´, ´Parabel´ und ´Beispielerzählung´“ stellt Ruben Zimmermann die These auf, „dass diese Binnendifferenzierung weder den ntl. Texten selbst noch dem Gattungsbewusstsein ihrer Autoren gerecht wird und deshalb aufgegeben werden

[741] Theißen, Wundergeschichten, 120.
[742] Klauck, Allegorie, 275.
[743] Z.B. Eckey, Mk, 205; Ernst, Mk, 212; Gnilka, Mk, 293; Grundmann, Mk, 199; Kertelge, Mk, 77; Lührmann, Mk, 130; Schmithals, Mk, 353.
[744] Zimmermann, Kompendium der Gleichnisse, 17.

muss“[745]. Er unterzieht dieses Schema einer grundlegenden Kritik, verwirft die bisherige Differenzierung und stellt sodann unter Einbeziehung neuerer literaturwissenschaftlicher Gattungstheorien eine neue Gattungsdefinition auf. In seiner Kritik an einer eigenen Textsorte „Bildwort“[746] verweist er darauf, dass schon Bultmann keine genaue Abgrenzung zwischen „Bildwort“ und „Metapher“ gelungen sei. Außerdem treffe bezeichnenderweise die Definition, die Jülicher allgemein für die Gleichnisrede postuliert hatte, nach Harnisch auf das Bildwort zu. Zudem seien für Erlemann Bildworte zwischen Metapher und Gleichnis angesiedelt und ließen sich weder der einen noch der anderen Kategorie zuordnen. Da schließlich die Länge oder die Kürze nicht zum Gattungsmerkmal erhoben werden können und letzten Endes Bildworte zu einer „diffusen Restklasse“ zusammengefasst würden, sei die „Rede von einer eigenständigen Textsorte ´Bildwort´ aufzugeben“[747]. Zimmermann gibt also die Differenzierung zwischen „Bildwort“, „Gleichnis“, „Parabel“ und „Beispielerzählung“ auf und spricht von einer gemeinsamen Gattung, die er „Parabel“ nennt:

> Eine Parabel ist ein kurzer narrativer (1) fiktionaler (2) Text, der in der erzählten Welt auf die bekannte Realität (3) bezogen ist, aber durch implizite oder explizite Transfersignale zu erkennen gibt, dass die Bedeutung des Erzählten vom Wortlaut des Textes zu unterscheiden ist (4). In seiner Appellstruktur (5) fordert er einen Leser bzw. eine Leserin auf, einen metaphorischen Bedeutungstransfer zu vollziehen, der durch Ko[748]- und Kontextinformationen (6) gelenkt wird.[749]

Auf diese gattungstheoretische Diskussion kann hier nicht näher eingegangen werden. An der Bezeichnung „Bildwort“, die in der Tradition fest verankert ist, soll in dieser Arbeit dennoch festgehalten werden. Dass Ausleger einzelne Texte unterschiedlich zuordnen bzw. sich über die genaue Abgrenzung zwischen Gattungen nicht einig sind, kann noch kein Sachargument gegen die Unterscheidung zwischen „Bildwort“ und „Pa-

---

[745] Zimmermann, Hermeneutik, 384. Ebd. 395-392 beschreibt er diese im Wesentlichen von Adolf Jülicher und Rudolf Bultmann geprägte Differenzierung des Gleichnismaterials.
[746] Ebd. 404f.
[747] Ebd. 405.
[748] Ko-texte beschreibt Zimmermann, ebd. 418 folgendermaßen: „Die Einbeziehung der gesamten Sprech- und Lesesituation sowie der Lebenswelt der Kommunikationssituation einschließlich der geprägten Sprachformen (z.B. Bildfelder) als Ko-texte lässt sich [...] nicht auf die historische Textproduktion begrenzen, sondern muss ebenso im Blick auf den jeweiligen Rezeptionsprozess gelten.“
[749] Ebd. 409. Gerd Häfner, Erosion, 182 spricht, auf Zimmermann, Kompendium der Gleichnisse bezogen, von einem „beeindruckenden Neu- und Gesamtentwurf“. Er begrüßt auch das Projekt einer integrativen Gleichnishermeneutik, in dem historische, literarische und rezeptionsästhetische Aspekte miteinander verbunden werden. Allerdings widerlegt er grundsätzlich die Einwände Zimmermanns gegen die früheren Differenzierungen von Jülicher etc., vor allem widerspricht er dem Argument, „es gebe keine zuverlässigen Kriterien der Differenzierung“ (ebd. 188). Am Beispiel seiner Exegese des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1-16) weist er zudem nach, dass zwischen „Parabel“ und „Gleichnis im engeren Sinn“ sehr wohl unterschieden werden kann (ebd. 187-196).

rabel“ darstellen. Zudem scheint gerade auch die prägnante Kürze des „Bildwortes“, wie schon der Name sagt, diese Bezeichnung zu rechtfertigen.[750]

2.5.2 „Sitz im Leben“

Gerade weil die Zuordnung der Perikopen zu einer bestimmten Gattung (Wundergeschichte – Streitgespräch?) nicht völlig eindeutig ist, bedarf es auch anderer Beobachtungen (diachrone Gesichtspunkte kommen vermehrt in den Blick), um den „Sitz im Leben“ zu eruieren. Häufig ist es das Bildwort, von dem aus linear auf die Verankerung des Textes (erst) im frühchristlichen Bereich geschlossen wird. Z.B. nimmt Kertelge, auf Mk Bezug nehmend, an, dass die ursprüngliche Wundergeschichte um die VV. 27f erweitert und ihr Charakter dadurch grundlegend verändert wurde. Gerade durch diese Erweiterung scheine die Diskussion der nachösterlichen Gemeinde um das Thema des heilsgeschichtlichen Vorrangs der Juden durch.[751]

Für Gnilka setzt sich die vormk Erzählung (ohne V. 24 und V. 27b: ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα) mit der noch nicht geklärten Frage der Heidenmission auseinander: „Sie beantwortet die Frage der Heidenmission so, daß sie sich bei Wahrung der Privilegien Israels mit dem Hinweis auf die Glaubensbereitschaft der Heiden, die schon Jesus erfahren konnte, für die Mission entscheidet.“ Für den Evangelisten sei die Heidenmission jedoch längst kein Problem mehr.[752] Auch Pesch interpretiert die „symbolische Erzählung“ als ein „Dokument urchristlichen Ringens um die Überwindung eines aus dem Heilsvorrang Israels abgeleiteten Heilspartikularismus durch einen den Rang Israels nicht bestreitenden, aber im Blick auf Gottes freie Gnade und Barmherzigkeit [...] relativierenden Heilsuniversalismus“[753]. Für Feldmeier zeigt die Rezeption der Geschichte durch Mk und Mt, dass die Erzählung als „entscheidende Weichenstellung im Blick auf die nachösterliche Öffnung gegenüber den Heiden verstanden werden konnte“. Er konstatiert: „Der Sitz im Leben dieser Perikope war die Rechtfertigung der Heidenmission.“[754]

Die Deutung der mk Erzählung als programmatische Begründung der Heidenmission sieht Gerber hingegen kritisch, denn die Ebene der Christusverkündigung sei gar nicht im Blick und von einer Bekehrung der Frau, die wohl polytheistisch eingestellt

[750] Zur Definition des Bildworts siehe auch Anm. 692.
[751] Siehe Kertelge, Wunder, 152f.
[752] Siehe Gnilka, Mk, 291.
[753] Pesch, Mk, 390.
[754] Feldmeier, Die Syrophönizierin, 226.

sei, zum einen Gott Israels sei keine Rede.[755] Dass die Entstehung der Geschichte ausschließlich auf das Thema urchristlicher Auseinandersetzungen um die Legitimität der Heidenmission zurückzuführen sei, bezweifelt auch Gerd Theißen. Er glaubt, Konkreteres sei im Blick. Seine Lokalkoloritstudie habe nämlich gezeigt, dass die Geschichte wohl palästinischen Ursprungs sei: „Sie setzt ursprünglich Erzähler und Hörer voraus, die mit den konkreten lokalen und sozialen Verhältnissen im tyrisch-galiläischen Grenzgebiet vertraut sind.“[756]

Die spezielle formale Gestaltung der Erzählung, zwischen Wundergeschichte und Apophthegma angesiedelt, lässt als „Fernheilung“ auch auf einen speziellen „Sitz im Leben“ schließen:

- Es ist eine Hellenin, eine Nichtjüdin, bzw. eine Kanaanäerin, die sich mit der Bitte um Heilung ihrer Tochter an Jesus wendet.
- Die Geschichte „spielt“ im Ausland (vgl. Mk 7,24; Mt 15,21).
- Es handelt sich nicht um eine stringent verlaufende Wundergeschichte; der Dialog zwischen Jesus und der syrophönizischen Frau spielt eine wesentliche Rolle.
- Die im Bildwort erwähnten Söhne/Kinder bzw. Hunde beziehen sich offensichtlich auf Juden bzw. Heiden.[757]
- Es scheint also im Bildwort um die Frage zu gehen, ob und wie das Heil auch den Heiden zukommt.
- Einen ersten Hinweis auf die Beantwortung dieser Frage gibt das mk πρῶτον (7,27): Es kann ein zeitliches „Zuerst“ oder ein inhaltliches „Vorrangig“ bedeuten, das eine Sättigung der Hunde/Heiden von vorneherein mit einschließt.
- Ein weiteres Signal ist Jesu Reaktion auf die Argumente der Frau (Mk 7,29; Mt 15,28). Darin scheint ein Staunen mitzuschwingen, wie Mt es auch in der Perikope vom HvK besonders hervorhebt (Mt 8,10: ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν καὶ εἶπεν τοῖς ἀκολουθοῦσιν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, παρ’ οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὗρον; vgl. Lk 7,9).
- Jesus billigt also die Argumentation der Frau und vollzieht umgehend die Fernheilung.

Aufgrund der immensen Bedeutung des Bildworts für die ganze Erzählung könnte man den „Sitz im Leben“ von Mk 7,24-30 in einer heidenchristlichen Gemeinde vermuten, die um Anerkennung ihrer Position gegenüber judenchristlichen Gemeinden ringt. Was

[755] Siehe Gerber, Es ist genug für alle da, 319.
[756] Theißen, Sozialkolorit, 221.
[757] Näheres dazu unter Punkt I.2.7.1 (Einzelauslegung von VV. 27f).

Mt 15,21-28 betrifft, dürften sich Diskussionen innerhalb der judenchristlichen Gemeinde in dieser Perikope widerspiegeln.

2.6 Diachrone Textuntersuchung

Mit der Frage nach der Herkunft einzelner kultureller und religiöser Traditionen, die in Mk 7,24-30 und Mt 15,21-28 eine besondere Rolle spielen, befasst sich der Abschnitt „Motiv- und Traditionskritik“. Danach wird in der „Überlieferungs- und Redaktionskritik“ untersucht, inwieweit die Evangelisten schriftliches Material übernommen und umgestaltet haben und welche Schlüsse auf ihre Intention, von der sie geleitet waren, sich ziehen lassen. Im „synoptischen Vergleich“ geht es vor allem darum, wie und warum Mt die mk Vorlage doch erheblich verändert hat.

2.6.1 Motiv- und Traditionskritik

Besondere kulturelle und religiöse Traditionen sind in die Perikopen eingeflossen. Im Erzählteil ist es die Tatsache, dass sich eine Frau an Jesus wendet, die als Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα (Mk 7,26) bzw. Χαναναία (Mt 15,22) vorgestellt wird. Im Bildwort sind es die Kinder, das Brot und die Hunde, die den bildspendenden Bereich prägen.

Ἑλληνίς Συροφοινίκισσα τῷ γένει

Gerd Theißen zeigt in seiner Studie „Lokal- und Sozialkolorit in der Geschichte von der syrophönikischen Frau (Mk 7, 24-30)“[758] unter Berufung auf biblische und profane Quellen (in erster Linie Josephus), welche ethnischen, sozialen und kulturellen Verhältnisse im tyrisch-galiläischen Grenzgebiet den Hintergrund des Gesprächs zwischen Jesus und der Frau bilden. Die Charakterisierung der Frau erfolgt in der üblichen Zweigliedrigkeit (vgl. z.B. Apg 4,36: Ἰωσὴφ δὲ ὁ ἐπικληθεὶς Βαρναβᾶς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ... Κύπριος τῷ γένει; Apg 18,2: καὶ εὑρών τινα Ἰουδαῖον ὀνόματι Ἀκύλαν, Ποντικὸν τῷ γένει ...). Als Ἑλληνίς besitzt sie griechische Sprachkenntnisse und ist wahrscheinlich Angehörige der privilegierten Oberschicht, denn „die Hellenisierung hatte überall zunächst die oberen Schichten ergriffen“[759]. Dass Mk in V. 30 statt κράβαττος (vgl. Mk 2,4.9.11f; 6,55) den gehobeneren Ausdruck κλίνη verwendet, dürfte auch ein Indiz für die soziale Stellung und den relativen Wohlstand der Frau sein. Aufgrund ihrer Zweisprachigkeit konnte sie gut mit einem Juden kommunizieren. Ἑλληνίς begegnet im Neuen Testament nur noch als Pluralform in Apg 17,12, wo es heißt, dass vornehme griechische Frauen und Männer gläubig wurden (πολλοὶ μὲν οὖν ἐξ αὐτῶν ἐπίστευσαν καὶ τῶν Ἑλληνίδων γυναικῶν τῶν εὐσχημόνων καὶ ἀνδρῶν οὐκ ὀλίγοι).

[758] Vgl. zu den folgenden Ausführungen Theißen, Sozialkolorit, 207-221.
[759] Ebd. 211.

Ihrer lokalen Herkunft nach ist sie eine Frau, die aus Phönizien stammt[760], das zur römischen Provinz Syrien gehörte. Nach Theißen dürfte der Begriff Συροφοινίκισσα[761] ziemlich sicher außerhalb von Palästina formuliert worden sein, denn er setzt erstens die Unterscheidung von Syro- und Lybophönikern voraus. Man müsse deshalb von einem lokalen Standort ausgehen, „der einen Blick auf beide Siedlungsgebiete der Phöniker erlaubt“[762]. Zweitens stammen die ältesten Belege für „Syrophoenix“ von lateinischen Schriftstellern, wie Lucilius und Plinius d. Ä.[763] Wie die Varianten verschiedener Textzeugen zeigen („syrische Phönizierin“; „Phönizierin“), war der Begriff keinesfalls geläufig.[764]

Jesus hat nach 7,24 nicht die Stadt Tyrus selbst betreten, sondern ihr ländliches Stadtterritorium (vgl. 3,8, wo es heißt, dass Scharen aus der Umgebung von Tyrus und Sidon zu ihm kamen: περὶ Τύρον καὶ Σιδῶνα). Literarische Quellen (z.B. Iosephus, Bell. 2,459.588; 4,105) belegen, dass „Jesus im ländlichen Hinterland von Tyros ebenso wie auf dem Territorium der Dekapolis [vgl. 7,31] Juden finden konnte, die hier neben Syrern und Phönikern lebten“[765]. Die reiche Stadt Tyrus, auf einer Insel gelegen, war von Getreideimporten aus dem galiläischen Hinterland sowie aus dem zum Teil von Juden besiedelten ländlichen Territorium der Stadt abhängig. Man kann die jüdische Bevölkerung sozusagen als „Brotlieferanten“ der Stadt Tyrus bezeichnen. Die ökonomische Abhängigkeit der Tyrer bedingte allerdings auch ein politisches Expansionsstreben, so dass es zwischen den zum Teil hellenisierten Tyrern und der jüdischen Bevölkerung immer wieder zu Konflikten kam.[766] Jesus begegnet also einer Frau, einer der gräzisierten Oberschicht entstammenden Heidin, in einem Gebiet, in dem kulturelle, politische, soziale und religiöse Gegensätze aufeinanderprallen.

„Die Lokalisierung der Perikope in der *´Gegend von Tyrus und Sidon´* ist ein Biblizismus, den Matthäus durch die Ergänzung von ´Sidon´ über die markinische Vorlage Mk 7,24 hinaus gezielt evoziert.“[767] Die Bewohner von Tyrus und Sidon galten zwar als

---

[760] Gerber, Es ist genug für alle da, 316f verweist darauf, dass in jüdischen Leserinnen und Lesern die Begegnung Jesu mit der syrophönizischen Frau wohl negative Assoziationen wachrief, wenn sie z.B. daran dachten, welch schlimme Folgen die Verbindung des Königs Ahab mit der phönizischen Prinzessin Isebel zeitigte (vgl. 1 Kön 16,31-33; 18f; Offb 2,20-23).
[761] Ein Hapaxlegomenon im Neuen Testament.
[762] Theißen, Sozialkolorit, 222.
[763] Vgl. ebd., wo auch die Belege angeführt sind.
[764] Vgl. die Textkritik zu V. 26 (Punkt I.2.1.1).
[765] Theißen, Lokalkolorit, 209.
[766] Vgl. ebd. 214-224, wo einige Beispiele für die Expansionspolitik der Tyrer angeführt werden.
[767] Poplutz, Das Heil, 469.

tüchtige Handwerker und Kaufleute, die des Öfteren den Königen von Israel beistanden (vgl. z.B. 2 Sam 5,11f; 1 Chr 14,1f; 22,4; 2 Chr 2). Sie hingen allerdings fremden Göttern an und galten als Feinde Israels (vgl. z.B. Jes 23; Jer 25,22; 27,3; Ez 26-28). Dieser Eindruck wird noch durch die Bezeichnung der Frau als Χαναναία (Mt 15,22) verstärkt, da mit Kanaan und Kanaanäer ebenfalls negative Assoziationen verbunden sind (vgl. z.B. Gen 24,3; Ex 23,23f; 33,2; Dtn 20,17f; Ri 1,1-10).[768]

Das Bildwort (Mk 7,27f par Mt 15,26f) nimmt auf eine alltägliche Essensszene Bezug.[769] Es liegt nahe, die bildspendenden Elemente als traditionsbestimmte Metaphern aufzufassen. Die Erwähnung der „Kinder" ist eine Anspielung auf die alttestamentlich-jüdische Bezeichnung des Volkes Israel als Söhne und Töchter JHWHs (vgl. z.B. Ex 4,22; Dtn 14,1; 32,5.19; Jes 43,6; 45,11; Hos 2,1; Weish 9,7; Röm 9,4).

Bei allen antiken Kulturvölkern sind Hunde als Haustiere, Wach- und Jagdhunde bekannt. Schon Homer erwähnt die Treue dieser Tiere (z.B. Od. 17,291-323; vgl. auch Plinius d. Ä., nat. 8,143f). Es gab aber auch zahlreiche streunende, aggressive Hunde, die metaphorisch mit dem Niederen, Gemeinen in Verbindung gebracht wurden (z.B. Homer, Il. 13,623; 8,299). Das Diminutivum κυνάριον bezieht sich auf die meist kleineren Haushunde, welche man mit Speiseresten und Abfällen fütterte, die von den Familienmitgliedern nicht mehr benötigt wurden (vgl. z.B. Quintilian, inst. 8,3,22).[770] In der Bibel werden Hunde mit wenigen Ausnahmen (z.B. Ijob 30,1: Hirtenhund; Jes 56,10; Tob 11,4: Wachhund) als verachtenswerte Tiere angesehen (z.B. Ex 22,31; Sir 13,18; 1 Kön 14,11; Mt 7,6), die herumstreunen und sich von Abfällen ernähren. Der negative Grundton im Alten Testament (Sam 17,43 symbolisiert der Hund z.B. äußerste Niedrigkeit, während er in Ps 22,17.21 eine ernste Gefahr veranschaulicht) setzt sich im Neuen Testament fort (Lk 16,21 etwa wird das Elend des Lazarus beschrieben, an dessen Geschwüren die Hunde lecken). An zahlreichen Stellen im Alten Testament kommt κύων als abwertende Bezeichnung für bestimmte Personen vor (z.B. 1 Sam 17,43). Die Führer des Volkes werden z.B. in Jes 56,10f stumme, träumende, unersättliche Hunde genannt. Im Neuen Testament wird die Bezeichnung polemisch gegen Ketzer verwendet.

[768] Vgl. etwa Gerber, Es ist genug für alle da, 315-317; Poplutz, Das Heil, 467. 469.
[769] Zu den folgenden Ausführungen über die bildspendenden Elemente Kinder, Hunde, Brot vgl. Gerber, Es ist genug für alle da, 315-317; Feldmeier, Die Syrophönizierin, 218-222; Klauck, Allegorie, 275-277; Marcus, Mk, 463f; Mell, Völkerevangelium, 79-83; Mell, Das Brot, 348f; Pedersen, Art. κύων; Poplutz, Das Heil, 467-471.
[770] Bauer, Wörterbuch, 929 weist allerdings darauf hin, dass es sich bei κυνάρια nicht immer um kleine Hündchen handeln muss.

So werden z.B. in 2 Petr 2,22 die Ketzer unter Verweis auf Spr 26,11 mit dem Hund und dem Schwein verglichen (vgl. auch Mt 7,6; Phil 3,2). Zur festen Metapher für Gottlose, Nichtisraeliten und Heiden wurde die Bezeichnung schließlich auch in der rabbinischen Literatur verwendet.[771] Poplutz resümiert: „Dieser breite Befund macht deutlich, dass ´Hunde´ nicht einfach eine pauschale Metapher für die ´Heiden´ ist, sondern in erster Linie eine Abgrenzung und Abwertung thematisiert: Dass dies, wie in Mt 15,26f., tatsächlich die Heiden meinen kann, ist davon nicht berührt.“[772]

Das Brot war der Hauptbestandteil eines Mahles in der Antike. Gemäß dem Grundsatz der antiken Ökonomik wurde auf einen besonders sorgsamen Umgang mit den Nahrungsmitteln Wert gelegt. So lautete ein wichtiges Prinzip, den Haustieren nur die Abfälle zu überlassen.[773] Allerdings wird es immer wieder vorgekommen sein, dass – wie es im Bildwort heißt – besonders Kinder Speisen unabsichtlich zu Boden fallen ließen, an denen sich dann die Hunde gütlich taten. In der Bibel kann „Brot“ als Bildspender für verschiedene Bildempfänger stehen, z.B. für das Wort Gottes (Jes 55,1-3), für die Weisheit (Sir 15,3) oder für Jesus sebst (Joh 6,35 u. ö.).

Die Ortsangabe εἰς τὰ ὅρια Τύρου (Mk 7,24) bzw. εἰς τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος (Mt 15,21) wie auch die Charakterisierung der Frau als Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει (Mk 7,26) bzw. γυνὴ Χαναναία (Mt 15,22) legen also wichtige kulturelle, politische und religiöse Voraussetzungen frei, die für das Verständnis der Perikopen von Bedeutung sind. Die Analyse des Bedeutungshintergrunds der biblisch geprägten Metaphern τέκνα (für die Söhne und Töchter Israels), κύνες (für die Heiden) und ἄρτος (für das Heil) bestimmt die Interpretation des Bildwortes.[774]

2.6.2 Überlieferungs- und Redaktionskritik

Nach einem kurzen Blick auf die Quellen des MkEv werden verschiedene Versuche vorgestellt, in Mk 7,24-30 Tradition und Redaktion voneinander zu scheiden. Weiters geht es um die Frage, ob Mt 15,21-28 neben Mk etwaige Nebenquellen herangezogen hat. Nach dem synoptischen Vergleich wird der Frage nachgegangen, ob die Erzählung, die häufig als konstruiert qualifiziert wird, nicht doch einen historischern Kern hat.

[771] Siehe Klauck, Allegorie, 276 Anm. 70, wo einige Belege angeführt sind.
[772] Poplutz, Das Heil, 471.
[773] Mell, Völkerevangelium, 82 zitiert eine entsprechende Empfehlung des Aristoteles.
[774] Siehe Punkt I.2.7.1 (Einzelauslegung Mk 7,27f).

2.6.2.1 Die Quellen des Markusevangeliums

Die zeitgenössischen Leser werden das MkEv wohl als Vita[775] wahrgenommen haben. Zu Beginn wird der Porträtierte vorgestellt, sein Name und seine Abstammung werden genannt (1,1). Auch der Aufriss des Textes lässt an eine Vita denken: In Kap. 1-10 werden die Worte und Taten Jesu wiedergegeben, in 11-15 werden sein Tod und die Umstände, die dazu geführt haben, geschildert. Allerdings unterscheidet sich die Vita Jesu inhaltlich und formal völlig von gängigen Lebensmodellen berühmter Menschen. Sie handelt nicht von der Glorifizierung eines berühmten Heerführers (wie z.B. in Tacitus´ „Agricola“) oder römischer Kaiser (wie z.B. in den Kaiserviten Suetons), sondern von einem jüdischen Gegenkönig (vgl. 15,2), der als Aufrührer gegen die römische Herrschaft hingerichtet wurde.[776]

Mk hat damit etwas Neues geschaffen, er hat die Gattung „Evangelium“ „erfunden“. Welche Traditionen hat er vorgefunden, die er in seine Schrift einbauen konnte?

In seiner Gemeindetradition dürfte Mk bereits schriftlicher und mündlicher Überlieferung begegnet sein. Mündliche Überlieferung kann direkte Erinnerung an den historischen Jesus gewesen sein, aber auch von den Umständen und Interessen der jeweiligen Gemeinde geprägt worden sein. Das werden z.B. mündlich überlieferte Einzelerzählungen (vielleicht die Erzählung vom Tod des Täufers) oder Logien gewesen sein. Für knapp 30 Logien finden sich zudem Parallelen im ältesten Traditionsgut der Jesusüberlieferung, der Spruchquelle Q.[777] Schriftlich fixierte Überlieferungen könnten etwa die sog. apokalyptische Rede (Mk 13) oder die Passionsgeschichte (Mk 14f) gewesen sein. Auch sog. „vormarkinische“ Sammlungen, wie z.B. die galiläischen Streitgespräche in Mk 2, eine Gleichnissammlung (Mk 4,1-34), eine Wundergeschichtensammlung (Mk 4,35-5,43; 6,35-52) und eine Sprüchesammlung (Mk 9,41-50) wären hier zu nennen. Es gibt auch Verbindungslinien zur vorpaulinischen Tradition; man vergleiche etwa Mk 14,22-25 mit 1 Kor 11,23-25. Schließlich könnte auch hinter den mk und joh Passionserzählungen ein alter Erzählkern stehen, der vielleicht auf eine lokale Jerusalemer Tradition zurückgeht.[778]

Wie man allenfalls in Mk 7,24-30 Tradition und Redaktion voneinander unterscheiden könnte, soll im folgenden Abschnitt behandelt werden.

---

[775] Vgl. Ebner, Einleitung, 169.
[776] Vgl. etwa ebd.
[777] Vgl. ebd. 165. Siehe auch Punkt I.1.7.2.3 („Die Logienquelle Q“).
[778] Vgl. etwa Ebner, Einleitung, 165-169; Ernst, Mk, 10-13; Feneberg, Der Jude Jesus, 13-17.

2.6.2.2 Traditions- und Redaktionskritik (Mk 7,24-30)

Redaktionelle Eingriffe in den Text werden zumeist am Anfang und am Ende eines Abschnitts vermutet. Wortstatistische Untersuchungen und parallele Fügungen sowie zentrale Begriffe und Motive innerhalb des Gesamttextes werden daraufhin befragt, ob sie zum betreffenden Evangelisten „passen". Doppelungen und Wiederholungen, inhaltliche Widersprüche, aber auch stilistische Brüche sowie unterschiedliche Wortwahl werden als literarkritische Indizien für die Uneinheitlichkeit eines Textes gewertet.[779]

So qualifiziert z.B. Mell die Wortwahl in Mk 7,24-30 als Kennzeichen für das Gewachsensein des Textes: „Völlig unmotiviert wechseln nämlich Bezeichnungen: Ist zunächst von einem ´Töchterchen´ (θυγάτριον, Deminutiv von θυγάτηρ) die Rede, das einen ´unreinen Geist´ (πνεῦμα ἀκάθαρτον) hat (Mk 7,25), so später von einer ´Tochter´ (θυγάτηρ), die von einem ´Dämon´ (δαιμόνιον) geheilt wird (V. 26b.29b.30b).“[780]Allerdings können diese Varianten auch besondere inhaltliche Gründe haben bzw. Zeichen für die sprachliche Gewandtheit des Autors sein.

Zudem prägen exegetische Grundannahmen überlieferungsgeschichtliche Entwürfe. Ernst, der im Gespräch zwischen Jesus und der Frau die Verkündigungsabsicht zu ermitteln versucht, stellt z.B. fest: „Die Scheidung von Tradition und Red[aktion] schärft den Blick für das Profil der Erzählung mit ihren unterschiedlichen Akzentuierungen.“[781] Wenn man aber die unterschiedlichen redaktionsgeschichtlichen Entwürfe analysiert, erkennt man die Problematik dieser Aussage. So nimmt Lohmeyer an, den Grundstock von Mk 7,24-30 bilde der Dialog (VV. 27f), die Wundergeschichte sei erst sekundär dazugekommen;[782] Kertelge hingegen geht von einer ursprünglich selbstständigen Wundergeschichte aus, die durch VV. 27f bereits vormk erweitert wurde, wodurch der Charakter der Wundererzählung entscheidend verändert worden sei;[783] Burkill schließlich plädiert für eine komplizierte etappenweise Entwicklung (V. 27b als isoliertes Bildwort, dann Hinzufügung von V. 28, schließlich Erweiterung durch V. 27a).[784] Schmithals, der die „Einheitlichkeit und Geschlossenheit“ der Erzählung betont, kom-

[779] Vgl. etwa Strube, Wegen dieses Wortes, 137f.
[780] Mell, Völkerevangelium, 76.
[781] Ernst, Mk, 210.
[782] Zitiert von Gnilka, Mk, 290f.
[783] Siehe Kertelge, Wunder, 152. Auch Mell, Völkerevangelium, 77 nimmt an, dass die ursprüngliche Geschichte erweitert wurde, „damit in einem Kurzgespräch zwischen Wundertäter und Bittstellerin (V. 27f) die aus jüdischer Sicht zur Unreinheitsthematik gehörende Frage des Umganges von Juden mit Nichtjuden diskutiert werden kann“.
[784] Zitiert von Gnilka, Mk, 291.

mentiert diese gegensätzlichen redaktionskritischen Entwürfe scharf: „Solche widersprüchlichen Analysen zerstören einen theologisch profilierten und literarisch einheitlichen Text um unbegründeter traditionsgeschichtlicher Postulate willen.“[785]

Dass V. 24 und die Überleitung in V. 25 (ἀλλ’ εὐθὺς) der mk Redaktion zuzuschreiben ist, vertreten zahlreiche Ausleger.[786] Die Einfügung des Verborgenheitsmotivs kommentiert Mell etwa so: „Bei der Aufnahme in das Mk [...] erhielt die vormk. Tradition eine ortsbezogene Einleitung [...] und gemäß dem Messiasgeheimnis wurde sie mit der Spannung von Verhüllung und Offenbarung der Person Jesu versehen [...].“[787] Gnilka schreibt z.B. auch V. 31 der mk Redaktion zu und vermutet, die Geschichte habe sich „ursprünglich im jüdischen Land“ abgespielt; die Reise in das Gebiet von Tyrus habe Mk aus der Beschreibung der Frau als Συροφοινίκισσα entwickelt. Auch V. 27a habe Mk eingefügt, der auf diese Weise ein historisches Urteil fälle und nicht von einem aktuellen Anlass ausgehe, denn die Heidenmission sei für den Evangelisten schon lange kein Problem mehr.[788] Die Mk vorgegebene Geschichte setze sich dagegen sehr wohl mit dem Problem der Heidenmission auseinander und entscheide sich für die Mission „bei Wahrung der Privilegien Israels mit dem Hinweis auf die Glaubensbereitschaft der Heiden, die schon Jesus erfahren konnte“. In „nordgaliläischen Gemeinden an der Grenze Syriens“ könnte die Perikope daher entstanden sein.[789] Klauck hat eine andere Erklärung für die Einfügung von V. 27a durch den Evangelisten: „Wahrscheinlich hat Mk V. 27a geschaffen, um die Perikope mit den Speisungsgeschichten zu verklammern.“[790]

Ob man πρῶτον (V. 27b) der Tradition zuschreiben soll oder als mk Redaktion ansieht, ist für die Interpretation des Textes von nicht unwesentlicher Bedeutung. So nimmt z.B. Schenke an, dass die Erzählung schon vor Mk eine sekundäre Überarbeitung erfahren habe, „als wohl im Bereich hellenistisch-judenchristlicher Missionsgemeinden

[785] Schmithals, Mk, 356. Dieser Meinung ist auch Gnilka, Mk, 291: „Die Perikope war immer schon eine Geschichte, in der das Wunder dem Gespräch untergeordnet war. Das Wunder ist auf den Dialog hingeordnet, und der Dialog ist ohne die rahmende Geschichte nicht lebensfähig.“ Auch Schenke, Wundererzählungen, 260 vertritt diese Meinung.
[786] Z.B. Gnilka, Mk, 291; Kertelge, Wunder, 151; ders., Mk, 76; Klauck, Allegorie, 273. Ernst, Mk, 210 sowie Schenke, Wundererzählungen, 254f differenzieren auch innerhalb dieses Verses zwischen Tradition und Redaktion.
[787] Mell, Das Brot, 348.
[788] Auch für Grundmann, Mk, 199 erhält das Bildwort durch diese mk Redaktion eine „heilsgeschichtliche Deutung“; vgl. auch Kertelge, Mk, 77.
[789] Siehe Gnilka, Mk, 291, der auch Schenkes Unterscheidung zwischen einer mk judenchristlichen und einer vormk hellenistisch-judenchristlichen Redaktion zurückweist (siehe Schenke, Wundererzählungen, 259).
[790] Klauck, Allegorie, 273. Ähnlich argumentiert auch Marcus, Mk, 468.

das anstößige Wort Jesu in V. 27 durch die Einfügung des πρῶτον abgemildert wurde“. In dieser Form nehme die Erzählung auf das hellenistisch-judenchristliche Missionsprogramm Bezug (vgl. Röm 1,16: ... εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι; 2,9f; Apg 13,46) und spiegle so die hellenistisch-judenchristliche Missionspraxis wider. Dieser sekundäre Einschub sei ein Zeichen dafür, dass die ursprüngliche Erzählung nicht im hellenistischen Judentum entstanden sei.[791] Kertelge hingegen schreibt den ganzen Halbvers 27a dem Evangelisten zu, der an Röm 1,16 erinnere: „Markus kennt einen gewissen heilsgeschichtlichen Vorrang der Juden, aber er verkündet zugleich das Heil für alle Menschen.“[792] Ähnlich argumentiert auch Schweizer, der lediglich πρῶτον für mk hält: „Das abschwächende ´zuerst´ (Mt. 15,26 fehlend) in Jesu Antwort könnte Zufügung des Markus sein, der schon um die spätere Heidenmission weiß.“[793]

Diese unterschiedlichen Ergebnisse zeigen, wie schwierig das Unterfangen ist, Tradition und Redaktion voneinander zu trennen. Der ursprüngliche Text, den Pesch als eine „konstruierte Erzählform“ bezeichnet, da die thematische Reflexion überwiege[794], mag nach Fander etwa so gelautet haben:

> (Und) eine Frau, deren Töchterchen einen unreinen Geist hatte, hörte von Jesus/ihm, kam und warf sich ihm zu Füßen. Die Frau war aber eine Griechin, gebürtige Syrophönizierin, und sie bat ihn, er möge den Dämon aus ihrer Tochter austreiben. Da sprach er zu ihr: ´Es ist nicht recht, das Brot den Kindern zu nehmen und den Hündlein hinzuwerfen.´ Sie aber erwiderte ihm: ´Gewiß Herr, doch auch die Hündlein unter dem Tisch fressen von den Brocken der Kinder.´ Da sprach er zu ihr: ´Um dieses Wortes willen geh hin, der Dämon ist aus deiner Tochter ausgefahren.´ Und sie ging weg in ihr Haus und fand das Kind auf dem Bett liegend und den Dämon ausgefahren.[795]

Dieser scheinbar plausiblen Rekonstruktion (es fehlen VV. 24.27ab) ist aber im Lichte der oben angeführten recht unterschiedlichen Thesen zur Scheidung von Tradition und Redaktion mit Skepsis zu begegnen.

2.6.2.3 Traditions- und Redaktionskritik (Mt 15,21-28)

Davies / Allison vermuten, Mt „draws upon some source besides or in addition to Mark”[796]. Als Argumente führen sie an: Von gut 140 Wörtern bei Mt bzw. 130 Wörtern

[791] Siehe Schenke, Wundererzählungen, 259.
[792] Kertelge, Wunder, 153.
[793] Schweizer, Mk, 81.
[794] Pesch, Mk, 386.
[795] Fander, Stellung der Frau, 66.
[796] Davies / Allison, Mt, 542.

bei Mk stimmen nur gut 40 überein; „Mt 15.21-28 is more Jewish than its parallel“ (z.B. V. 24b); „it is more potentially offensive to non-Jews“ (Mt lässt nämlich das mk πρῶτον aus); „it contains Semitisms not found in Mk 7.24-30“ (z.B. VV. 23f.28).[797] Luz hingegen betont: „Quelle unseres Textes ist Mk 7,24-30; es gibt keine anderen oder Nebenquellen. Vor allem in V 22-25 und 28 ist er von Mt vollkommen neu geschrieben worden; in diesen Versen sind die red. Sprachmerkmale außerordentlich dicht.“[798] Auch V. 24 sei wohl redaktionell: „Da er Teil eines ganz red. gestalteten Dialogs ist, wird man nicht mit einem traditionellen Jesuslogion, sondern mit einer mt Formulierung im Anschluß an das trad. Logion 10,5f rechnen.“[799] Schließlich verweist Luz darauf, dass in der mt Neubearbeitung, wie öfter, das mk Geheimnismotiv (Mk 7,24a) fehlt, ebenso die mk Exposition, die das Problem der Frau beschreibt (Mk 7,25ab). Schließlich sei auch V. 28 in Analogie zu Mt 8,13 neu formuliert worden: „Aus dem fernwirkenden Exorzismus zugunsten einer Heidin (Mk 7,29f) ist bei Mt ein Glaubenswunder geworden.“[800]

Auch diese zwei Beispiele belegen, zu welch unterschiedlichen Ergebnissen redaktionskritische Analysen führen können. Wenn auch der folgende synoptische Vergleich kaum Aufschlüsse auf die Verwendung von Nebenquellen durch Mt geben kann, so zeigt er dennoch recht deutlich, wie stark Mt in den mk Text eingegriffen bzw. diesen erweitert hat.

---

[797] Ebd.
[798] Luz, Mt, 430. Ebd. Anm. 5 zählt Luz eine Fülle von mt Sprachmerkmalen auf, z.B. ἰδού, κράζω, ἐλεέω, κύριε, υἱὸς Δαυίδ, κακῶς δαιμονίζομαι ...
[799] Luz, Mt, 430.
[800] Ebd. 431.

2.6.2.4 Synoptischer Vergleich (Mk 7,24-30; Mt 15,21-28)

Mk 7,24-30	Mt 15,21-28
24 Εκεῖθεν δὲ ἀναστὰς ἀπῆλθεν εἰς τὰ ὅρια Τύρου. Καὶ εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν οὐδένα ἤθελεν γνῶναι, καὶ οὐκ ἠδυνήθη λαθεῖν· **25** ἀλλ᾽ εὐθὺς ἀκούσασα γυνὴ περὶ αὐτοῦ, ἧς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον, ἐλθοῦσα προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ·	**21** Καὶ ἐξελθὼν ἐκεῖθεν ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος.
26 ἡ δὲ γυνὴ ἦν Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει· καὶ ἠρώτα αὐτὸν ἵνα τὸ δαιμόνιον ἐκβάλῃ ἐκ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς.	**22** καὶ ἰδοὺ γυνὴ Χαναναία ἀπὸ τῶν ὁρίων ἐκείνων ἐξελθοῦσα ἔκραζεν λέγουσα· ἐλέησόν με, κύριε υἱὸς Δαυίδ· ἡ θυγάτηρ μου κακῶς δαιμονίζεται. **23** ὁ δὲ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῇ λόγον. καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἠρώτουν αὐτὸν λέγοντες· ἀπόλυσον αὐτήν, ὅτι κράζει ὄπισθεν ἡμῶν. **24** ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ. **25** ἡ δὲ ἐλθοῦσα προσεκύνει αὐτῷ λέγουσα· κύριε, βοήθει μοι.
27 καὶ ἔλεγεν αὐτῇ· ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα, οὐ γάρ ἐστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ τοῖς κυναρίοις βαλεῖν.	**26** ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· οὐκ ἔστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις.
28 ἡ δὲ ἀπεκρίθη καὶ λέγει αὐτῷ· κύριε· καὶ τὰ κυνάρια ὑποκάτω τῆς τραπέζης ἐσθίουσιν ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν παιδίων.	**27** ἡ δὲ εἶπεν· ναὶ κύριε, καὶ γὰρ τὰ κυνάρια ἐσθίει ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τῶν κυρίων αὐτῶν.
29 καὶ εἶπεν αὐτῇ· διὰ τοῦτον τὸν λόγον ὕπαγε, ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρός σου τὸ δαιμόνιον.	**28** τότε ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ· ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις· γενηθήτω σοι ὡς θέλεις.
30 καὶ ἀπελθοῦσα εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς εὗρεν τὸ παιδίον βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην καὶ τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθός.	καὶ ἰάθη ἡ θυγάτηρ αὐτῆς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.

Mt hat die mk Vorlage der Erzählung stark verändert. Dennoch stimmen beide Evangelisten in einer zentralen Passage (Mk 7,27f par Mt 15,26f) zum Teil wörtlich überein.

Der Einwand Jesu und die schlagfertige Antwort der Frau sind also für beide von großer Bedeutung. Allerdings hat Mt Jesu Feststellung in Mk 7,27a (ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα), die durch πρῶτον der nachfolgenden Argumentation die Schärfe nimmt, übergangen.[801] Wie auch die über Mk hinausgehende Einfügung des Logions in Mt 15,24 zeigt, hat Mt – seine judenchristlichen Leser im Auge – dem Gegensatz Juden-Heiden ein größeres Gewicht verliehen. Zudem bietet die Hirtenmetapher in 15,24 einen hermeneutischen Schlüssel, auch die im nachfolgenden Dialog verwendeten Bilder als Allegorien zu interpretieren.

Von der mk Einleitung lässt Mt das Verborgenheitsmotiv aus und erweitert die Ortsangabe Tyrus durch Sidon. Er evoziert damit negative alttestamentliche Reflexionen, galten doch diese Städte als Feinde Israels (vgl. z.B. Jes 23; Jer 25,22; 27,3; Ez 26-28). Negativ besetzt ist auch die „Umbenennung“ der Συροφοινίκισσα in Χαναναία durch Mt (vgl. Gen 24,3; Ex 23,23f; 33,2; Dtn 20,17f).

Mt erzielt durch eine zusätzliche Szene, die an Mk 10,46-52 par Mt 20,29-34 erinnert, besondere Dynamik. Die Kanaanäerin tritt eher „aggressiv“ auf (V. 22 ἔκραζεν) und bringt ihre Bitte im Unterschied zu Mk direkt vor, indem sie ihn sogar mit „Herr, Sohn Davids“ anredet (VV. 22.25).[802] Es sind aber auch die Jünger anwesend, die sich an Jesus, der zunächst eine Antwort verweigert, wenden, er möge die Frau gehen lassen. Jesus antwortet aber abweisend mit dem Logion: οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ (15,24). Jetzt setzt die Frau Jesus gegenüber ein Zeichen besonderer Ehrerbietung (Proskynese)und wiederholt ihren Hilferuf. Auch bei Mk fällt sie vor Jesus auf die Knie (7,25 προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ). Mt verwendet aber mit προσεκύνει αὐτῷ (15,25) einen Ausdruck, der häufig die Verehrung Jesu als messianischer König und himmlischer Helfer widergibt (z.B. Mt 2,2.8.11; 8,2; 9,18; 14,33; 20,20; Joh 9,38).[803]

Schließlich „übersetzt“ Mt 15,28 Jesu Feststellung in Mk 7,29 (διὰ τοῦτον τὸν λόγον) in eine preisende Glaubensaussage (μεγάλη σου ἡ πίστις), variiert das wunderwirkende Machtwort (Mk 7,29 ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρός σου τὸ δαιμόνιον – Mt 15,28 γενηθήτω σοι ὡς θέλεις) und kürzt die Konstatierung der Heilung (Mk 7,30), indem er Mt 8,13 fast wörtlich wiederholt. Mit Mell lässt sich zusammenfassen: „Indem

[801] Zu weiteren Unterschieden im Bildwort siehe Punkt I.2.7.3 (Einzelauslegung zu Mt 15,26f).
[802] Näheres dazu unter Punkt I.2.7.3 (Einzelauslegung zu Mt 15,22).
[803] Vgl. Bauer, Wörterbuch, 1435.

das für Fernheilungserzählungen traditionelle Erschwernismotiv intensiviert und das Glaubensmotiv eingeführt wird, entsteht eine Parallele zu 8,5-13.“[804] Mk erzählt die Geschichte einsträngig und gradlinig, Mt führt die Jünger als Zwischenspieler ein, legt insgesamt größeren Wert auf die dialogische Struktur und erzielt dadurch eine größere innere Dynamik.[805] Dazu bemerkt Frankemölle: „Dem Wechselbad der Einwirkungen durch den Text dürfte sich wohl kein Leser entziehen können.“[806]

2.6.2.5 Rückfrage nach Jesus

Die Annahme, die Erzählung von der Heilung der Tochter der syrophönizischen / kanaanäischen Frau habe keinen historischen Kern, ist weit verbreitet.[807] Häufig wird der Text als Gemeindebildung angesehen, in der es um das Thema Heidenmission geht. Pesch z.B. spricht von einer „symbolischen Erzählung“[808], in der ein bestimmtes Thema reflektiert werde.

An die Vertreter dieser These sind allerdings einige Anfragen zu stellen. Dass es letzten Endes um eine Dämonenaustreibung geht, darf nicht übersehen werden. Gerade Exorzismen sind in der synoptischen Wort- und Erzählüberlieferung in Summarien und Wundererzählungen breit belegt und werden eng mit Jesu Botschaft vom anbrechenden Gottesreich verknüpft (vgl. Lk 11,20). Sogar in außerchristlichen Zeugnissen (z.B. Josephus, Ant. 18,63f) wird Jesu exorzistische Tätigkeit erwähnt. Dass eine Συροφοινίκισσα in den Evangelien nur in Mk 7,26 vorkommt, ist zumindest bemerkenswert. Warum sollte die vormk Tradition bzw. der Evangelist eine Begegnung gerade mit einer syrophönizischen Person, warum gerade mit einer Frau als Widerpart Jesu, erfinden? Ihre Schlagfertigkeit müsste man dann in erster Linie dem Evangelisten zuschreiben! Warum sollte die Gemeinde, um ihre Probleme zu erörtern, ein so sperriges Jesusbild kreieren? Gerd Theißen vermutet, dass sich in der Erzählung nicht in erster Linie ein frühchristlich-theologischer, sondern ein aktueller politisch-sozialer Konflikt niedergeschlagen hat. Die Geschichte setze Leser und Hörer voraus, die mit den sozialen Verhältnissen im tyrisch-galiläischen Grenzgebiet vertraut sind. Im Unterschied zu den oben genannten Exegeten hält er einen historischen Kern für möglich:

---

[804] Mell, Das Brot, 350.
[805] Vgl. etwa Gnilka, Mt II, 29; Mell, Das Brot, 350f; Poplutz, Das Heil, 469f.
[806] Frankemölle, Mt, 206.
[807] Z.B. Ernst, Mk, 210f; Gnilka, Mk, 295; Klauck, Allegorie, 277; Lührmann, Mk, 131; Schmithals, Mk, 356.
[808] Pesch, Mk, 390.

> Es erscheint [...] schwieriger als zuvor, die Entstehung der Geschichte ausschließlich auf urchristliche Auseinandersetzungen um die Legitimität der Heidenmission zurückzuführen – Auseinandersetzungen, von denen wir aus Jerusalem, Caesarea und Antiochien hören. Konkreteres ist im Blick. Prinzipiell kann nicht ausgeschlossen werden, daß die Geschichte einen historischen Kern hat: eine Begegnung Jesu mit einer hellenisierten Syrophönikerin.[809]

Wenn es sich also bei dieser Erzählung auch um keinen reinen Tatsachenbericht handelt, so sprechen doch einige Kriterien dafür, einen historischen Kern zumindest nicht auszuschließen: Jesu exorzistisches Wirken ist vielfach bezeugt; Jesu Begegnung mit einer heidnischen Frau, die mit einem Hapaxlegomenon im Neuen Testament als Συροφοινίκισσα bezeichnet wird, muss als außergewöhnlich qualifiziert werden; schließlich kann man auch Jesu überraschende Reaktion auf die Argumente dieser Frau als einmalig bezeichnen.

[809] Theißen, Sozialkolorit, 221.

2.7 Einzelauslegung

In der „Einzelauslegung“ von Mk 7,24-30 bildet neben der Analyse wichtiger Begriffe die Interpretation des Bildworts in VV. 27f einen besonderen Schwerpunkt. Die „Zusammenfassung und Bewertung“ bündelt die wichtigsten Ergebnisse der historisch-kritischen Analyse.

2.7.1 Einzelauslegung Mk 7,24-30

24 Ἐκεῖθεν δὲ ἀναστὰς ἀπῆλθεν εἰς τὰ ὅρια Τύρου. Καὶ εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν οὐδένα ἤθελεν γνῶναι, καὶ οὐκ ἠδυνήθη λαθεῖν·	Von dort aber stand er auf und ging weg in das Gebiet von Tyrus. Und er ging in ein Haus und wollte, dass niemand es erfahre; doch konnte er nicht verborgen bleiben.

Von Gennesaret (6,53) bzw. dem Haus, in dem er die Jünger unterwiesen hat (7,17), aufgebrochen, ist Jesus schon ist in der Gegend von Tyrus angelangt (Zeitraffung). Die Jünger werden zwar nicht erwähnt, dürften aber als Begleiter vorausgesetzt sein (vgl. 8,1).[810] In der überwiegend von Nichtjuden bewohnten Gegend zieht er sich zwar in ein Haus zurück, doch sein Bekanntheitsgrad ist auch hier offenbar schon so groß, dass er nicht verborgen bleiben kann.

ἀναστὰς[811] signalisiert auch an anderen Stellen des MkEv einen Neuansatz, z.B. in 1,35 (Καὶ πρωὶ ἔννυχα λίαν ἀναστὰς ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν εἰς ἔρημον τόπον κἀκεῖ προσηύχετο.) und in 10,1, ähnlich stereotyp formuliert wie in 7,24 (Καὶ ἐκεῖθεν ἀναστὰς ἔρχεται εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας [καὶ] πέραν τοῦ Ἰορδάνου ...).

Am Ende des ersten Verses steht pointiert Jesu Reiseziel: das Gebiet von Tyrus. Bei der Heilung des Besessenen von Gerasa (5,1-20) hat Jesus in der überwiegend heidnischen Gegend eine zwiespältige Erfahrung gemacht: Einerseits bitten ihn die Leute dort, ihr Gebiet zu verlassen (5,17), andererseits verkündet der Geheilte in der ganzen Dekapolis, wie Jesus ihm geholfen hat (5,20). Jetzt betritt Jesus zum zweiten Mal heidnisches Gebiet, nämlich Tyrus, für jüdische Hörer und Leser eine geradezu sprichwörtlich feindliche Gegend.[812] Der Erzähler baut geschickt Spannung auf: Wieder ist Jesus in

[810] Gegen Eckey, Mk, 205.

[811] Näheres zur Funktion der Präfixe in V. 24 unter Punkt I.2.3.3.2 (Stilistische Syntaktik). Vgl. auch die drei Ankündigungen von Leiden und Auferstehung Jesu, wo dasselbe Verb verwendet wird (8,31; 9,31; 10,34).

[812] Näheres zu Tyrus unter Punkt I.2.6.1 (Motiv- und Traditionskritik). Vgl. auch Mt 11,20-24 par Lk 10,13-15 (Weherufe über galiläische Städte); Tyrus und Sidon standen demnach in genauso schlechtem Ruf wie Sodom.

vorwiegend heidnischer Umgebung. Um die Zeitenwende ist Galiläa weitgehend von heidnisch-hellenistischem Umland umgeben. Im Südosten ist es das Gebiet der Dekapolis, im Nordosten die Tetrarchie des Philippus, im Norden und Westen das Gebiet der Phönizier (zur Provinz Syrien gehörig). Nach Süden hin wird Galiläa durch Skythopolis und die Jesreel-Ebene gegen Samarien und Judäa abgegrenzt. Diese Insellage fördert Kontakte zwischen den galiläischen Randgebieten und dem heidnischen Umland; vor allem in den Bewohnern der Dekapolis und in den Phöniziern finden die Galiläer bevorzugte Handelspartner.[813]

Theißen zitiert Quellen, die ein ländliches Stadtterritorium um Tyrus belegen, z.B. Josephus, Bell. 3,38 (Τυρίων χώρα). Nach der synoptischen Tradition betritt nämlich Jesus nie eine Stadt selbst, sondern nur das ländliche Umfeld. Auch die Menge, die nach Mk 3,8 zu Jesus strömt, stammt nicht aus der Stadt Tyrus, sondern aus ihrer Umgebung: καὶ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καὶ ἀπὸ τῆς Ἰδουμαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου καὶ περὶ Τύρον καὶ Σιδῶνα πλῆθος πολὺ ἀκούοντες ὅσα ἐποίει ἦλθον πρὸς αὐτόν. Zu der Zeit, als die Evangelien niedergeschrieben wurden, gab es allerdings auch christliche Gemeinden in der Stadt Tyrus, weshalb Theißen vermutet: „Die Beschränkung Jesu auf das Landgebiet dürfte den tatsächlichen vorösterlichen Gegebenheiten entsprechen.“[814]

Jesus zieht sich in ein Haus zurück. Das Haus ist oft ein Ort, wo Jesus heilt, lehrt, verkündigt, isst, aber auch Streitgespräche führt (z.B. 1,29; 2,1.15; 3,20; 5,38; 7,17; 9,33). Jetzt möchte er verborgen bleiben, was ihm nicht gelingt (vgl. z.B. auch 2,1f; 6,32f). Die Bewohner aus der Gegend von Tyrus und Sidon kennen ihn bereits, sie haben ihn ja schon aufgesucht (3,8). Ähnlich verhält es sich mit den Schweigegeboten Jesu, die von den Geheilten meistens übertreten werden, indem sie durch ihre Verkündigung den Wundertäter noch bekannter machen (vgl. z.B. 1,43-45; 7,36f). Eckey interpretiert den Rückzug Jesu in ein Haus mit dem Hinweis, dass Jesus deshalb nicht öffentlich auftreten wolle, da er im Heidenland nicht zu missionieren gedenke, weil er sich nur zu den Juden in der Diaspora gesandt wisse. Deshalb werde die Öffentlichkeit ganz bewusst ausgeschlossen.[815] M. E. kann dies aber nicht dezidiert behauptet werden. Die Bekanntheit Jesu hatte ja schon enorme Ausmaße angenommen (vgl. 3,8): „It seems unlikely [...], that the Markan Jesus´ attempt to shun publicity reflects a desire to avoid Gentiles. Rather, the hiding motif here primarily serves to demonstrate his charismatic

[813] Vgl. etwa Bösen, Galiläa, 204.
[814] Theißen, Sozialkolorit, 208. Vgl. ebd. 207f.
[815] Siehe Eckey, Mk, 205.

power, which *cannot* be hidden – a point that will quickly be reiterated in 7:36."[816] Dass er nun überwiegend heidnisches Gebiet aufsucht, kann man schon im Lichte seiner im Kern universalen Verkündigung vom Reich Gottes sehen. Der Jude Jesus hatte keine Berührungsängste mit Heiden. Warum sollte er nicht auch in diese heidnische Gegend kommen, um Wunder zu wirken? Klauck hingegen deutet das Verborgenheitsmotiv folgendermaßen: „Der Vers gehört in den Komplex des Messiasgeheimnisses mit seiner dialektischen Spannung von Verhüllung und Offenbarung".[817] Er dürfte somit mk-redaktionell sein.

25 ἀλλ᾽ εὐθὺς ἀκούσασα γυνὴ περὶ αὐτοῦ, ἧς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον, ἐλθοῦσα προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ·
26 ἡ δὲ γυνὴ ἦν Ἑλληνίς, Συροφοῖνίκισσα τῷ γένει· καὶ ἠρώτα αὐτὸν ἵνα τὸ δαιμόνιον ἐκβάλῃ ἐκ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς.

Als aber sogleich eine Frau von ihm hörte, deren Töchterchen einen unreinen Geist hatte, kam sie und fiel nieder zu seinen Füßen.
Die Frau aber war eine Griechin, eine Syrophönizierin der Herkunft nach; und sie bat ihn, dass er den Dämon austreibe aus ihrer Tochter.

In rasantem Erzähltempo (verstärkt durch das temporale Adverb εὐθὺς[818]) berichtet der Erzähler davon, dass eine Frau aber von Jesus hört, sofort zu ihm kommt und demutsvoll vor ihm niederkniet. „The asyndetic relation of ´coming´ to ´having heard´ gives the narrative a staccato-like quality that puts an emphasis on Jesus´ magnetism [...]. The woman´s falling at Jesus´ feet suits not only her desperation but also his dignity (cf. 5:22, also in the context of a daughter´s need)."[819] προσπίπτω findet sich 8-mal im Neuen Testament, 7-mal in der Bedeutung „niederfallen vor", „zu Füßen fallen vor"; in Mt 7,25 bedeutet es „anprallen" (der Stürme an ein Haus). Das Verb wird jedoch nicht als Terminus technicus für die Geste der Verehrung und des Gebets gebraucht (anders als προσκυνέω, vgl. Mt 15,25).[820] Noch wird die Frau nicht näher vorgestellt. Aber wir erfahren, dass ihre Tochter von einem unreinen Geist besessen ist. Es wird somit ein bekanntes Wundergeschichten-Szenario aufgebaut.

[816] Marcus, Mk, 467.
[817] Klauck, Allegorie, 273.
[818] Das Adverb εὐθύς kommt im Neuen Testament 87-mal vor (36-mal in der Form εὐθέως; 51-mal in der Form εὐθύς), davon 42-mal bei Mk. Allein im 1. Kapitel verwendet der zweite Evangelist das Adverb 11-mal (vgl. Pöhlmann, Art. εὐθύς, 194-196). Feneberg, Der Jude Jesus, 87 unterstreicht, dass Mk dieses „sogleich" gezielt einsetzte, „wenn er den Gang der Ereignisse in seiner Erzählung beschleunigen wollte".
[819] Gundry, Mk, 372.
[820] Vgl. Balz / Schneider, Art. προσπίπτω 425.

Bevor aber der Erzähler in indirekter Rede die Bitte der Frau widergibt, ihre Tochter vom Dämon zu befreien[821], stellt er V. 26 in einer Parenthese[822] die Frau vor: Sie ist Griechin, ihrer Herkunft nach Syrophönizierin. Dass Mk die Heilungsbitte unterbricht, indem er die Frau näher vorstellt, muss für die gesamte Erzählung von besonderer Bedeutung sein. Es handelt sich also explizit um keine Jüdin, sondern um eine Heidin, eine Hellenin, die aus Phönizien stammt, das zur römischen Provinz Syrien gehört.[823] Eine wichtige Weichenstellung für den nachfolgenden Dialog ist damit vollzogen. Die Parenthese verleiht der Perikope eine besondere Note: „Damit ist angedeutet: es geht um das Heil für die Griechen, um die Problematik ´Juden und Griechen´ (vgl. Röm 1,16; 2,9.10; 3,9; 10,12; 1 Kor 1,24; 10,32; 12,13; Gal 3,28; Kol 3,11), wobei die ´Griechen´ stellvertretend für die Nichtjuden, die Heiden überhaupt stehen."[824]

Immer wieder wenden sich Menschen, die von Jesus *hören* (vgl. V. 25 ἀκούσασα), vertrauensvoll an den Wundertäter (z.B. 3,8; 5,27; 6,55; 10,47). So handelt auch die blutflüssige Frau, deren Hinwendung zu Jesus mit ganz ähnlichen Worten wie in 7,25 beschrieben wird:

- 5,27: ἀκούσασα περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἐλθοῦσα
- 7,25: ἀλλ' εὐθὺς ἀκούσασα γυνὴ περὶ αὐτοῦ ... ἐλθοῦσα
- 5,33: ἡ δὲ γυνὴ ... ἦλθεν καὶ προσέπεσεν αὐτῷ
- 7,25: ἐλθοῦσα προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ.

Beide Frauen sind levitisch unrein: die Syrophönizierin als Heidin mit einer von einem unreinen Geist[825] besessenen Tochter und die Blutflüssige aufgrund ihrer Krankheit.[826]

France betont, wie provokant Jesu Gegner das Auftreten der γυνὴ Ἑλληνίς Συροφοινίκισσα empfunden haben mussten: Zu allererst ist sie eine Frau „and therefore one with whom a respectable Jewish teacher should not associate"; zudem ist sie eine Heidin. Außerdem ist ihre Tochter von einem unreinen Geist besessen: „That such a woman chose to approach a Jewish healer, and even fell at his feet, indicates either desperation or a remarkable insight into the wider significance of Jesus´ ministry

[821] Näheres zu ἐκβάλλειν unter Punkt I.2.3.4.1 (Text- und Wortsemasntik).
[822] Man beachte das adversative δέ statt des von Mk häufig verwendeten καί.
[823] Näheres zu Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα unter Punkt I.2.6.1 (Motiv- und Traditionskritik).
[824] Pesch, Mk, 388.
[825] Näheres zu πνεῦμα ἀκάθαρτον unter Punkt I.2.3.4.1 (Text- und Wortsemantik). In den VV. 26.29.30 wird nur noch von einem Dämon (vgl. z.B. auch 1,34.39; 3,15.22; 6,13; 9,38) gesprochen.
[826] Vgl. etwa Marcus, Mk, 467f.

(and into the biblical pattern of salvation history). The subsequent dialogue suggests at least an element of the latter."[827]

Mit der Bitte um Hilfe für die von einem Dämon besessene Tochter ist die Exposition abgeschlossen. Die Voraussetzungen für eine „normale" Wundergeschichte sind geschaffen: Der Wundertäter und die Stellvertreterin sind aufgetreten; die Notlage ist näher beschrieben und die Bitte um Heilung ist ausgesprochen worden. Im nächsten Vers kommt es allerdings zu einer überraschenden Reaktion Jesu.

27 καὶ ἔλεγεν αὐτῇ· ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα, οὐ γάρ ἐστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ τοῖς κυναρίοις βαλεῖν.	Und er sagte zu ihr: Lass zuerst die Kinder gesättigt werden; es ist nämlich nicht gut, zu nehmen das Brot der Kinder und den Hündchen hinzuwerfen.
28 ἡ δὲ ἀπεκρίθη καὶ λέγει αὐτῷ· κύριε· καὶ τὰ κυνάρια ὑποκάτω τῆς τραπέζης ἐσθίουσιν ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν παιδίων.	Sie aber antwortete und sagte zu ihm: Herr, auch die Hündchen unter dem Tisch essen von den Brosamen der kleinen Kinder.

Jesus antwortet zunächst mit dem Einwand, die Frau möge zulassen bzw. einsehen, dass zunächst einmal die Kinder gesättigt werden; denn (γάρ) es sei nicht in Ordnung, den Kindern das Brot wegzunehmen und es den Hunden vorzuwerfen. Die Frau, die Jesus mit „Herr" anredet, antwortet schlagfertig im selben Bild: Auch (καὶ) die Hunde unter dem Tisch bekämen etwas von den Brosamen der Kinder ab. Ein wichtiges Signal in V. 27 ist πρῶτον. Der „missionstheologische Grundsatz des Urchristentums"[828] (vgl. z.B. Röm 1,16: „dem Juden zuerst und ebenso dem Hellenen") bedeutet in diesem Zusammenhang ein „Zuerst", das aber ein „Danach" nicht ausschließt.

Die Interpretation dieser Verse beruht auf zwei Prämissen: Da Jesus sich in das Gebiet von Tyrus begibt, ist er sich dessen bewusst, dass er vor allem auf nichtjüdische Bevölkerung treffen wird; die Frau hingegen ist von vorneherein durch ihre spezielle Charakterisierung als Heidin ausgewiesen. Jesus drückt seine Meinung allerdings in einem Bildwort verschlüsselt aus, was sehr bemerkenswert ist. Den bildspendenden Bereich stellt eine alltägliche Essensszene dar. Bildempfänger ist die Situation, d.h. die Heilungsbitte der Frau und Jesu scheinbar ablehnende Reaktion.[829] Es liegt nahe, die Bilder als traditionsbestimmte Metaphern anzusehen: „Kinder" für Israel; „Brot" für das

[827] France, Mk, 297.
[828] Pesch, Mk, 388.
[829] Dagegen behauptet Feldmeier, Die Syrophönizierin, 212: „Dieses Ansinnen wird von Jesus rundweg abgelehnt."

Heil (d.h. Jesu Bereitschaft, der Frau bzw. der Tochter zu helfen); „Hunde“ für die Heiden.[830]

Geht man von der Voraussetzung aus, dass sich die Metaphern aus dem bildspendenden Bereich analog auf die Verhältnisse des Bildempfängers übertragen lassen, könnte man Jesu Argumente etwa so umschreiben:[831] Zuerst muss ich die jüdischen Menschen versorgen; wenn ich mich sofort um deine Tochter kümmerte, müsste ich der jüdischen Bevölkerung etwas vorenthalten; das wäre genauso wenig in Ordnung, wie wenn man das Brot den eigenen Kindern wegnähme, um es den Hunden vorzuwerfen. Die Frau bestätigt zwar Jesu Argumentation, denn sie weiß um die knappe Ressource Brot. Sie findet aber sozusagen eine Lücke in Jesu Argumentation, denn es falle – ohne den Kindern etwas wegzunehmen – erfahrungsgemäß auch für die Hunde von den Brosamen der Kinder etwas ab. Es ist offensichtlich genug da, für die Kinder und auch für die Hunde.[832] Dabei ist m.E. festzuhalten, dass mit den Hunden unter dem Tisch keine Abwertung der Heiden impliziert ist, wie Jesu Reaktion V. 29 beweist. Schließlich werden sich die Leser des MkEv auch an die Speisung der Fünftausend erinnern, wo vom Brot, das für alle reicht, sogar noch etwas übrig bleibt (Mk 6,42f).

Mit Blick auf den Kontext der Perikope (7,1-23) halten Donahue / Harrington fest: „The woman who in this culture is a double outsider (a woman alone with a man, and a non-Jewish woman at that; see John 4:9, 27), paradoxically teaches Jesus the implications of his earlier teaching and of his journey into Gentile territory.”[833] Jesu Reaktion in V. 29 zeigt also an, dass er das Argument der Frau für schlüssig hält. Er setzt nun ein Signal für eine Neuorientierung im Umgang mit Nichtjuden: „Während Jesus im eigenen Land auf Ablehnung stößt, zuletzt zugespitzt auf die Frage rein – unrein, sucht und findet eine unreine Heidin bei ihm ihr Heil, die Befreiung ihrer Tochter vom unreinen Geist.“[834]

---

[830] Näheres dazu unter Punkt I.2.6.1 (Motiv- und Traditionskritik). Pesch, Mk, 385 spricht von einem „topischen Dialog“ und ebd. 388 von „allegorischer Sprache“ in V. 27.

[831] Die folgende Deutung des Bildworts lehnt sich an Gerber, Es ist genug für alle da, 317f an.

[832] Die Argumentation der Frau kommentiert Pesch, Mk, 389: „Die Antwort der Frau erhält ihre Zugkraft dadurch, daß sie nicht allegorisch konzipiert ist, sondern mit einem Schluß a minore ad maius arbeitet: Für die Hündlein unter dem Tisch ist es selbstverständlich, daß sie (gleichzeitig) mit den Kindern, nämlich von deren Bröckchen (die herunterfallen; vgl. auch Ri 1,7), essen (und satt werden). Um wieviel weniger wird Gott *Menschen* auf den Empfang des Heils warten lassen.“

[833] Donahue / Harrington, Mk, 237.

[834] Feldmeier, Die Syrophönizierin, 225. Mell, Völkerevangelium, 83 argumentiert mit einer „erwählungstheologischen Metaphorik unabsichtlicher Haustierversorgung“. Trotz der hellenistisch-römischen haushaltsökonomischen Maxime, mit Nahrungsmitteln sorgsam umzugehen, passiere es unabsichtlich, dass Nahrungsmittel zu Boden fallen. Theologisch übertragen, ergebe sich verheißungstheologisch ein

Nicht unerwähnt bleiben soll Gerd Theißens bemerkenswerte Interpretation. Man könne den Kern von Jesu Aussage darin sehen, dass er betont, wie man die Kinder den Hunden vorziehe, so gelte die erste Sorge den Juden. Aber durch die Wahl des Bildes werde „um diesen denotativen Kern [...] ein durch die geschichtliche Situation bedingter assoziativer Hof“[835] freigelegt. In seiner Lokalkoloritstudie weist er nämlich nach, dass die ökonomischen Verhältnisse im tyrischen Umland von einem Gefälle geprägt waren, d. h. dass die jüdische Minderheit in einem ökonomischen Abhängigkeitsverhältnis von der tyrischen Metropole stand und die ökonomisch überlegenen Tyrer der jüdischen Bevölkerung das Brot wegnahmen, indem sie im großen Stil Getreide aufkauften. Im Wort Jesu werde nun dieses Gefälle eindeutig umgekehrt. Eine Vertreterin der hellenisierten Oberschicht erflehe nun ihrerseits Hilfe von einem Angehörigen der sonst unterdrückten Bevölkerung. Jesus mache sie aber schroff auf das normale Abhängigkeitsverhältnis aufmerksam: „Wäre es nicht gerecht, wenigstens jetzt die eigenen Gaben nicht den Fremden zukommen zu lassen!“[836] Hinter Jesu zynischem Wort stehe die Bitternis, die durch die realen Verhältnisse begründet sei.[837] Diese Interpretation bringt Gesichtspunkte ins Spiel, die auf den ökonomischen Verhältnissen im galiläisch-tyrischen Grenzgebiet basieren. Es bleibt aber unklar, ob man sozusagen zwischen den Zeilen diese Schlussfolgerungen aus dem Bildwort ziehen kann.

Da Jesus im MkEv nur in 7,28 mit κύριε angeredet wird, kann man nicht eindeutig klären, ob es sich um eine Höflichkeitsanrede handelt oder doch um einen christologischen Hoheitstitel. Das betonen auch Donahue / Harrington: „The vocative *kyrie* (lit. ´lord´) may be deliberately ambiguous, since it can be simply a reverential mode of address or a reference to a divine figure (though *Kyrios* is not a major christological title in Mark).”[838] Strube analysiert die 14 Zusammenhänge, in denen κύριος im MkEv vorkommt. Meistens handelt es sich um Zitate aus dem Alten Testament, in denen κύριος als Übersetzung des hebräischen JHWH dient (z.B. 11,9; 12,11.29f.36f). Häufig wird

---

Paradox: „Als allmächtiger Hausvater seiner Schöpfung lässt Gott in seiner weisen Ökonomik des Menschenhauses auch nachrangig gesetzten Hausgliedern durch ein unbeabsichtigtes Handeln Segensglück zukommen. [...] Schließlich ergibt sich verheißungstheologisch ein Paradox, insofern abseits der Hauptlinie der Erwählung des Gottesvolkes Israel eine Nebenlinie entsteht, die sich als ein *absichtlich-unabsichtliches* göttliches Erwählungshandeln an Israelfremden bezeichnen lässt“ (ebd. 88). Vgl. auch Mell, Das Brot, 349f. Diese Argumentation ist m.E. nicht schlüssig, da man unabsichtliches Erwählungshandeln Gott grundsätzlich nicht zuschreiben kann.

[835] Theißen, Sozialkolorit, 217.

[836] Ebd. 221.

[837] Siehe ebd. 217-221.

[838] Donahue / Harrington, Mk, 234.

Jesus mit διδάσκαλε (z.B. 5,35; 9,17.38), zweimal mit ῥαββί (11,21; 14,45) bzw. ῥαββουνί (10,51) angeredet. Strube ist sich sicher, dass es sich bei der κύριε-Anrede um einen christologisch geprägten Terminus handelt, der allerdings nicht im Mittelpunkt der Perikope stehe, sondern „wie nebenbei“ falle, „ohne dass sich durch die κύριε-Anrede etwa ein ausgeprägtes Gefälle zwischen Jesus und der Syrophönizierin ergibt“.[839] Allerdings spricht schon allein die Tatsache der Proskynese der Frau gegen diesen Befund. Auch Pesch wertet κύριε als „christologischen Titel“[840]. Für Gnilka ist es typisch, dass die Jesusanrede „Herr“ von einer Heidin kommt: „Darum hat die Anrede etwas Bekenntnishaftes.“[841] Eckey schließlich präzisiert: „Die Frau gibt sich für urchristliche Hörer und Leser, die Jesus als ´Herrn´ bekennen (Röm 10,9), mit ihrer respektvollen Anrede ´Herr´ (κύριε) als Glaubende zu erkennen. Der Erzähler stellt sie als Beispiel einer glaubenden Heidin vor.“[842]

29 καὶ εἶπεν αὐτῇ· διὰ τοῦτον τὸν λόγον ὕπαγε, ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρός σου τὸ δαιμόνιον.	Und er sagte zu ihr: Um dieses Wortes willen gehe, ausgefahren ist aus deiner Tochter der Dämon.

Der Wundertäter reagiert prompt mit der Entlassungsformel für die Bittstellerin (vgl. z.B. 1,44; 2,11; 5,19.34; 10,52), an die er – die kluge Antwort der Frau mit διὰ τοῦτον τὸν λόγον kommentierend – , ohne den in Exorzismen üblichen Ausfahrbefehl (vgl. z.B. 1,25) anzuwenden, die Konstatierung der erfolgten Ausfahrt des Dämons unvermittelt anschließt.

Normalerweise widerlegt oder entkräftet Jesus die Argumente der Gegenseite in Streitgesprächen oder in Normenwundererzählungen (z.B. Mk 2,1-12.15-17.18-22). Mit seiner Antwort (διὰ τοῦτον τὸν λόγον) bestätigt er aber die Vorgangsweise der Frau, trotz seiner eigenen Einwände für ihre Not Gottes Hilfe erbeten zu haben.[843] Diese Reaktion des Wundertäters kommentieren einige Exegeten dahingehend, dass Jesus in diesem Zuspruch den „Ausdruck ihres Glaubens“[844] hervorhebt. Für Gnilka wird die Frau zum „Prototyp der gläubigen Heiden“.[845] Andere, z.B. Ernst, widersprechen dieser Deutung: „Trotz der nicht zu bestreitenden Hintergrundproblematik ist es kaum erlaubt, die

[839] Strube, Wegen dieses Wortes, 67.
[840] Pesch, Mk, 389.
[841] Gnilka, Mk, 294. Dieser Meinung sind z.B. auch Ernst, Mk, 213 und Dschulnigg, Mk, 211.
[842] Eckey, Mk, 207.
[843] Vgl. Feldmeier, Die Syrophönizierin, 223.
[844] Pesch, Mk, 390. Auch für Grundmann, Mk, 199 drückt dieses Wort „einen großen Glauben“ aus.
[845] Gnilka, Mk, 294.

Frau als Prototyp der glaubenden Heiden den ungläubigen Juden [...] gegenüberzustellen. Die Heidin hat genauso wie die Juden Hilfe erfahren."[846] Man darf allerdings die Tatsache nicht übersehen, dass sich die Frau, kaum dass sie von Jesus gehört hat, vertrauensvoll mit der Bitte um Rettung der Tochter an Jesus wendet. Zudem kann man ihr gerade aufgrund ihrer Argumentation den vertrauensvollen Glauben an Jesu Wundermacht nicht absprechen. Deshalb muss man sie aber nicht gleich zum Prototyp der gläubigen Heiden hochstilisieren.

Die Formulierung ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρός σου τὸ δαιμόνιον korrespondiert mit der Bitte der Frau V. 26c: ἵνα τὸ δαιμόνιον ἐκβάλῃ ἐκ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς. Die Konstatierung der Heilung ist damit zugleich ein wunderwirkendes „Machtwort", eine „prophetische Ansage Jesu"[847], die auch grammatikalisch durch den resultativen Aspekt des Perfekts ἐξελήλυθεν[848] (vgl. auch V. 30 ἐξεληλυθός) verstärkt wird.

30 καὶ ἀπελθοῦσα εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς εὗρεν τὸ παιδίον βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην καὶ τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθός.	Und als sie in ihr Haus kam, fand sie das kleine Kind auf das Bett geworfen und den Dämon ausgefahren.

Den Abschlussvers kommentiert Gerber: „V. 30 versetzt uns mit einem Sprung durch Zeit und Raum in das Haus der Frau."[849] Diese trifft alles so an, wie es Jesus vorausgesagt hat: das Kind[850] auf das Bett geworfen („demonstrativer Zug"[851]) und den Dämon ausgefahren.[852]

Kind und Dämon stehen einander am Schluss der Erzählung in einem antithetischen Parallelismus gegenüber: τὸ παιδίον βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην καὶ τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθός. Das Ergebnis der Fernheilung wird durch die beiden Perfekt-Partizipien ausgedrückt, zusätzlich verstärkt durch ihren resultativen Aspekt. Zudem bietet βεβλημένον noch den Hinweis auf ein letztes bedrohliches Agieren des Dämons beim Ausfahren.[853] Pointiert am Ende der Perikope steht ἐξεληλυθός, wodurch das Ausfahren

[846] Ernst, Mk, 213. Ähnlich sieht das auch Gundry, Mk, 375.
[847] Pesch, Mk, 390.
[848] Weiteres zu ἐξέρχομαι unter Punkt I.2.3.4.1 (Text- und Wortsemantik). Siehe auch Punkt I.2.3.3.2 (Stilistische Syntaktik).
[849] Gerber, Es ist genug für alle da, 315.
[850] Man beachte den Wechsel vom Diminutivum θυγάτριον (V. 25) über θυγάτηρ (VV. 26.29) zu παιδίον (V. 30).
[851] Pesch, Mk, 390 (im Original kursiv).
[852] Zur Häufung der Partizipien in diesem Vers siehe Punkt I.2.3.3.1 (Grammatikalische Stilistik).
[853] Vgl. Theißen, Wundergeschichten, 75f (Motiv der Demonstration). Die abgeschwächte Bedeutung „liegend" für βεβλημένον ist allerdings auch möglich (vgl. Bauer, Wörterbuch, 264).

des Dämons konstatiert wird. Es handelt sich also um einen Exorzismus, bei dem allerdings die direkte Konfrontation zwischen Wundertäter und Dämon ausfällt (anders z.B. Mk 1,21-28). Wenn auch der Dialog in VV. 27f einen besonderen Schwerpunkt bildet, kann man doch von einer „normalen“ Wundererzählung sprechen.

Da das Publikum fehlt, gibt es auch keinen Chorschluss, „der oft eine theologische Bewertung des Erlebten impliziert“[854] (z.B. Mk 2,12; 7,37). Es bleibt den Hörern und Lesern überlassen, die Erzählung als Ganzes zu deuten, indem sie die „metaphorisch-rätselhafte Argumentation“ [855] in VV. 27f zu entschlüsseln versuchen.

2.7.2 Zusammenfassung und Bewertung

Jesus begibt sich in die Gegend von Tyrus. Er zieht sich in ein Haus zurück, denn er möchte unerkannt bleiben, was ihm aber nicht gelingt. Eine Frau, deren Tochter von einem unreinen Geist geplagt wird, hat nämlich von ihm gehört. Sie geht sofort zu Jesus und kniet vor ihm nieder. Bevor der Evangelist ihre Bitte wiedergibt, der Wundertäter möge die Tochter vom Dämon befreien, stellt er die Frau näher vor: Sie ist eine griechisch sprechende Syrophönizierin. Jesus reagiert auf ihre Bitte überraschenderweise mit einem Bildwort. Sie möge zulassen, dass zunächst einmal die Kinder gesättigt werden; denn es sei nicht in Ordnung, das Brot den Kindern wegzunehmen und es einfach den Hunden hinzuwerfen. Die Frau antwortet im selben Bild. Sie weist aber darauf hin, wie es in der Realität bei Tisch abläuft: Auch die Hunde bekommen etwas von den Brosamen ab, die die Kinder fallen lassen. Vielleicht erinnert die Frau implizit an die Tatsache, dass die Kinder auch absichtlich etwas den Hunden unter dem Tisch zukommen lassen.

Der Wundertäter weiß genau, worauf die Frau anspielt. Er bestätigt ihre Argumentation, entlässt sie und spricht ein wunderwirkendes „Machtwort“, indem er konstatiert, dass der Dämon aus dem Kind ausgefahren ist. Die Frau kehrt nach Hause zurück und findet das Kind auf das Bett geworfen und vom Dämon verlassen.

Eine Dämonenaustreibung eröffnet im MkEv die Reihe der Machttaten Jesu (1,21-28). Bereits darin lässt sich die Bedeutung ermessen, die Mk Jesu exorzistischem Wirken einräumt. Auch die Erwähnungen in Summarien (1,34; 3,11f) und weitere Dämonenaustreibungen (5,1-20; 9,14-29) spiegeln die große Bedeutung der Exorzismen in

[854] Gerber, Es ist genug für alle da, 315.
[855] Vgl. ebd.

Jesu historischem Wunderwirken wider. Vier Charakteristika prägen die Wundererzählung 7,24-30: Es handelt sich einerseits um eine Fernheilung; andererseits läuft die für das Handlungsschema eines Heilungswunders typische Erschwernis der Annäherung[856] recht überraschend ab, denn seine scheinbare Weigerung, den Exorzismus zu vollziehen, kleidet der Wundertäter in ein Bildwort, das von der Syrophönizierin und schließlich auch von den Leserinnen und Lesern interpretiert werden muss; zudem wird die Frau in einer zweigliedrigen Charakterisierung als griechisch sprechende Syrophönizierin, also eindeutig als Heidin vorgestellt; sie stammt aus einem Gebiet, das durch ethnische, kulturelle und politische Gegensätze geprägt ist.[857]

Die bildhafte Sprache in Jesu überraschender Reaktion in V. 27 kann als traditionsbestimmt interpretiert werden. Für die Deutung des Bildworts spielt auch eine große Rolle, dass Jesus „gezielt" in vorwiegend nicht-jüdisches Gebiet geht und hier prompt auf eine heidnische Frau trifft. In seinem Einwand ist πρῶτον entscheidend. Es dürfte in diesem Zusammenhang neben „zuerst" auch „zunächst" bzw. „vornehmlich" bedeuten.[858] Zunächst ist das Heil (ἄρτος) für die Juden (τέκνα) vorgesehen, es gibt aber auch ein „Danach" oder ein „Daneben". Genau auf diese im πρῶτον implizit enthaltene Aussage geht die Frau in ihrer Antwort ein. Argumentativ bleibt sie im Bild, das ihr der Wundertäter vorgezeichnet hat. Deswegen – es geht ja um eine Mahlzeit in einer Familie – befinden sich die Hunde unter dem Tisch, was gewiss nicht abwertend gemeint ist. Die Hunde (Heiden) haben auch Anteil am Heil (ἄρτος), denn auch sie gehören zur Tischgemeinschaft. Ja, es ist völlig normal, dass auch die Hunde mitgefüttert werden, denn es ist genug für alle da.

Diese „Analyse" seines Bildworts beeindruckt den Wundertäter. Ausgerechnet eine heidnische Frau kann also Jesus argumentativ überzeugen.[859] In διὰ τοῦτον τὸν λόγον (V. 29) ist geradezu ein Staunen Jesu herauszuhören, das an seine Reaktion auf die Worte des HvK erinnert (Lk 7,9: ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν αὐτὸν καὶ

[856] Vgl. Theißen, Wundergeschichten, 62f.
[857] Näheres dazu unter Punkt I.2.6.1 (Motiv- und Traditionskritik). Verwiesen sei auf Gerber, Es ist genug für alle da, 317-320, die unterschiedliche Deutungsmöglichkeiten der Perikope zusammenfasst: die historische Deutung (die Erzählung als nachträgliche Legitimierung der Völkermission auf der Ebene der mk Redaktion); die heilsgeschichtliche Lektüre (z.B. κύριε als christologisches Bekenntnis einer Heidin); die befreiungstheologische Deutung (die Frau als Vorbild für Marginalisierte); die feministische Interpretation (die Marginalisierung der Frau in Kirche und Gesellschaft); die symbolisch-paradigmatische Deutung (die Erzählung als Plädoyer für die Ent-Grenzung des Heils). Auch Strube, Wegen dieses Wortes, 72-132.275-319 gibt einen Überblick über Detailfragen der Interpretation.
[858] Vgl. Bauer, Wörterbuch, 1453f.
[859] Weshalb Feldmeier, Die Syrophönizierin, 211 die mk Perikope mit „Jesu 'verlorenes' Streitgespräch?" – allerdings mit einem Fragezeichen – betitelt.

στραφεὶς τῷ ἀκολουθοῦντι αὐτῷ ὄχλῳ εἶπεν· λέγω ὑμῖν, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον; vgl. auch Mt 8,10). Und wie in Mt 8,13 (καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ ἑκατοντάρχῃ· ὕπαγε, ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι. καὶ ἰάθη ὁ παῖς [αὐτοῦ] ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ) reagiert er auch in Mk 7,29 mit dem Entlassungsbefehl und der gleichzeitigen machtvollen Konstatierung des erfolgten Exorzismus (ὕπαγε, ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρός σου τὸ δαιμόνιον). In der Perikope vom HvK wird die Haltung des Hauptmans definitiv als πίστις bezeichnet. In Mk 7,24-30 kann man das Verhalten der Frau Jesus gegenüber (den Kniefall, die Bitte um Heilung der Tochter, die Anrede als κύριε) als Vertrauensglauben ansehen, der in der Antwort Jesu V. 29 bestätigt wird. Auch für Schweizer zeigt die Erzählung, was Glaube ist, nämlich „die Demut und Beharrlichkeit dieser Frau, die Gottes Gnädigsein in Jesus erwartet und nichts sehen will als die erhoffte Zusage. [...] Nicht die Gesetzeserfüllung (7,1-23) rettet, sondern das ´Herz´, das alles von Gott erwartet, und zwar in Jesus.“ [860]

Auch durch die Platzierung der Perikope nach dem Streitgespräch mit den Pharisäern um das Thema „rein“ und „unrein“ hat Mk (auch Mt 15,21-28) wahrscheinlich „die Bedeutsamkeit dieser Erzählung als Weichenstellung für die Zukunft der Kirche [...] hervorgehoben“[861]. Man kann in Jesu endgültiger Reaktion auf die Bitte der Heidin damit ein deutliches Signal für eine Neuorientierung im Umgang mit Nichtjuden[862] erkennen. Diese Begebenheit soll wohl die zu Jesu Lebzeiten allerdings nur eingeschränkt vollzogene Zuwendung zu den Nichtjuden demonstrieren. Dass die beiden anschließenden Wunder (7,31-37: Heilung eines Taubstummen; 8,1-9: Speisung der Viertausend) auch in heidnischem Gebiet, in der Dekapolis, stattfinden, ist bestimmt kein Zufall.[863]

Man könnte mit Wilk 7,24-30 zudem als Pendant zu 6,1-6 (während Jesus in seiner Heimat keinen Glauben findet, begegnet ihm eine Heidin voll Vertrauen in sein heilendes Wirken) interpretieren und die Antwort der Frau im Sinne eines Überschuss-Gedankens deuten. Die Frau deute das Adverb πρῶτον „nicht auf eine zeitliche Folge, sondern auf ein sachliches Gefälle“. Jesus traut sie zu, dass „sein Heilswirken an Israel jetzt schon zu Nichtjuden hin ´überschießt´“.[864]

---

[860] Schweizer, Mk, 81.
[861] Feldmeier, Die Syrophönizierin, 224.
[862] Diese sieht auch Collins, Mk, 364, er schränkt aber ein, Mk „presents Jesus here as initiating the mission to the Gentiles, although in a hidden and reluctant way”.
[863] Vgl. Feldmeier, Die Syrophönizierin, 225.
[864] Wilk, Jesus, 62.

Im ganzen Abschnitt 6,6b – 8,21, der von den Themen „Speise“ und „Nahrung“ geprägt ist (vom tödlichen Bankett des Herodes über die Speisung der Fünftausend, die Diskussion über die jüdischen Reinheitsvorschriften beim Essen, die Speisung der Viertausend in vorwiegend heidnischem Gebiet bis zur überraschenden Conclusio in 8,21, dass die Jünger die beiden Speisungen nicht verstanden haben), sehen Donahue / Harrington die Erzählung von der syrophönizischen Frau als hermeneutischen Schlüssel:

> Those boundaries that separated Jews and Gentiles in early Christianity and that so often involved disputes over eating are to be broken down. Even the disciples of Jesus do not seem to understand this (8:21). But the Gentile woman does, and so she provides for subsequent generations a model of the ´outsider´ – the woman who challenges readers against setting limits to those who would be called sons and daughters of God.[865]

Gerd Theißen beschließt seine Lokal- und Sozialkoloritstudie, indem er abschließend auf Vorurteile zwischen Angehörigen verschiedener Völker und Kulturen verweist: „Daß sie in der Geschichte von der syrophönikischen Frau überwunden werden, gibt dieser Perikope einen besonderen Reiz, so daß sie zu den schönsten Wundergeschichten des Neuen Testaments gehört.“[866]

Schließlich muss betont werden, dass Jesus nichtjüdisches Gebiet aufgesucht hat und dadurch die Geschichte zum Paradigma wird, dass „Jesus selbst, wenn auch nur vorübergehend, die Grenzen Israels überschritten hatte und daß die Nähe des Reiches Gottes nicht an diese Grenzen gebunden ist“[867].

[865] Donahue / Harrington, Mk, 238. Vgl. auch France, Mk, 294-296.
[866] Theißen, Sozialkolorit, 225.
[867] Lührmann, Mk, 131.

2.7.3 Einzelauslegung Mt 15,21-28

Genauer untersucht werden die Veränderungen, die Mt im Vergleich mit Mk 7,24-30 vorgenommen hat. Daraus ergeben sich unterschiedliche theologische Sinnlinien, die in der „Zusammenfassung und Bewertung“ auf den Punkt gebracht werden.

21 Καὶ ἐξελθὼν ἐκεῖθεν ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος.	Und als Jesus von dort wegging, zog er sich in das Gebiet von Tyros und Sidon zurück.

Jesus verlässt Gennesaret (ἐκεῖθεν bezieht sich auf 14,34) und begibt sich in das Gebiet von Tyrus und Sidon, zieht sich aber nicht wie in Mk 7,24 in ein Haus zurück. Blomberg sieht in 15,1-20 bzw. 15,21-28 einen doppelten Rückzug Jesu: „Jesus has obviously withdrawn from Israel ideologically in vv. 1-20; now he again withdraws geographically.”[868] Konradt betont, dass das Umland der syrischen Küstenstädte Tyrus und Sidon, in das sich Jesus zurückzieht, für Mt zwar „theologisch“ heidnisches Gebiet sei. Dennoch gebe Mt „durch nichts zu erkennen, dass dieser Abstecher neben dem Bestreben, sich den Autoritäten zu entziehen, durch Jesu Absicht motiviert ist, sein Wirken auf heidnischem Territorium fortzusetzen“.[869] Im Gegenteil, die Frau erfahre zunächst „eine massive Zurückweisung durch Jesus“.[870] Es muss dennoch eine besondere Bewandtnis haben, dass sich Jesus offensichtlich in heidnisches Gebiet zurückzieht. Dieser Umstand schließt ja gerade nicht aus, dass Jesus, wie sich zeigen wird, als Wundertäter auftritt.

Indem Mt die mk Ortsangabe Tyrus (Mk 7,24) durch Sidon (V. 21) erweitert und zudem die mk Bezeichnung der Frau als γυνὴ Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει (Mk 7,26) durch γυνὴ Χαναναία (V. 22) ersetzt, trägt er „biblisches Kolorit“[871] in die Erzählung ein: „Das Folgende, insbesondere V. 24.26, erhält seine Konturen auf dem Hintergrund des klassischen Gegensatzes zwischen Israel und Kanaan (Gen 9,25-27; 24,3.37; 28,1-8; Lev 18,3 u.ö.)“[872], der so weit reichte, dass man quasi jeden Nicht-Juden in abfälliger Weise als „Kanaanäer“ bezeichnen konnte.[873] Wichtig ist festzuhal-

[868] Blomberg, Mt, 242.
[869] Konradt, Mt, 247.
[870] Ebd. 248.
[871] Ebd.
[872] Ebd. Gnilka, Mt II, 30 betont, dass diese „atl Sprechweise [...] der Perikope von Anfang an eine gehobenere, grundsätzlichere Form verleiht (vgl. Gn 24,3; Ex 33,2; Dt 20,17; Ri 1,10ff u.ö.)“.
[873] Vgl. Poplutz, Das Heil, 469f, die sich auf Jackson beruft. Wie Luz, Mt, 432 nachzuweisen versucht, könnte zur Zeit des Mt Χαναναῖος die Selbstbezeichnung der Phönizier gewesen sein.

ten, dass mit „Tyrus und Sidon“ im Alten Testament typisch heidnisches Gebiet bezeichnet wird (vgl. z.B. Jes 23,2-4; Jer 25,22; Ez 26-28; Joel 4,4-8).[874]

22 καὶ ἰδοὺ γυνὴ Χαναναία ἀπὸ τῶν ὁρίων ἐκείνων ἐξελθοῦσα ἔκραζεν λέγουσα· ἐλέησόν με, κύριε υἱὸς Δαυίδ· ἡ θυγάτηρ μου κακῶς δαιμονίζεται.	Und siehe, eine kanaanäische Frau aus jener Gegend kam, schrie und sagte: Erbarme dich meiner, Herr, Sohn Davids! Meine Tochter wird von einem Dämon übel geplagt.
23a ὁ δὲ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῇ λόγον.	Er aber antwortete ihr kein Wort.

Die bisherige Jesusgeschichte im Blick (vgl. z.B. die Verbreitungsnotiz 4,24a: Καὶ ἀπῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εἰς ὅλην τὴν Συρίαν), ist es kaum verwunderlich, das Jesus auf syrischem Gebiet sogleich um Hilfe gebeten wird. Eine Frau aus jener Gegend kommt und bittet, Jesus in der Sprache der Psalmen (vgl. z.B. Ps 6,3; 9,14 ἐλέησόν με κύριε) ansprechend, lautstark[875] um Erbarmen, denn ihre Tochter werde von einem Dämon übel geplagt.

Mit der „Aufmerksamkeitspartikel“[876] ἰδοὺ leitet Mt den Auftritt der kanaanäischen Frau ein. Wie die gegenüber Mk 7,24 erfolgte Hinzufügung von Sidon (V. 21) evoziert also auch die Umbenennung der syrophönizischen Frau (Mk 7,26) in eine γυνὴ Χαναναία[877] negative Assoziationen.[878]

Gleich dreimal spricht die Frau Jesus mit κύριε an (VV. 22.25.27). Auch andere Hilfesuchende (z.B. 8,6.8; 17,15; 20,30f.33) und Jesu Jünger (z.B. 8,25; 14,28.30; 17,4) wählen diese Anrede, die man hier vielleicht als Hoheitstitel ansehen kann.[879] Die Anrufung Jesu als „Sohn Davids“ in Verbindung mit der Erbarmungsbitte findet sich bei Mt zum ersten Mal in 9,27 (vgl. auch 12,22f; 20,30f; 21,14f). Die davidische Messianität Jesu hat Mt, wie Konradt unterstreicht, „zu einem Leitmotiv seiner christologischen

[874] Vgl. etwa Gnilka, Mt II, 29f; Schnackenburg, Mt, 143. Weiteres zu diesem Überleitungsvers unter Punkt I.2.4.1 (Kontext) und Punkt I.2.6.1 (Motiv- und Traditionskritik).
[875] Näheres zu ἔκραζεν unter Punkt I.2.4.3.1 (Grammatikalische Syntaktik) und Punkt I.2.4.4.1 (Text- und Wortsemantik.)
[876] Pesch, So liest man synoptisch III, 74.
[877] Ein Hapaxlegomenon im Neuen Testament.
[878] Davies / Allison, Mt, 547 führen verschiedene Erklärungsversuche für die mt Vorgehensweise an, wie z.B. Mt folge einer nicht-markinischen Tradition; auch sie sehen es als schlüssig an, dass Mt die mit „Tyrus und Sidon“ gegebenen negativen Konnotationen verstärken wollte: „Thus ´Tyre and Sidon´ and ´Canaanite´ work together to recall traditional prejudices.“
[879] Näheres zur Frage, ob man κύριε als höfliche Anrede oder als Hoheitstitel betrachten kann, unter Punkt I.2.7.1 (Einzelauslegung zu Mk 7,28).

Konzeption entwickelt".[880] Die Bitte um Erbarmen ist – 17,15 ausgenommen – immer mit dem Ausruf „Jesus, Sohn Davids" verbunden (9,27; 15,22; 20,30f).[881] Gerade eine heidnische Frau verwendet den jüdischen Messiastitel „Sohn Davids" für Jesus[882] (vgl. auch 1,1; 12,23; 21,9; 22,42). Auf diese Weise schlägt Mt eine Brücke zwischen der heilsgeschichtlichen Erwählung des jüdischen Volkes und der universalen Öffnung des Heils. Die kanaanäische Frau scheint in ihm „den universalen Retter zu erkennen, dessen Heil bereits jetzt sichtbar über Israel auf die Völker ausstrahlt"[883]. Sie verknüpft den „partikularistisch-jüdischen Titel" υἱὸς Δαυίδ mit dem „universalistisch-hellenistischen Titel"[884] κύριος. „Hellenistisches und judenchristliches Jesusbekenntnis sind vereinigt."[885]

Mk 7,25b spricht von einem unreinen Geist, an dem die Tochter leidet (ἧς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον). Diese jüdische Terminologie vermeidet die kanaanäische Frau und wählt die Formulierung ἡ θυγάτηρ μου κακῶς δαιμονίζεται, der man nur hier im Neuen Testament begegnet. In allen übrigen zwölf Belegen (ausschließlich in den Evangelien) kommt δαιμονίζομαι nur im Partizip Präsens δαιμονιζόμενος (z.B. Mt 4,24; 8,16.28.33) oder im Partizip Aorist δαιμονισθείς (Mk 5,18; Lk 8,36) vor.[886]

Durch den Gegensatz zwischen der Bezeichnung der Frau, die negative Assoziationen hervorruft, und ihrem Auftreten, in dem sie besondere Kenntnisse der jüdischen Bibel zeigt, erzeugt der Evangelist eine spezielle Erwartungshaltung. Die Frau muss allerdings feststellen, dass der Wundertäter[887] eine Antwort verweigert. Wie der HvK (8,8) hätte sie sich ein Wort Jesu erwartet, nachdem sie ihn inständig um Erbarmen gebeten hatte.[888]

---

[880] Konradt, Mt, 154f.
[881] Vgl. ebd 155.
[882] Man kann allerdings nicht sagen, dass sie mit dieser Anrede automatisch akzeptiert, Jesus sei für sie eigentlich nicht zuständig (gegen Poplutz, Das Heil, 470).
[883] Poplutz, Kinder Abrahams, 213.
[884] Frankemölle, Mt 2, 207.
[885] Gnilka, Mt II, 30.
[886] Vgl. Böcher, Art. δαιμόνιον, 656.
[887] Näheres zu ὁ δὲ unter Punkt I.2.4.3.2 (Stilistische Syntaktik).
[888] Vgl. etwa Davies / Allison, Mt, 547f; Gnilka, Mt II, 29f; Konradt, Mt, 248; Luz, Mt, 432-434; Poplutz, Das Heil, 469f.

23b καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἠρώτουν αὐτὸν λέγοντες· ἀπόλυσον αὐτήν, ὅτι κράζει ὄπισθεν ἡμῶν.	Und hinzu traten seine Jünger, baten ihn und sagten: Lass sie gehen, denn sie schreit hinter uns her.
24 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.	Er aber antwortete und sprach: Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel.

Als Zwischenspieler treten jetzt die Jünger auf. Ihre Rolle muss nicht von vorneherein negativ beurteilt werden.[889] Sie reagieren auf menschlich verständliche Weise. Sie wollen ihre Ruhe haben, denn die Frau ist lästig und macht lautstark auf sich aufmerksam. Durch das Imperfekt (V. 22 ἔκραζεν) mit seinem durativen bzw. iterativen Verbalaspekt wird dies zusätzlich unterstrichen.

Der Schlüssel für die Interpretation der Stelle liegt in der Übersetzung von ἀπόλυσον und in der Klärung der Frage, wem der Wundertäter in V. 24 antwortet. ἀπολύω hat zwei Grundbedeutungen[890]: „loslassen“ (z.B. Mt 27,15: einen Gefangenen befreien) und „gehen lassen“, „entlassen“ (bei den Synoptikern als Terminus technicus für die Entlassung der Frau aus der Ehe, z.B. Mt 19,3.8.9).[891] Die Übersetzung, die Bauer für ἀπολύω vorschlägt, beträfe ausschließlich Mt 15,23: „einen Bittenden abfertigen“.[892] Jesu abweisende Antwort in V. 24 muss sich wohl auf die Bitte der Jünger beziehen, die sie in V. 23 an Jesus gerichtet haben.[893] Daraus kann man schließen, dass in ἀπόλυσον („lass sie gehen“) auch die Bitte inkludiert war, die Frau von ihrer Sorge zu befreien.[894]

Jesus antwortet den Jüngern mit einem Logion, das programmatisch seine Sendung zum Inhalt hat: Er sei ausschließlich zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ gesandt. Luz, für den die Jünger allerdings „versuchen, die Frau zu verscheuchen“, in-

---

[889] Gegen Luz, Mt, 434, der auch auf die negative Rolle der Jünger in 14,15 und 19,13 verweist.
[890] Siehe Bauer, Wörterbuch, 193.
[891] Vgl. etwa Schneider, Art. ἀπολύω, 336f.
[892] Bauer, Wörterbuch, 193. Vgl. auch die Übersetzung von Schweizer, Mt, 214: „Fertige sie ab“.
[893] Dieser Meinung sind z.B. auch Fiedler, Mt, 281; Hagner, Mt, 441. Für Davies / Allison, Mt 550 ist es unklar, ob Jesus zu den Jüngern oder zu der Frau spricht. Konradt, Israel, 66 glaubt, dass Mt möglicherweise die „Adresse“ gezielt offen gelassen hat.
[894] Vgl. die Einheitsübersetzung ([11]2006), die neben „Schick sie weg“ in der Fußnote auch „Befrei sie (von ihrer Sorge)“ vorschlägt. Die neue Einheitsübersetzung (2017) schreibt „Schick sie fort“, ohne allerdings in der Fußnote eine Variante anzuführen. Auch Lk 13,12 (ἀπολέλυσαι τῆς ἀσθενείας σου) hat ἀπολύω die Bedeutung „befreien“, „erlösen“. Nach Hill, Mt, 254 könnte man interpretierend übersetzen: „Give her what she wants, and let her go.“ Dagegen beharrt Konradt, Israel, 66 Anm. 269 auf der Bedeutung „fortschicken“ unter Bezugnahme auf andere Exegeten (z.B. Gnilka, Luz), die auch für diese Übersetzung plädieren. Für Blomberg, Mt, 243 kann ἀπόλυσον zweifach gedeutet werden: „´Send away´ is ambiguous; it could mean either with or without granting her request.”

terpretiert dieses Jesuswort dementsprechend: „Jesus verstärkt die Ablehnung durch die Jünger und gibt ihrer Unfreundlichkeit gleichsam heilsgeschichtliche ´Würde´.“[895] Zu bedenken ist auch, dass V. 24 sozusagen Mk 7,27b (ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα) ersetzt. Es scheint also bei Mt πρῶτον nicht mehr auf, das bei Mk die Härte der Aussage entscheidend abschwächt. Die programmatische Aussage über seine Sendung, die zudem im Passivum divinum (ἀπεστάλην) formuliert ist, begründet daher Jesu Nichtzuständigkeit für das Anliegen der heidnischen Frau. Wie er selber seine Jünger in 10,5f explizit zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ sandte, weiß auch er sich von Gott ausschließlich zu Israel gesandt. Im Übrigen spricht Jesus im MtEv von seiner Sendung nur noch in 10,40 und 21,37.[896]

Das Christologumenon der Davidssohnschaft (V. 22) ist im MtEv zu einem christologischen Hauptmotiv ausgestaltet. Eingeführt in der Überschrift (1,1: Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ), bleibt es wesentliches Thema in der Magierperikope (in 2,2 fragen die Magier nach dem König der Juden). In diesem Abschnitt wird auch die Metaphorik von Hirt und Herde eingeführt, durch die Mt „sein Verständnis Jesu als des davidischen Messiaskönigs entfaltet“[897]. Auf die im Alten Testament geläufige Hirt- und Herdenmetapher wird nämlich in 2,6 Bezug genommen, wo Mt auf Mi 5,1 rekurriert, ergänzt durch eine Anspielung auf 2 Sam 5,2: „Der in *Bethlehem*, der Stadt Davids (Lk 2,4), geborene Davidssohn Jesus ist der ἡγούμενος, der Gottes Volk Israel *weiden* wird.“[898]

Intratextuell lässt sich von 2,6 eine Brücke schlagen zu 4,23 (im Summarium heißt es, dass Jesus in ganz Galiläa umherzog und alle Krankheiten und Leiden heilte, und zwar ἐν τῷ λαῷ) und 9,27 (zwei Blinde rufen Jesus als Davidssohn an[899]). Die Brücke führt weiter über 9,36 (Jesus hat Mitleid mit den Menschen, die wie Schafe wirken, die keinen Hirten haben: Schaf- und Hirtenmetapher) bzw. 10,6 (in der Aussendung der Jünger wird diese Metapher wieder aufgenommen) bis hin zu 15,24, wo die Israelbezogenheit der Aufgabe Jesu als des davidisch-messianischen Hirten geradezu programmatisch formuliert wird. Mt knüpft an Vorkommen dieser Metapher im Alten Testament an, wo der davidische Messias als Hirte bezeichnet wird (z.B. Ez 34,23ff; 37,24f) und

[895] Luz, Mt, 434.
[896] Vgl. etwa Gnilka, Mt II, 30.
[897] Konradt, Die Sendung, 409.
[898] Konradt, Israel, 34.
[899] Die Anrufung Jesu als υἱὸς Δαυίδ hat er in der Perikope Mk 10,46-52 vorgefunden, die er in in 9,27-31 variiert.

die Führungsschichten als schlechte Hirten kritisiert werden (z.B. Jer 23,1-4; Ez 34,1-10). Die Rede von den „verlorenen Schafen“ dürfte auf Jer 50,6 bzw. Ez 34,4-16 anspielen, wo auch die Situation der Herde mit dem Versagen der Hirten begründet wird.[900] Die Aussendung der Jünger in 10,6 wird in 9,36 mit dem Mitleid Jesu mit den Volksscharen begründet, „denn sie waren müde und erschöpft wie Schafe, die keinen Hirten haben“. So sind auch in 15,24 mit den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ die ὄχλοι (9,36) bezeichnet, denn die Autoritäten, die Jesus gegenüber im gesamten MtEv feindlich gesinnt sind, haben versagt.[901]

25 ἡ δὲ ἐλθοῦσα προσεκύνει αὐτῷ λέγουσα· κύριε, βοήθει μοι.	Sie aber kam, kniete sich vor ihm nieder und sagte: Herr, hilf mir!

In V. 23 hat die Frau von Jesus keine Antwort bekommen. Sie dürfte sich allerdings weiter in der Nähe des Wundertäters und seiner Jünger aufgehalten haben und seine Reaktion auf das Anliegen der Jünger mit angehört haben. Indem sie nun die Geste der Proskynese vollzieht und zudem die κύριε-Anrede wiederholt, verleiht sie ihrer Bitte einen besonderen Nachdruck.

Im Neuen Testament kommt προσκυνέω 60-mal vor. Mt verwendet es 13-mal, häufig in Verbindung mit πίπτω (2,11; 4,9; 18,26) bzw. (προσ-)ἔρχομαι (2,2.8; 8,2; 9,18; 15,25; 20,20; 28,9). Im Unterschied zu den mk Parallelstellen verwendet Mt προσεκυνέω, um das Verhalten derer zu beschreiben, die an Jesus herantreten (8,2; 9,18; 14,33; 15,25; 20,20). In 8,2; 9,18; 15,25 begegnen wir der Proskynese in Wundergeschichten, in 28,9.17 in Ostergeschichten. In 14,33 huldigen die Jünger Jesus nach seinem Gang auf dem Wasser ausdrücklich als dem Sohn Gottes. „προσκυνέω drückt [also] bei Mt die vertrauensvolle Huldigung dessen aus, der in Jesus Gott aufleuchten sieht“[902], was auch auf 15,25 zutrifft, zumal die Frau in V. 22 den Wundertäter als κύριε υἱὸς Δαυίδ angesprochen hat. Mt (vgl. aber auch Joh, z.B. 9,38) „deutet [...] das in der Überlieferung verankerte Niederfallen von Menschen vor dem irdischen Jesus als anbetende Huldigung, begründet in seiner Würde als der Sohn Gottes“[903].

[900] Vgl. etwa Konradt, Mt, 163.
[901] Vgl. etwa Konradt, Die Sendung, 408-415 und ders., Israel, 31-41.65f, wo zahlreiche Stellen aus dem Alten Testament angeführt sind, die den für die Metaphorik von Hirt und Herde analogen Vorstellungshorizont im MtEv belegen.
[902] Nützel, Art. προσκυνέω, 420.
[903] Ebd. 422.

Die Bittstellerin fasst ihren Hilferuf in einem schlichten βοήθει μοι zusammen, das an die Gebetssprache der Psalmen erinnert (vgl. z.B. Ps 44,27; 70,6; 79,9; 109,26). Jetzt „muss“ Jesus der Frau wohl eine Antwort geben.

26 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· οὐκ ἔστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις.	Er aber antwortete und sagte: Es ist nicht gut zu nehmen das Brot der Kinder und es hinzuwerfen den Hündchen.
27 ἡ δὲ εἶπεν· ναὶ κύριε, καὶ γὰρ τὰ κυνάρια ἐσθίει ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τῶν κυρίων αὐτῶν.	Sie aber sagte: Ganz recht, Herr, und doch essen die Hündchen auch von den Brosamen, die vom Tisch ihrer Herren herunterfallen.

Jetzt antwortet Jesus der Frau, es sei nicht gut, den Kindern das Brot vorzuenthalten und es den Hunden vorzuwerfen. Dem stimmt die Frau völlig zu. Sie setzt aber in ihrer Argumentation einen anderen Akzent, indem sie Jesus darauf aufmerksam macht, dass auch die Hunde von den Brosamen zu essen bekommen, die von den Tischen ihrer Herren herunterfallen. Dieses Bildwort hat Mt im Wesentlichen von Mk 7,27f übernommen, dabei aber Mk 7,27b (ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα) ausgelassen.[904] Deshalb sollen hier nur die Veränderungen zur Sprache kommen, die Mt vorgenommen hat.

Die Antwort der Frau[905], die Jesus nach VV. 22.25 zum dritten Mal mit κύριε anredet, leitet Mt mit ναί ein. Das heißt, sie bestätigt ausdrücklich die Argumentation Jesu und bekennt sich zu Jesus als κύριος: „This places her spirited exchange within the confines of faith: she confesses Jesus´ lordship even as she argues her case with him.”[906] In ihrer Antwort respektiert sie also die heilsgeschichtliche Differenz zwischen Israel und der Völkerwelt. Sie hat ja Jesus bereits in V. 22 als „Sohn Davids“ tituliert, das heißt, als Messias Israels. Dass sie sich als Heidin dennoch an Jesus wendet, zeugt von einem Glauben, der im Messias den Heilsbringer für die Völker erkennt. Konradt resümiert:

> Die Kanaanäerin antizipiert damit die Universalität der Heilszuwendung, die Jesus selbst erst nach seiner Auferstehung und Erhöhung zum Weltenherrn kundtun wird, und sie vermittelt dies in ihrem Argument zugleich mit dem heilsgeschichtlichen status quo der *noch* absoluten Differenz zwischen Juden und ´Heiden´.[907]

Noch eine Veränderung, die Mt vornimmt, fällt auf. Die Frau spricht nicht von den „Hündchen unter dem Tisch“ bzw. den „Brosamen der kleinen Kinder“ (Mk 7,28), son-

[904] Vgl. Punkt I.2.7.1 (Einzelauslegung zu Mk 7,27f).
[905] Vgl. zu den folgenden Überlegungen Konradt, Israel, 65-70.
[906] Davies / Allison, Mt, 555.
[907] Konradt, Israel, 68.

dern davon, dass die „Hündchen von den Brosamen essen, die vom Tisch ihrer Herren herunterfallen“. M. E. darf dieser Wechsel von den Kindern zu den Herren nicht überbewertet werden. Mt variiert stilistisch Mk, indem er das Herunterfallen der Brosamen besonders betont. Man wird dieser Variante „kaum eine eigene Sinngebung zuschreiben dürfen“[908]. Dass der Wundertäter im nächsten Vers der Frau bzw. ihrer Tochter sein Heil zukommen lässt, ist nicht nur ihrer Argumentation in V. 27 zuzuschreiben, sondern liegt auch an ihrer Beharrlichkeit und Hartnäckigkeit. Vielleicht haben auch die Jünger als Fürsprecher zum „Erfolg“ der Frau beigetragen.[909]

28 τότε ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ· ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις· γενηθήτω σοι ὡς θέλεις. καὶ ἰάθη ἡ θυγάτηρ αὐτῆς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.	Daraufhin antwortete Jesus und sagte zu ihr: Frau, groß ist dein Glaube; dir geschehe, wie du es willst. Und geheilt wurde ihre Tochter von jener Stunde an.

Nun redet Jesus die Frau direkt an: Gemäß ihrem großen Glauben werde ihre Bitte erfüllt. Zum Schluss der Perikope konstatiert der Evangelist die Heilung, die genau zu dem Zeitpunkt erfolgte, da Jesus das wunderwirkende „Machtwort“ γενηθήτω σοι ὡς θέλεις ausgesprochen hat.

Mt gestaltet den Schluss völlig anders als Mk. τότε signalisiert einen Neuansatz[910], ähnlich dem Signalwort ἰδού in V. 22. Die Interjektion ὦ als Zeichen affektvoller Sprache kommt bei Mt nur noch in 17,17 (parr Mk 9,19; Lk 9,41) vor.

Dem Nomen πίστις begegnen wir im MtEv lediglich 8-mal. In den Evangelien ist es bei 243 Vorkommen im Neuen Testament vergleichsweise selten anzutreffen: Mk 5-mal, Lk 11-mal, Joh 0-mal (aber 98-mal πιστεύω).[911] In V. 22 bittet die kanaanäische Frau den Herrn um Hilfe. Sie lässt sich von Jesu Schweigen (V. 23) bzw. seiner abweisenden Feststellung (V. 24) nicht abhalten, ihre Bitte noch einmal zu wiederholen (V. 25). Ihr standhafter Glaube wird vom Wundertäter ein drittes Mal auf die Probe gestellt (V. 26). Sie gibt dennoch nicht auf, sondern führt Jesu Argumente klug weiter (V. 27). Dieses beharrliche Vertrauen auf die Hilfe des Herrn (vgl. auch 8,10; 9.2.22.29) wird von Jesus als „großer Glaube“ bezeichnet. Nur noch in 8,10 (par Lk 7,9) spricht er

[908] Gnilka, Mt II, 31. Luz, Mt, 436 geht darauf gar nicht ein. Konradt, Israel, 69 sieht hingegen auf der Sachebene Jesus als den κύριος hervorgehoben: „Matthäus verlagert den Akzent [...] vom Brot als *Besitz* der Kinder auf den κύριος, der dem Mahl vorsteht und das Brot gibt.“
[909] Gegen Konradt, Israel, 67.
[910] Siehe auch Punkt I.2.4.4.2 (Narrative Analyse).
[911] Vgl. Morris, Mt, 406, Anm. 66.

von einem „so großen Glauben“ (τοσαύτην πίστιν). Ihr Glaube wurde vom Wundertäter schwer geprüft. Sie lässt sich aber von ihrer Überzeugung, dass Jesu Heilszuwendung universell gilt, nicht abbringen.

Dass Jesus den Glauben des heidnischen Hauptmanns (8,10) und der kanaanäischen Frau als „groß“[912] bezeichnet (vgl. im Kontrast dazu den „Kleinglauben“ der Jünger, z.B. 14,31; 16,8) „ist auch für die Judenchristen eine Lehre, für die Heidenchristen aber eine Verheißung“[913]. Wie den HvK[914] könnte man auch die Frau als „Gottesfürchtige“ bezeichnen[915], während sie wohl nicht als „Proselytin“ anzusehen ist, wie Jackson (auf die Rut-Geschichte verweisend) postuliert. [916] Es deutet nämlich nichts darauf hin, dass sie förmlich zum Judentum übergetreten ist.[917] Mit Gnilka kann man sie aber als „Prototyp“ einer gläubigen Heidin bezeichnen.[918] Die Zusage γενηθήτω σοι ὡς θέλεις (vgl. auch 8,10; 9,29), die Jesus aufgrund des außergewöhnlichen Vertrauensbeweises der Frau ausspricht, kann auch als wunderwirkendes „Machtwort“ verstanden werden. Zudem impliziert diese Reaktion Jesu auch eine Entsprechung zwischen ihrem hartnäckig glaubenden Willen und ihrem Erfolg.

Die Fernheilung der Tochter, die von einem Dämon besessen war (V. 22), wird in einer kurzen Schlussbemerkung konstatiert. Es wird aber im Unterschied zu Mk 7,30 die Ausfahrt des Dämons mit keinem Wort beschrieben. Ähnliche Formulierungen zeigen auch drei weitere Schlussbemerkungen in Wundergeschichten im MtEv, wobei jeweils das Motiv der „Stunde“ geradezu stereotyp verwendet wird:

- 8,13: καὶ ἰάθη ὁ παῖς [αὐτοῦ] ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ.
- 9,22: καὶ ἐσώθη ἡ γυνὴ ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.
- 15,28: καὶ ἰάθη ἡ θυγάτηρ αὐτῆς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.
- 17,18 καὶ ἐθεραπεύθη ὁ παῖς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.

---

[912] Luz, Mt, 436 spricht vom „bedingungslose[n] Zutrauen der Frau“.
[913] Schnackenburg, Mt, 144. Weitere Ausführungen zu πίστις unter Punkt I.1.3.4.1 (Text- und Wortsemantik zu Lk 7,1-10), unter Punkt I.1.8.1 (Einzelauslegung zu Lk 7,9) sowie unter Punkt I.1.8.3 (Einzelauslegung zu Mt 8,10).
[914] Vgl. I.1.7.1 (Motiv- und Traditionskritik zum HvK).
[915] Vgl. etwa Fiedler, Mt, 281.
[916] Siehe Jackson, Mercy, 101-144.
[917] So argumentiert auch Konradt, Israel, 68, Anm. 283.
[918] Vgl. Gnilka, Mt II, 32.

2.7.4 Zusammenfassung und Bewertung

Auf Mt 15,21-28 trifft grundsätzlich auch das zu, was in der „Zusammenfassung und Bewertung“ zu Mk 7,24-30 gesagt wurde. Im Folgenden soll dargelegt werden, welche theologischen Sinnlinien Mt im Unterschied zu Mk verändert bzw. verstärkt hat.

Wie in Mk 7,24 setzt die Perikope mit dem Rückzug Jesu in das Gebiet von Tyrus und Sidon (von Mt ergänzt) ein. Sofort erscheint eine kanaanäische Frau, die Jesus als „Herrn und Davidssohn“ lautstark um Hilfe für ihre von einem Dämon geplagte Tochter bittet. Jesus, der ihr zunächst gar nicht antwortet, reagiert erst auf das Drängen der Jünger, die Frau wegzuschicken, mit der Feststellung, dass er nur zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ gesandt ist. Die Frau dürfte das Wort Jesu gehört haben und intensiviert – besonders durch die Geste der Proskynese – ihre Bitte. Jetzt erst wendet sich Jesus an die Frau. Er gibt ihr allerdings eine verschlüsselte Antwort, indem er auf eine Szene aus dem Alltag Bezug nimmt: Es sei nicht recht, den Kindern das Brot wegzunehmen und es den Hunden hinzuwerfen. Die Frau hat die bildhafte Sprache verstanden. Sie bestätigt Jesus ausdrücklich, macht ihn allerdings darauf aufmerksam, dass auch die Hunde etwas von den Brosamen abbekommen, die von den Tischen der Herren herunterfallen. Der Wundertäter erkennt, dass die Frau seine Aussage, die er in einem Bildwort verschlüsselt hat, verstanden, ja entscheidend erweitert hat. Darin zeigt sich für ihn ein großer Glaube, der auf seine Hilfe vorbehaltslos vertraut. Darum spricht er aus der Ferne ein wunderwirkendes „Machtwort“, dessen Erfüllung der Evangelist in einer abschließenden Bemerkung bestätigt.

Davies / Allison[919] fassen in ihrer Auslegung von Mt 15,21-28 die eindrücklichen Parallelen zwischen dieser Perikope und Mt 8,5-13 zusammen: Beide Antagonisten sind Heiden. Sie bitten um Heilung ihres Kindes bzw. Dieners. Der Schwerpunkt bei beiden Erzählungen liegt auf dem Dialog. In beiden Geschichten wird „a general statement by Jesus about Israel“[920] überliefert. Die beiden Heiden überraschen Jesus mit Argumenten, die ihren großen Glauben widerspiegeln. Beide Geschichten erzählen Fernheilungen, die genau zu dem Zeitpunkt erfolgen, da das rettende Wort durch Jesus gesprochen wurde. Davies / Allison sprechen sich dabei gegen Bultmann aus, der die beiden Erzählungen lediglich für Varianten hält. Sie vermuten, dass es sich um eine spezielle Gattung bzw. Untergattung von Wundererzählungen handeln könnte. Für recht wahr-

[919] Davies / Allison, Mt, 558f.
[920] Ebd. 558.

scheinlich halten sie allerdings eine Angleichung der beiden Geschichten in der mündlichen Überlieferung: „More likely is the possibility that, in the oral tradition, the two stories, because of their similar subjects, were to some extent assimilated to one another."[921]

Das narrative Element tritt wie in Mt 8,5-13 stark in den Hintergrund, der Dialog überwiegt. Zudem trägt Mt massiv alttestamentliches Kolorit in die Erzählung ein. Das Erschwernismotiv[922] tritt viel stärker in den Vordergrund als in der mk Parallele. Man gewinnt den Eindruck, dass der Wundertäter der Frau nicht helfen will. Er verweigert zunächst eine Antwort (V. 23). Außerdem betont er seine ausschließliche Sendung zu Israel (V. 24), die er für die Frau zudem in einem Bildwort veranschaulicht (V. 26). Hat er zunächst deutliche Signale der Ablehnung ausgesendet, nimmt er die kanaanäische Frau aufgrund ihres Auftretens und ihrer klugen Argumentation schließlich umso inniger an und konstatiert bei ihr einen „großen Glauben". Die Ablehnung ihrer Bitte begründet er mit seiner göttlichen Sendung zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israel". „Doch eben dieses Selbstverständnis seiner Sendung ist am Ende der Erzählung faktisch aufgegeben. Mehr noch, der von Jesus hervorgehobene ´große Glaube´ der Frau kontrastiert [...] dem im Kontext mehrfach gegeißelten ´kleinen Glauben´ der Jünger."[923]

Die geographischen Angaben Tyrus und Sidon sowie die Bezeichnung der Frau als Kanaanäerin evozieren aufgrund der biblischen Tradition gleich zu Beginn der Perikope negative Assoziationen. Wenn aber Jesus in einem heidnischen Land von einer Kanaanäerin wie von anderen Hilfesuchenden als „Herr" bzw. mit dem jüdischen Messiastitel „Sohn Davids" angesprochen wird, sollen sie wohl schon von Anfang an als „Gottesfürchtige" charakterisiert werden. Dass Jesus ins Gebiet der heidnischen Städte Tyrus und Sidon geht, „entspricht [...] (dies weiß der Leser vom Beginn des Evangeliums an) der doppelpoligen Sendung des ´Sohnes Davids´ und des ´Sohnes Abrahams´ zu Juden und Heiden"[924]. Die Frau akzeptiert also die Israelbezogenheit der Sendung Jesu. Das geht aus ihrer Antwort ναὶ κύριε (V. 27) eindeutig hervor. Sie hat aber diese wichtige Prämisse schon in V. 22 implizit bestätigt, wo sie ihn als Davidssohn anspricht.

---

[921] Ebd.
[922] Vgl. Theißen, Wundergeschichten, 62f.
[923] Feldmeier, Die Syrophönizierin, 225.
[924] Frankemölle, Mt 2, 208.

Die Jünger, die in der mt Fassung der Geschichte im Unterschied zur mk Perikope auch eine Rolle spielen, reagieren menschlich völlig verständlich. Die Frau schreit, lässt sich nicht abschütteln, ist einfach lästig. Die Fremde hat sie verunsichert, sie müssen reagieren. Man kann zumindest erahnen, dass ihre Aussage ἀπόλυσον αὐτήν (V. 23) auch die Bitte inkludiert, der Wundertäter möge ihr helfen.

Jesu Verhalten spiegelt sein Ringen wider, in dieser Situation „richtig" zu reagieren. Der Schlüsselsatz hierfür ist m.E. ὁ δὲ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῇ λόγον (V. 23a). Gerade der Wundertäter, auf dessen machtvoll gesprochenes Wort die Menschen vertrauen (vgl. Mt 8,8 ἀλλὰ μόνον εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου), verweigert dieses. Angesichts der Tatsache, dass er sich zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israel" gesandt weiß (V. 24), ist es für Jesus nicht leicht, der heidnischen Frau entgegenzukommen. Die Frau, die seine Sendung explizit anerkennt (V. 27), macht ihn aber mit ihrer klugen Argumentation auf die Universalität seiner Mission aufmerksam. Diese Heilsgewissheit interpretiert Jesus als „großen Glauben" der Heidin und erfüllt mit einem wunderwirkenden „Machtwort" (V. 28 γενηθήτω σοι ὡς θέλεις) ihren Wunsch.

Dass Jesus vor dem Hintergrund seiner Sendung zu Israel auch Heiden, nämlich dem HvK und der kanaanäischen Frau seine heilende Zuwendung schenkt, qualifiziert Konradt als Heilung „*extra ordinem*"[925], als Ausnahme im MtEv: „Die in 8,13 und 15,28 gewährten Heilungen erscheinen im Rahmen der irdischen Sendung Jesu (15,24) als – begründete – Ausnahmen, die, mit 8,29 gesprochen, ´vor der Zeit´ geschehen und als solche auf die Zeit nach Ostern vorausverweisen."[926] Für Frankemölle ist hingegen Jesu „partikularistische und gleichzeitig [...] universalistische Bedeutung, seine Sendung zu Israel und zu allen Völkern"[927], schon im ersten Vers des Evangeliums grundgelegt: Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ. Er fasst zusammen: „Die Sendung ´Jesu´ als Immanuel (1,23) zu Israel bleibt ohne Einschränkung bestehen, sie wird nach dem MtEv jedoch von Anfang an auf alle Menschen hin geöffnet, die von ihm Heil und Befreiung erwarten."[928]

Gilt also das vorösterliche Wirken Jesu bei Mt hauptsächlich „den verlorenen Schafen des Hauses Israel" (10,6; 15,24), so bezieht sich sein nachösterlicher Auftrag auf

[925] Konradt, Israel, 70. Dass man dies nicht a priori behaupten kann, wird unter Punkt IV (Spezifika der neutestamentlichen Fernheilungserzählungen) expliziert.
[926] Ders., Mt, 250.
[927] Frankemölle, Mt 2, 206.
[928] Ebd. 208.

eine universal ausgerichtete Völkermission (28,19f). Allerdings hat Mt offensichtlich durch ein integratives Konzept Signale in seinem Evangelium gesetzt, die die Spannung – einerseits vorrangige Sendung zu Israel, andererseits Öffnung auf die Welt der Völker – auszugleichen scheinen.[929]

Uta Poplutz bezeichnet Mt 15,21-28 resümierend geradezu als Schlüsselstelle im MtEv:

> „Liest man das Matthäusevangelium als 'universale Jesusgeschichte' […], fügt sich dem Mt 15,21-28 als eine Schlüsselstelle ein. Denn in Mt 15,24 wird die Exklusivität der Sendung Jesu zu Israel, die auch für die Jünger Geltung hat (10,5f.), geradezu programmatisch formuliert: Jesus ist 'nur zu den [sic] Schafen des Hauses Israel gesandt' (15,24). Zugleich wird diese Exklusivität durch die Argumentation der kanaanäischen Frau aufgebrochen, welche signifikant auf das vorausweist, was Jesus als Auferstandener kundtun wird: die Öffnung des Heils auch für die Völker (28,19f.).“[930]

[929] Näheres dazu unter Punkt III.2 (Heiden-Zuwendung im Matthäusevangelium).
[930] Poplutz, Das Heil, 471. Vgl. auch Gerber, Es ist genug für alle da, 320, wo von einer „Ent-Grenzung des Heils“ gesprochen wird.

2.8 Wirkungsgeschichte

Die Wirkungsgeschichte der Perikopen von der syrophönizischen / kanaanäischen Frau[931] ist sehr reichhaltig. Im Folgenden sollen exemplarisch und kurz die heilsgeschichtliche und die paränetische Deutung der Perikopen dargelegt werden.[932] Im Anschluss daran werden drei ikonographische Darstellungen vorgestellt.

In den Pseudo-Klementinen wird die kanaanäische Frau „Iusta“ genannt.[933] Diese Namensgebung sollte wohl die Glaubwürdigkeit der Geschichte erhöhen. In der heilsgeschichtlichen Auslegung wird „die Frau zum Symbol für die Völkerkirche oder die ecclesia primitiva, die für ihr Kind, die Heidenvölker bittet, daß sie vom dämonischen Wesen des Unglaubens befreit werden“[934]. Die einflussreichsten Vertreter dieser Deutung, die sich der allegorischen Methode bedient, sind Hilarius und Hieronymus: „Die Kanaanitin deutet Hilarius als Proselytin, die für ihr Kind, die Heiden, bittet. Die Fernheilung entspricht der Situation der Heiden: Sie werden nicht durch die Begegnung mit Jesus, sondern durch sein Wort gerettet. [...] Die Hunde sind die Heiden, die Kinder sind Israel. Das Brot ist nicht wirkliches Brot, sondern die Lehre, das Evangelium. Der Tisch ist die heilige Schrift.“[935] Für Hieronymus haben sich die Verhältnisse umgedreht, die Heidenchristen sind die Kinder, die nun am Tisch Platz nehmen; die Juden sind jetzt die Hunde. Seine schroffe, implizit antijüdische Formulierung wird oft zitiert: „O mira rerum conuersio, Israhel quondam filius, nos canes. Pro diuersitate fidei ordo nominum commutatur.“[936] Ähnlich formuliert auch Chrysostomus: „Nicht mehr ´Kindlein´ sind die Juden. Dereinst wurden die Heiden Hunde genannt, jetzt aber diese.“[937]

In der paränetischen Auslegung erkennt man stärker die geschichtlichen und konfessionellen Veränderungen. „Für Beda ist die Syrophönikierin Vorbild des Glaubens in ihrem Vertrauen, der Geduld in ihrer Ausdauer, der humilitas in ihrer Antwort auf das harte Wort Jesu.“[938] Vor allem Luthers Auslegung aus der Fastenpostille von 1525 ist für die Wirkungsgeschichte von Mt 15,21-28 von herausragender Bedeutung. „Sola

---

[931] Dargestellt in Anlehnung an Gerber, Es ist genug für alle da, 317-321; Gnilka, Mk, 295f; Luz, Mt, 431f; Poplutz, Das Heil, 471-473; Usarski, Jesus, 67-79. 124-131.
[932] Zu weiteren Deutungsmöglichkeiten siehe Anm. 857.
[933] Ps.-Clem.Hom. 2,19 (vgl. Poplutz, Das Heil, 473).
[934] Gnilka, Mk, 295. Ebd. werden als Vertreter dieser Sichtweise Beda und Walafried Strabo zitiert.
[935] Luz, Mt, 431, wo die Belegstellen angeführt sind.
[936] Zitiert nach Usarski, Jesus 126. Übersetzung: O wunderbarer Tausch. Dem unterschiedlichen Glauben gemäß wird die Reihenfolge der Bezeichnungen vertauscht.
[937] Zitiert nach der ebd. 129 angeführten Chrysostomus-Übersetzung.
[938] Gnilka, Mk, 295.

fide“, das Grundanliegen der Reformation, findet seinen Niederschlag auch in der Interpretation dieser Perikope. In anschaulicher Bildsprache entfaltet Luther in dieser Predigt einerseits das reformatorische Programm des „sola fide“, andererseits geht es ihm um die Thematik der Offenbarung bzw. der Verborgenheit Gottes im Geschehen des Glaubens. In dieser Predigt stellt er die Frau in ihrer Zuversicht auf die Güte und Gnade Gottes als Vorbild für einen starken Glauben vor, denn Jesu Wort war für sie ein „donnerschlag, der beyde, hertz und glauben auff tausent stucken zuschluege“[939]. Und er bewundert ihren Starkmut: „Denn dis weib bestehet und uberwindet drey grosse starcke streyte und leret uns feyn, was die rechte art und tugent sey des glaubens, nemlich, das er ist eyne hertzliche zuversicht auff die gnade und guete Gottes, die durch das wort erfaren und offenbart wird.“[940]

Abschließend seien einige Überlegungen aus einer Predigt zu Mk 7,24-30 kurz zusammengefasst, die Johann Pock beim Fakultätsgottesdienst der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien am 13.10.2016 gehalten hat. Pock betont zunächst, dass der Gang an Grenzen und über Grenzen hinaus für das Handeln Jesu kennzeichnend ist: „Ständig überschreitet er die Grenzen: die Grenzen der Reinheitsgebote; die Grenzen des guten Tons, wenn er mit Sündern isst. Er versteht sich selbst als Grenzgänger: Als einer, der von Gott gesandt ist – und zugleich Diener aller sein möchte. Die letzte Grenze, die er überschreiten wird, ist der Tod und wieder zurück ins Leben.“ Im Hilferuf der syrophönizischen Frau hört der Prediger auch den Hilferuf der Menschen in den Kriegs- und Hungergebieten jenseits der Grenze, die sich mit ihrer Not an uns wenden. Mit der überraschend schroffen Antwort Jesu assoziiert er auch einen Satz mancher Politiker unserer Tage, wir müssten zuerst auf uns selber schauen, das Boot sei voll. Pock bewundert die Hartnäckigkeit der Frau, ihren kompromisslosen Glauben daran, dass Jesus ihr helfen kann. Trotz der Erniedrigung, als Hündin bezeichnet zu werden, setzt sie sich für das Wohl ihres Kindes ein. Dass schließlich Jesus seine Meinung ändert, findet Pock besonders bemerkenswert: „Es ist dies die einzige Erzählung in den Evangelien, in der Jesus seine zuvor unmissverständlich geäußerte Absicht ändert.“ Warum er dies getan hat, können wir nicht wissen. Der Prediger glaubt aber, „dass Jesus anfangs auch in den Klischees und Vorurteilen seiner Zeit und Gesellschaft verhaftet war. Und dass er Stück für Stück gelernt hat, seine eigene Sendung als Sendung nicht nur für das auserwählte Volk, sondern für alle Menschen zu sehen“. Von

[939] WA 17, II, 202. Zitiert nach Usarski, Jesus, 72.
[940] WA 17, II, 200. Zitiert nach Usarski, Jesus, 69.

einer zweifachen Außenseiterin, als Frau und als Heidin, hat er gelernt und dabei sein Sendungsbewusstsein dahingehend erweitert, nicht mehr nur für die Israeliten, sondern auch für die Fremden, die Heiden, da zu sein. Die Begegnung mit der syrophönizischen Frau eröffnet ihm neue Perspektiven. Pock resümiert: „So ist es ein entwicklungspädagogisches Evangelium, das einen lernenden Jesus zeigt; einen ungewöhnlich harten Mann, der beschämt wird und der Frau kleinlaut recht gibt. Und es ist ein politisches Evangelium, das deutlich macht: Für Hilfe in der Not darf es keine Grenzen geben: weder politische, noch religiöse.“[941]

Die ikonographischen Darstellungen[942] beziehen sie sich meistens auf den Matthäustext, der in einer oder in zwei Szenen dargestellt wird. Der Künstler Heinrich Füllmaurer (Abb. 8) versucht allerdings, beide Fassungen der Geschichte in einem Bild zu kombinieren. Manchmal ist die Tochter, die zu Hause von einem bösen Dämon geplagt wird, in kleinerem Format hinzugefügt (Abb. 7). Mattia Preti (Abb. 9) schließlich stellt das Anliegen der Frau symbolisch ins Zentrum der Komposition.

- **Abb. 7** Die Echternacher Buchmalerei (1045-1046; Goldenes Evangeliar Heinrichs III.) zeigt diesen vollständigen Bildtypus. Auf dem oben laufenden Spruchband steht zu lesen: DIXIT DOMINUS MULIERI CHANANEAE: O MULIER MAGNA EST FIDES TUA: FIAT TIBI SICUT VIS: ET SANATA EST FILIA ILLIUS EX ILLA HORA. (Nach dem Einleitungssatz zur wörtlichen Rede entspricht der Text der Vulgata). Simultan sind zwei Szenen dargestellt. In der ersten Szene wendet sich der bartlos wiedergegebene Jesus, begleitet von zwei Jüngern, von der Frau ab. In der Linken hält er eine Buchrolle, seine Geste mit der Rechten scheint das Dictum zu unterstreichen: „Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel.“ In der zweiten Szene wendet sich der Herr der Frau zu, die – tief gebückt – ihn um Erbarmen anfleht. Die Tochter, ganz in die linke untere Ecke des Bildes gerückt, liegt in einem mittelalterlichen, burgähnlichen Gebäude krank darnieder. Ihre ausgebreiteten Arme scheinen die Qualen wiederzugeben, die ihr der Dämon zufügt.

[941] Die Zitate stammen aus dem unveröffentlichten Manuskript von Johann Pock für die Predigt beim Fakultätsgottesdienst, 13.10.2016.
[942] Vgl. Schiller, Ikonographie, 186; Aßmus-Neumann, Leben Jesu, 80f.

- **Abb. 8** Heinrich Füllmaurer: Christus und die kanaanäische/syrophönizische Frau. Gemälde: Mömpelgarder[943] Altar um 1540, Öl auf Fichtenholz (Wien, Kunsthistorisches Museum): Die Szene wird durch die zugehörige Bibelstelle erläutert. Auf einer mehrfach gebauchten Dreieckfläche, umrahmt von braunem Rankenwerk, ist Mt 15,22-28 in der Übersetzung von Martin Luther eingeschrieben. Daran angehängt ist eine Art Medaillon oder Siegel, auf dem geschrieben steht: „Math. 15“ und darunter „Marc. 7“.

  Dass beide Bibelstellen angegeben sind, scheint ein Hinweis darauf zu sein, dass Füllmaurer beide Texte in seinem Gemälde kombinieren wollte. Die Szene spielt nämlich in der Vorhalle eines repräsentativen Gebäudes (vgl. Mk 7,24 Καὶ εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν). Ein mächtiger Durchgang gibt den Blick auf einen Hof frei, der von einem massiv gebauten Haus und von einer Mauer mit einem Durchgang abgeschlossen wird. Dahinter sind noch ein weiteres Gebäude sowie ein schmaler Ausblick auf eine hügelige Landschaft zu erkennen.

  Eine Frau in vornehmer Bürgertracht kniet vor Jesus. Ein Hündchen am unteren linken Bildrand sitzt neben ihr. Ihr gegenüber steht Jesus, durch detaillierte Darstellung, Größe und einen prächtigen roten Umhang gut als solcher zu erkennen. Neben ihm befinden sich seine Jünger, eher grimmigen Blicks den Vorgang betrachtend. Einer von ihnen, durch seinen grünen Mantel aus der Gruppe herausragend, zeigt mit der linken Hand auf die Frau. Der Künstler scheint den Moment im Bild einfangen zu wollen, da Jesus seinen Einwand (vgl. Mt 15,26; Mk 7,27) gegen die Frau vorbringt. Diese kniet vor dem Wundertäter. Sie hat die offenen Hände auf Jesus gerichtet und scheint gerade ihre Argumente gegen seine Einwände vorzubringen (vgl. Mt 15,27; Mk 7,28).

  Im Hintergrund ist die Frau samt Hund noch einmal zu sehen. Sie verlässt die Szene im Vordergrund und macht sich gerade auf den Weg zu ihrer Tochter (vgl. Mk 7,30).

[943] Mömpelgard ist der verballhornte deutsche Name der französichen Stadt Montbéliard. Mit Württemberg-*Mömpelgard* werden die linksrheinischen Besitzungen des Landes Württemberg (von 1397 bis 1796) bezeichnet (vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Württemberg-Mömpelgard_(Grafschaft) – aufgerufen am 21.12.2017).

- **Abb. 9** Mattia Preti (1613-1699): Christus und die Kanaanäerin (um 1659; Stuttgart, Staatsgalerie). Die Szene spielt sich vor den Mauern einer befestigten Stadt ab. Dunkle Wolken bilden den Hintergrund, von dem sich die hell beleuchtete Szenerie im Vordergrund abhebt, was die Dramatik des Geschehens unterstreicht. Die zwei Frauen rechts werden von dem links oben einfallenden Licht ganz erfasst, Jesus und die beiden Jünger links dagegen nur seitlich. Die jüngere Frau, offenbar die Tochter, ist niedergekniet, hinter ihr steht ihre Mutter. Sie bilden zusammen mit dem Hund im Vordergrund ein statisches Dreieck. Ihre Mimik und Gestik stehen aber in lebendigem Kontrast. Der Blick der Mutter ist von großer Sorge geprägt, die Tochter dagegen blickt voll Erwartung zu Jesus auf. Dieser wirkt dynamisch, sein Zeigefinger der linken Hand, hell erleuchtet, ist auf die beiden Frauen gerichtet. Einer der Jünger nimmt eine abwehrende Haltung ein (vgl. Mt 15,23). Einen entscheidenden Hinweis für die Deutung des Bildes geben die Arme und Hände, die vom Künstler durch die Lichtführung besonders betont werden: Der Blick des Betrachters wird in einem Bogen von der linken Hand Jesu über die des Jüngers zur rechten Hand der älteren Frau hin zum linken Arm und Zeigefinger der jungen Frau geführt, der auf den Hund deutet. Ziemlich genau in der Bildmitte, hell erleuchtet, wird der Blick des Betrachters auf die geöffnete rechte Hand der jungen Frau gelenkt, die ihre Bitte an Jesus richtet. Das Anliegen der Frau ist damit vom Künstler symbolisch ins Zentrum der Komposition gestellt.[944]

[944] Vgl. Aßmus-Neumann, Leben Jesu, 80.

DIXIT DNS MVLIERI CHANANEAE. O MVLIER MAGNA EST FIDES TVA. FIAT TIBI SICVT VIS.

Abbildung 7

Ein Cananisch weyb fül Jhesu zefüsz/ spch/ Ach Her du sun Dauids erbarm
dich mei/ mei tochter hatt ei bösen teüfel/ treyb in vsz vō ir/ vnd er antwort ir kei
wort/ Die junger batte in/ sprache/ lasz sie doch von dir/ den sie schreyt vnns
nach/ Er antwort aber vnd spch/ Ich bin nicht gsandt/ dan zu de ver
/lorne schaafe vō dem hausz Israel/ Sie kam aber vnd fiel für in nider
vnd sprach/ Herr hilff mir/ Er sprach/ lasz zuuor die kinder satt werde
es ist nit gütt das man den kinder das brott nem/ vnd werffs für die
hund/ Sie spch/ ja Herr/ aber doch essent die hündlein vnd dem
tisch von den brosame der kinder/ so vō irer herre tisch falle/
Da antwort Jhesus vn spch zu ir O weyb grosz ist
dei glaub/ dir ge/
schehe wie du wilt
vn ir tocht ward
gsundt.
Math. 15.
Marc. 7.

Abbildung 8

Abbildung 9

3. Der dankbare Samariter (Lk 17,11-19)

3.1 Textkritik

17,11

Die relativ breit belegte Einfügung von αυτον wird durch eine qualitativ wesentlich bessere Bezeugung (𝔓[75] א, B, L, 579) korrigiert; außerdem zählt das Kriterium der „lectio brevior“.

Die Varianten von διὰ μέσον (μεσον - ανα μεσον - δια μεσου) scheinen in einer überwiegenden Mehrzahl von Textzeugen auf. Der NA-Text fußt aber auf einer qualitativ guten Bezeugung (𝔓[75][nicht ganz sichere Lesart], א, B, L, 579). Es gilt allerdings zu bedenken, dass die Buchstaben ν und υ leicht zu verwechseln sind. διὰ μέσου, also διά mit Genitiv in der Bedeutung „durch, durch – hin“, ist die gängige Verwendungsweise im klassischen Griechisch und in der Koine. Diese Variante steht in A, K, N, W Γ, Δ, Q, Ψ, 33, 565, 700, 892. Die Präposition διά mit Akkusativ kommt in der genannten Bedeutung sehr selten vor, klassisch nur in poetischen Texten.[945] Neben der ungebräuchlichen Formulierung dürfte auch die Unklarheit der topographischen Angabe (Samaria steht vor Galiläa) die Textzeugen zur Variante mit dem Genitiv veranlasst haben, die auch die Vorstellung ermöglicht, Jesus sei im Grenzgebiet zwischen Galiläa und Samarien dahingezogen.[946]

17,12

Die Variante υπηντησαν überliefern zahlreiche Textzeugen (z.B. א, L, N, Θ und einige Minuskeln); die Variante οπου ησαν belegen D und die lateinischen Codices e und λ; der NA-Text stützt sich aber auf eine recht gute Überlieferung (z.B. 𝔓[75.111], A, B, K, W, Γ, Δ, Ψ ... 𝔐).

Die Auslassung von αὐτῷ (in 𝔓[75], B, D [vgl. die D-Variante οπου ησαν], L) ist eine früher von NA bevorzugte Lesart. Im Griechischen ist es nämlich nicht üblich, ein pronominales Subjekt im Genitivus absolutus (εἰσερχομένου αὐτοῦ) zu wiederholen (αὐτῷ). Allerdings verlangt ἀπαντάω nach einem Dativobjekt. Deshalb wurde trotz eher

[945] Vgl. Bauer, Wörterbuch, 362; Wolter, Lk, 571 führt einige Beispiele dazu an.
[946] Vgl. Wolter ebd.

schlechterer äußerer Bezeugung (der Codex א und die sehr gute Minuskel 33 sind zumindest darunter) in der 28. Auflage die Konjektur von [αὐτῷ] vorgenommen, aber als nicht ganz sicher klassifiziert.[947]

17,14

Nur im Codex D findet sich mit τεθεραπευεσθε eine inhaltliche Ergänzung. Dass die knappe Ausdrucksweise an dieser Stelle ein Problem darstellte, belegt eine Randnotiz in $\mathfrak{P}^{75}$: θελω καθαρισθετε και ευθεως εκαθαρισθησαν. Alle anderen Textzeugen überliefern die kurze NA-Version.

17,17

Dem NA-Text οὐχὶ οἱ δέκα (überliefert z.B. in א, K, N, Γ, Δ, Θ, Ψ, in zahlreichen Minuskeln und in 𝔐) stehen verschiedene Varianten gegenüber: ουχ οι δεκα (in B und L), ουτοι δεκα (in D, it und $sy^{s.c}$) und ουχ (οὐχι in A) οι δεκα ουτοι (in A, W, l, $sy^{p.h}$). Die breit bezeugte NA-Version kann als gesichert gelten.

17,18

οὐχ εὑρέθησαν ὑποστρέψαντες δοῦναι wird u.a. in D durch folgende Variante ersetzt: εξ αυτων ουδεις ευρεθη υποστρεφων ος δωσει. Es handelt sich um einen in D öfter vorkommenden eigenmächtigen Eingriff in den Text (vielleicht in Anlehnung an Lk 4,27).[948]

Resümee

Die Entscheidung für διὰ μέσον und die Einfügung von αὐτῶ ausgenommen, hatten NA keine allzu schwierigen textkritischen Entscheidungen zu treffen. Die verschiedenen Varianten betreffen zumeist interpretierende Veränderungen des überlieferten Texts.

[947] Vgl. Wolter, Lk, 572.
[948] Vgl. etwa Bruners, Reinigung, 50-55.

3.2 Text und Übersetzung

17,11 Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι εἰς Ἰερουσαλὴμ
Und es geschah, während er nach Jerusalem ging,
καὶ αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσον Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας.
und er zog mitten durch Samarien und Galiläa.

17,12 Καὶ εἰσερχομένου αὐτοῦ εἴς τινα κώμην
Und als er in ein Dorf hineinging,
ἀπήντησαν [αὐτῷ] δέκα λεπροὶ ἄνδρες,
kamen ihm zehn aussätzige Männer entgegen,
οἳ ἔστησαν πόρρωθεν
die stehen blieben in der Ferne.

17,13 καὶ αὐτοὶ ἦραν φωνὴν λέγοντες·
Und sie erhoben ihre Stimme, indem sie sagten:
Ἰησοῦ ἐπιστάτα, ἐλέησον ἡμᾶς.
Jesus, Meister, erbarme dich unser!

17,14 καὶ ἰδὼν εἶπεν αὐτοῖς·
Und als er sie sah, sprach er zu ihnen:
πορευθέντες ἐπιδείξατε ἑαυτοὺς τοῖς ἱερεῦσιν.
Geht hin und zeigt euch den Priestern!
καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτοὺς ἐκαθαρίσθησαν.
Und es geschah, als sie weggingen, wurden sie rein.

17,15 εἷς δὲ ἐξ αὐτῶν, ἰδὼν ὅτι ἰάθη,
Aber einer von ihnen, als er sah, dass er geheilt worden war,
ὑπέστρεψεν
kehrte um,
μετὰ φωνῆς μεγάλης δοξάζων τὸν θεόν,
mit lauter Stimme Gott preisend,

17,16 καὶ ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ
und fiel nieder auf das Angesicht zu seinen Füßen,
εὐχαριστῶν αὐτῷ·
ihm dankend;
καὶ αὐτὸς ἦν Σαμαρίτης.
und das war ein Samariter.

17,17 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν·
Es antwortete aber Jesus und sprach:
οὐχὶ οἱ δέκα ἐκαθαρίσθησαν;
Sind nicht die zehn rein geworden?
οἱ δὲ ἐννέα ποῦ;
Die neun aber, wo sind sie?

17,18 οὐχ εὑρέθησαν ὑποστρέψαντες
Fanden sich keine, die zurückkehrten,
δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ
um Gott die Ehre zu geben,
εἰ μὴ ὁ ἀλλογενὴς οὗτος;
außer diesem Fremden da?

17,19 καὶ εἶπεν αὐτῷ·
Und er sagte zu ihm:
ἀναστὰς πορεύου·
Steh auf und geh hin;

ἡ πίστις σου σέσωκέν σε.
dein Glaube hat dich gerettet.

3.3 Synchrone Textuntersuchung

Die Beschreibung des Mikro- und Makrokontextes, die Gliederung, die syntaktische, semantische und textpragmatische Analyse der Perikope sind Gegenstand der synchronen Textuntersuchung.

3.3.1 Kontext

Mit der Reisenotiz ἐν τῷ πορεύεσθαι εἰς Ἰερουσαλὴμ (V. 11) setzt Lk ein Textsignal, das einen Neuansatz innerhalb des Reiseberichts 9,51 – 19,27 markiert. Weitere Gliederungssignale innerhalb dieses Abschnitts sind αὐτὸς τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἰερουσαλήμ (9,51), Ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι αὐτοὺς (10,38) und καὶ πορείαν ποιούμενος εἰς Ἱεροσόλυμα (13,22). Die Stichwörter πορεύεσθαι und Ἰερουσαλήμ verknüpfen diese Textmarken miteinander. Nur in 10,38 wird Ἰερουσαλήμ als Zielpunkt nicht genannt.

Zwischen der Perikope vom dankbaren Samariter (17,11-19) und der vorangehenden Jüngerbelehrung (17,1-10) lässt sich nur schwer ein Konnex herstellen. Es besteht zwar eine Verknüpfung über die Stichwörter „Glaube“ und „Dankbarkeit“, die sich aber kaum auf einen vergleichbaren Sachverhalt beziehen.[949] Zwischen dem Glauben, der Berge versetzen kann, und der dankbaren Zuversicht des Samariters in die Kraft Gottes, besteht doch ein erheblicher Unterschied. Auch die Dankbarkeit des Samariters (V. 17) lässt sich nur schwer mit dem Gleichnis vom unwürdigen Knecht (VV. 7-10) harmonisieren. Vor allem in V. 9 geht es lediglich darum, keine Ansprüche zu stellen, nur weil man seine Pflicht erfüllt hat.[950]

Wir haben es also in 17,11 mit einem Neuansatz, einer „[p]rogrammatische[n] Eröffnung“[951] im letzten Abschnitt des lk Reiseberichts zu tun, von Löning als „[d]ie bevorstehende Krise“ bezeichnet, in dem „das Thema der richtigen Orientierung und Praxis in der kritischen Zeit zwischen der Gegenwart Jesu als Wissensstifter und seiner Wiederkunft als Menschensohn-Weltrichter“[952] behandelt wird. Das Samaria-Motiv in

[949] Gegen Pesch, Jesu ureigene Taten, 116; Bruners, Reinigung, 312.
[950] Vgl. Busse, Wunder, 314.
[951] Löning, Geschichtswerk 2, 166.
[952] Ebd. 20.

17,11-19, das „grundsätzlich eine grenzbetonende Funktion“[953] hat, bildet mit der Perikope 9,51-56 eine Inclusio. Allerdings stehen beide Perikopen im Kontrast zueinander, den die Einheitsübersetzung in den Überschriften gut abbildet: „Die ungastlichen Samariter (9,51-56)“ bzw. „Der dankbare Samariter (17,11-19)“[954].

Mit der an 17,11-19 anschließenden Chrie[955] vom „Kommen des Gottesreiches“ (17,20f) lässt sich sehr gut eine Verbindung herstellen. Die Pharisäer veranlassen mit einer Frage einen Ausspruch Jesu, der für den nachfolgenden Kontext eine wichtige Funktion bekommt. Stichwortverbindungen zwischen V. 21 (ἰδοὺ ὧδε ἢ· ἐκεῖ, ἰδοὺ ... : es geht um das Kommen der βασιλεία τοῦ θεοῦ) und V. 23 (ἰδοὺ ἐκεῖ, [ἢ·] ἰδοὺ ὧδε ... : es geht um das Kommen des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) machen dies deutlich.[956] Die Erzählung fügt sich also sehr gut zum nachfolgenden Kontext: Im Unterschied zum Samariter, der seine Heilung als Handeln Gottes erkannt hat (V. 15), begreifen die Pharisäer immer noch nicht, dass das Reich Gottes in Jesu Wirken präsent ist (VV. 20f).[957]

3.3.2 Gliederung[958]

Einleitung (17,11)

11: Neuansatz: Itinerar

Exposition (17,12f)

12a: Auftreten des Wundertäters; neue Ortsangabe

12bc: Auftreten der Bittsteller; Erschwernis der Annäherung

13: Bitte um Heilung

Zentrum[959] (17,14)

14ab: Antwort des Wundertäters: Entlassungs- und Demonstrationsbefehl (verschlüsseltes wunderwirkendes „Machtwort“)

14c: Konstatierung der Fernheilung durch den Evangelisten

Schluss (17,15-19)

15: Reaktion des einen Geheilten: Konstatierung der Heilung; Demonstrati on: Umkehr; Akklamation: Dank an Gott

16: Annäherung des einen Geheilten an den Wundertäter; Niederfallen; Charakterisierung des Geheilten

---

[953] Ebd. 167.

[954] Einheitsübersetzung [11]2006. Die neue Einheitsübersetzung (2017) ändert die Überschrift des Abschnitts 9,51-62: „Ablehnung und Konsequenz der Nachfolge“.

[955] Die Chrie ist im philosophischen Bereich entstanden; es handelt sich um die einer bestimmten Person zugeschriebene Überlieferung eines Ausspruchs (χρεία λογική) oder einer Handlung (χρεία πρακτική). Sie konnte auch die Form einer Antwort oder einer Frage annehmen (vgl. Calboli, Art. Chrie, 1153).

[956] Vgl. Löning, Geschichtswerk 2, 168f.

[957] Vgl. Wolter, Lk, 570. Bruners, Reinigung, 334 versteht Lk 17,20f geradezu als „Deutewort“ zur vorangehenden Erzählung.

[958] Motivrepertoire nach Theißen / Merz, Jesus, 258f.

[959] Weil es sich um eine Fernheilung handelt, wird hier keine eigentliche Wunderhandlung erzählt.

17f: Reaktion des Wundertäters: rhetorische Fragen
19: Direkte Rede des Wundertäters: Entlassung; Zuspruch: der Glaube des Geheilten als Grund.

3.3.3 Syntaktische Analyse

Die grammatikalische Syntaktik befasst sich mit der überwiegend parataktischen Satzstruktur sowie der Funktion der Tempora und Proformen. In der stilistischen Syntaktik wird das Augenmerk vor allem auf die Stilmittel der Alliteration und Häufung gelegt.

3.3.3.1 Grammatikalische Syntaktik

Der Text ist weithin parataktisch konstruiert. Lediglich zwei Gliedsätze kommen vor: in V. 12 ein Relativsatz (οἳ ἔστησαν πόρρωθεν) und in V. 15 ein von ἰδὼν abhängiger Gliedsatz, der die Funktion eines Objekts erfüllt (ὅτι ἰάθη). Die Aufgabe von Gliedsätzen übernehmen verschiedene andere Konstruktionen. An erster Stelle sind die zahlreichen Participia coniuncta zu nennen, beginnend mit λέγοντες (V. 13). Das nächste Partizip (ἰδὼν) kommt zweimal vor (V. 14 auf Jesus, V. 15 auf den Samariter bezogen). Im Aoristpartizip πορευθέντες (V. 14), das Vorzeitigkeit signalisiert, ist sozusagen die Fernheilung „versteckt". Das Thema „Umkehr" wird das erste Mal in einer finiten Verbform im Aorist formuliert (V. 15 ὑπέστρεψεν), das zweite Mal infinit als Participium coniunctum (V. 18 ὑποστρέψαντες). An prominenter Stelle steht der einzige Genitivus absolutus (V. 12 εἰσερχομένου αὐτοῦ), denn er leitet die Exposition ein. Zweimal begegnen wir einem substantivierten Infinitiv in Verbindung mit der Präposition ἐν (V. 11 ἐν τῷ πορεύεσθαι εἰς Ἰερουσαλὴμ; V. 14 ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτοὺς), einer bei Lk häufigen Konstruktion, die hier die Rolle eines Temporalsatzes einnimmt.[960] Schließlich sei noch auf den Infinitiv δοῦναι (V. 18) verwiesen, der einen Finalsatz ersetzt. Wenn also der Text überwiegend von Parataxen geprägt ist, so übernehmen doch zahlreiche andere Konstruktionen hypotaktische Funktion.[961]

Das vorherrschende Erzähltempus ist zwar der Aorist, aber bereits im Itinerar zu Beginn der Perikope fällt das Imperfekt διήρχετο (V. 11) auf. Durch diese Zeitform – ihr Verbalaspekt ist linear bzw. durativ – unterstreicht der Evangelist die Dauer des Weges Jesu und seiner Jünger nach Jerusalem. Im Kontrast zu dieser Imperfektform

[960] Bruners, Reinigung, 60 spricht von einer „syntaktische[n] Klammer" zwischen V. 11 und V. 14.
[961] Zu den drei Fragesätzen in VV. 17f siehe Punkt I.3.3.3.2 (Stilistische Syntaktik).

steht das Perfekt V. 19 σέσωκεν. Durch diese Zeitform – ihr Verbalaspekt ist resultativ – unterstreicht der Evangelist auch grammatikalisch das Resultat der Erzählung.

Wird der Wundertäter zunächst nur in den Proformen αὐτὸς (V. 11), αὐτοῦ bzw. αὐτῷ (V. 12) vorausgesetzt, sprechen ihn die λεπροὶ ἄνδρες direkt an: Ἰησοῦ ἐπιστάτα (V. 13). Danach bezeichnet V. 16 ihn wieder in der Proform αὐτῷ, während V. 17 in der Einleitungsformel zur wörtlichen Rede Jesus wieder namentlich nennt. Die Gegenspieler bleiben anonym (V. 12 δέκα λεπροὶ ἄνδρες), werden aber in V. 13 durch das Pronomen αὐτοὶ besonders hervorgehoben. Der eine der Geheilten aber, auf den sich der Fokus im langen Finalteil richtet, wird durch das Numerale εἷς in V. 15 ins Zentrum der Erzählung gerückt. Es ist eine Besonderheit in dieser Perikope, dass auch weitere Numeralia eine Rolle spielen: δέκα (VV. 12.17) und ἐννέα (V. 17).

3.3.3.2 Stilistische Syntaktik

Ein Stilmittel, das der Evangelist gezielt einsetzt, ist die Alliteration. In V. 13 (ἐπιστάτα, ἐλέησον) unterstreicht er mit diesem stilistischen Mittel den Hilferuf der Aussätzigen. Auch die Reaktion des zurückgekehrten Samariters in V. 16 (ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον παρὰ τοὺς πόδας) wird durch die p-Alliteration stilistisch hervorgehoben. Schließlich werden auch wesentliche Aussagen Jesu auf diese Weise sprachlich-stilistisch verstärkt: δοῦναι δόξαν in V. 18 sowie πορεύου· ἡ πίστις σου σέσωκέν σε.[962]

Ein weiteres Stilmittel, das im Text eine besondere Rolle spielt, ist die Häufung von rhetorischen Fragen in VV. 17f. In der ersten Frage (οὐχὶ οἱ δέκα ἐκαθαρίσθησαν;) geht es um die volle Anzahl der Geheilten; in der zweiten, als verkürzter Nominalsatz (Ellipse) formulierten Frage (οἱ δὲ ἐννέα ποῦ;) um das Verbleiben der neun; und in der dritten, längsten Frage (οὐχ εὑρέθησαν ὑποστρέψαντες δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ εἰ μὴ ὁ ἀλλογενὴς οὗτος;) wird der Fokus von den neun Geheilten, die weder zurückgekehrt sind noch Gott die Ehre erwiesen haben, auf den einen, den Fremden, gerichtet.

Das Stilmittel der Alliteration unterstreicht also bestimmte Textpassagen. Zudem verleiht die Häufung von rhetorischen Fragen im Finalteil der Perikope ein besonderes stilistisches Gepräge.

[962] Vgl. etwa Ostmeyer, Wandel, 639f.

3.3.4 Semantische Analyse

Die „Text- und Wortsemantik“ befasst sich vor allem mit der Analyse semantischer Parallelen und Oppositionen aus dem Wortfeld „Bewegung“. Das Motivrepertoire sowie die unterschiedliche Erzähltechnik in den beiden Teilen (VV. 11-14.15-19) werden dann in der narrativen Analyse untersucht.

3.3.4.1 Text- und Wortsemantik

Die Wundererzählung berichtet von der Fernheilung der zehn Aussätzigen. Für die Beschreibung ihrer Reinigung verwendet der Evangelist in V. 14 den Terminus ἐκαθαρίσθησαν (vgl. z.B. Mt 8,2f; Mk 1,41f; Lk 5,12f). Jesus wiederholt in seiner Frage in V. 17 diesen Ausdruck, während in V. 15 die Heilung des einen mit der Variante ἰάθη konstatiert wird. Lk verwendet das Verb καθαρίζω 10-mal (7-mal im Evangelium, 3-mal in der Apostelgeschichte). Im LkEv ist es dabei immer auf die Reinigung von Aussatz bezogen, außer in 11,39, wo es um das Säubern von Bechern und Tellern geht. Das Deponens ἰάομαι kommt in den Evangelien 20-mal vor, davon 11-mal im LkEv. Für die Heilung von Aussatz wird es nur an dieser Stelle verwendet, während es üblicherweise das „Heilen“ von Krankheiten (z.B. Mt 8,8 par Lk 7,7) bzw. von sonstigen Übeln (z.B. Mt 13,15 von den Folgen der Sünde) bedeutet.[963]

Im Text fällt die zweimalige Verwendung des Aoristpartizips ἰδὼν besonders auf. Es bezieht sich in V. 14 auf Jesus: Er „sieht“ die Not der Menschen und reagiert mit dem wunderwirkenden „Machtwort“ (πορευθέντες ἐπιδείξατε ἑαυτοὺς τοῖς ἱερεῦσιν). In V. 15 ist der Samariter das Subjekt: Er „sieht“, dass er geheilt ist, und reagiert sofort, indem er umkehrt, Gott dankt und zu Jesus zurückkommt.

Sprachlich ist die Perikope vom Wortfeld „Bewegung“ geprägt. Das Verb πορεύομαι im ersten und letzten Vers schafft eine Inklusion. In V. 11 (ἐν τῷ πορεύεσθαι) beschreibt es allgemein Jesu „Reise“ nach Jerusalem, während es in V. 19 (πορεύου) den „Aufbruch“ des Samariters in sein neues Leben anzeigt. In V. 14 (πορευθέντες) hingegen fordert Jesus alle Aussätzigen auf, „aufzubrechen“ bzw. „hinzugehen“ und sich den Priestern zu zeigen. Es ist bemerkenswert, dass dieses Verb auf alle Personen, die in der Perikope eine Rolle spielen, angewendet wird. Auf Jesus bezogen, wird πορεύομαι zunächst in V. 11 durch διήρχετο variiert (das Präfix δια- gibt allgemein die Richtung an). Dieses wiederum wird in V. 12 durch εἰσερχομένου präzisiert (das Präfix εἰσ- zeigt die

[963] Vgl. etwa Bruners, Reinigung, 208-211.218-220.

Richtung genauer an). In semantischer Opposition zu εἰσερχομένου steht ἀπήντησαν. Zu diesem Verb wiederum bildet ἔστησαν (V. 12c) einen sprachlichen Gegensatz (die Aussätzigen kommen entgegen – sie bleiben stehen). Ihr Weg (V. 14 ἐν τῷ ὑπάγειν) gipfelt schließlich in ihrer Heilung. Ab V. 15 ist der Fokus aber auf den einen gerichtet, dessen Aufbruch bzw. Heilung seine Umkehr und den Lobpreis Gottes zur Folge hat (V. 15: ὑπέστρεψεν ... δοξάζων τὸν θεόν), was Jesus bei den übrigen neun vermisst (V. 18: οὐχ εὑρέθησαν ὑποστρέψαντες δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ ...). Die Umkehr des einen Geheilten mündet im Kniefall vor Jesus (V. 16 ἔπεσεν ... παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ), zu dem wiederum Jesu Aufforderung, aufzustehen und aufzubrechen in semantischer Opposition steht (V. 19 ἀναστὰς πορεύου).

Semantische Parallelen und Oppositionen aus dem Bereich „Bewegung“ liefern also gute Ansatzpunkte für eine vertiefte Interpretation der Perikope, allein auf sprachlichen Analysen basierend.

3.3.4.2 Narrative Analyse

Das von G. Theißen erstellte Motivrepertoire[964] lässt sich auch für die Analyse von Lk 7,11-19 anzuwenden, wenn auch der finale Teil der Perikope zu einer längeren zweiten Szene ausgestaltet ist.

GLIEDERUNG	PATTERN	ÜBERSETZUNG
EINLEITUNG	Auftreten des Wundertäters	
11 Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι εἰς Ἰερουσαλὴμ καὶ αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσον Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας.	Scharniervers, Nennung des Akteurs (Verbform), neue Ortsangabe, neue Handlung	Und es geschah, während er nach Jerusalem ging, und er zog mitten durch Samarien und Galiläa.
EXPOSITION	Charakterisierung der Not	
12 Καὶ εἰσερχομένου αὐτοῦ εἴς τινα κώμην ἀπήντησαν [αὐτῷ] δέκα λεπροὶ ἄνδρες,	Auftreten des Wundertäters; neue Ortsangabe; neue Akteure: Auftreten der Bittsteller; Charakterisierung der Not;	Und als er in ein Dorf hineinging, kamen ihm zehn aussätzige Männer entgegen,
οἳ ἔστησαν πόρρωθεν	Erschwernis der Annäherung	die stehen blieben in der Ferne.
13 καὶ αὐτοὶ ἦραν φωνὴν λέγοντες· Ἰησοῦ ἐπιστάτα, ἐλέησον ἡμᾶς.	Bitte um Heilung in direkter Rede	Und sie erhoben ihre Stimme, indem sie sagten: Jesus, Meister, erbarme dich unser!
ZENTRUM (HÖHEPUNKT)	Entlassungs- und Demonstrationsbefehl; erste Konstatierung der Fernheilung	
14 καὶ ἰδὼν εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες ἐπιδείξατε ἑαυτοὺς τοῖς ἱερεῦσιν.	verschlüsseltes wunderwirkendes „Machtwort“; Demonstrationsbefehl	Und als er sie sah, sprach er zu ihnen: Geht hin und zeigt euch den Priestern!

[964] Vgl. Theißen, Wundergeschichten, 57-83.

καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτοὺς ἐκαθαρίσθησαν.	Konstatierung der Fernheilung	Und es geschah, als sie weggingen, wurden sie rein.
SCHLUSS	Zweite Konstatierung der Heilung; Annäherung des einen der Geheilten an den Wundertäter; Reaktion des Wundertäters; Entlassung	
15 εἷς δὲ ἐξ αὐτῶν, ἰδὼν ὅτι ἰάθη, ὑπέστρεψεν μετὰ φωνῆς μεγάλης δοξάζων τὸν θεόν,	Reaktion des Geheilten: Konstatierung der Heilung; Demonstration: Umkehr; Akklamation: Dank an Gott	Aber einer von ihnen, als er sah, dass er geheilt worden war, kehrte um, mit lauter Stimme Gott preisend,
16 καὶ ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ εὐχαριστῶν αὐτῷ· καὶ αὐτὸς ἦν Σαμαρίτης.	Annäherung an den Wundertäter; Niederfallen; Charakterisierung des Geheilten	und fiel nieder auf das Angesicht zu seinen Füßen, ihm dankend; und das war ein Samariter.
17 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν οὐχὶ οἱ δέκα ἐκαθαρίσθησαν; οἱ δὲ ἐννέα ποῦ;	Reaktion des Wundertäters; rhetorische Fragen;	Es antwortete aber Jesus und sprach: Sind nicht die zehn rein geworden? Die neun aber, wo sind sie?
18 οὐχ εὑρέθησαν ὑποστρέψαντες δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ εἰ μὴ ὁ ἀλλογενὴς οὗτος;	rhetorische Frage	Fanden sich keine, die zurückkehrten, um Gott die Ehre zu geben, außer diesem Fremden da?
19 καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀναστὰς πορεύου· ἡ πίστις σου σέσωκέν σε.	direkte Rede des Wundertäters: Entlassung; Zuspruch: der Glaube des Geheilten als Grund	Und er sagte zu ihm: Steh auf und geh hin; dein Glaube hat dich gerettet.

Mit einer häufig verwendeten formelhaften Einleitung[965] (καὶ ἐγένετο mit anschließender präpositionaler Fügung) und dem mit καὶ angeschlossenen Verbum finitum διήρχετο gibt der auktoriale Erzähler die Situation an.[966] Das Ziel der Reise Jesu (9,51 - 19,27), Jerusalem, wird in Erinnerung gerufen, außerdem signalisiert das Imperfekt

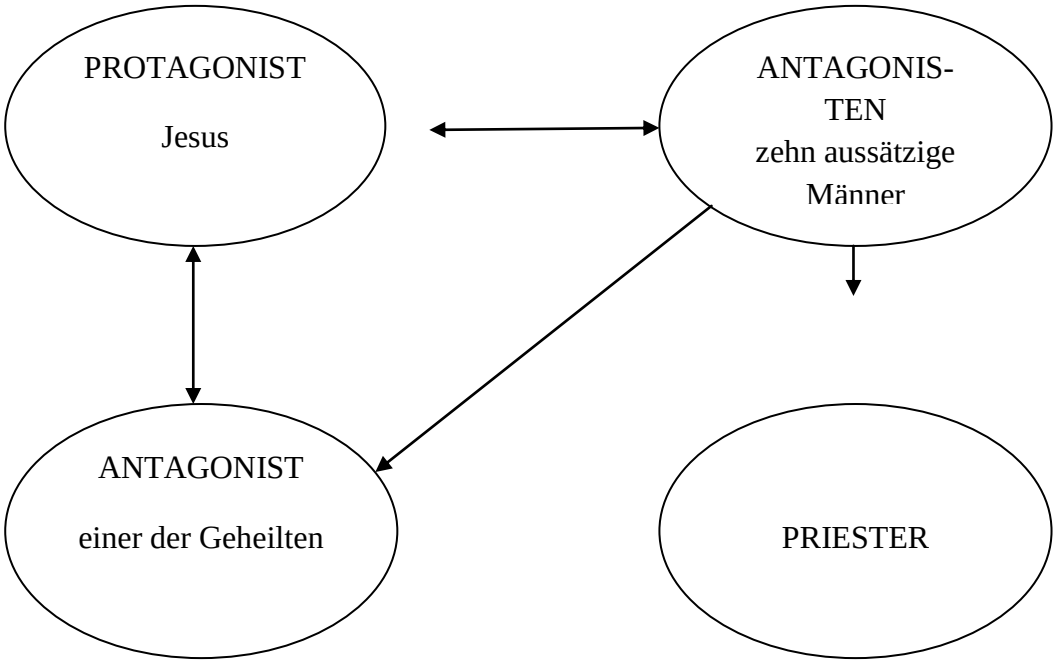
[965] Vgl. z.B. Lk 5,1.12.17; 8,1.22; 14,1.
[966] Vgl. Bauer, Wörterbuch, 318f.

διήρχετο die längere Dauer. „Durchgangstermini“[967] (διήρχετο διὰ μέσον Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας) geben zwar die Richtung des Weges an, bleiben aber in der geographischen Beschreibung unbestimmt. In V. 12 ist zunächst der Fokus auf Jesus gerichtet, der gerade in ein Dorf hineingeht. Ab diesem Zeitpunkt führt der Erzähler im Zeitraffer-Modus den Leser bis V. 14. Zehn aussätzige Männer treten auf und bitten den Wundertäter um Erbarmen. Dieser schickt die Aussätzigen weg mit dem Auftrag, sich den Priestern zu zeigen. Bereits in V. 14c (mit καὶ ἐγένετο und die Konstruktion von V. 11a nur leicht verändernd) konstatiert der Evangelist die inzwischen erfolgte Fernheilung.

Erzähltechnisch völlig anders gestaltet ist der zweite Teil der Erzählung (VV. 15-19). Zeitdeckende Erzählzeit und zeitraffende erzählte Zeit halten sich beinahe die Waage. Ein Numerale in Spitzenstellung und die nachfolgende adversative Konjunktion δὲ lenken den Leser auf den einen der Geheilten, der voll Dankbarkeit umkehrt und zu Füßen des Wundertäters niederfällt. Die Parenthese καὶ αὐτὸς ἦν Σαμαρίτης (V. 16) unterbricht den Erzählfluss und hat dadurch besonderes Gewicht. Jesu Reaktion in Form dreier rhetorischer Fragen (VV. 17f) wirkt danach besonders eindringlich und steigert die Dramatik. Erst in V. 19 löst sich die Spannung, wenn Jesus den Samariter auffordert hinzugehen und ihm aufgrund seines Glaubens Rettung zuspricht. Mit Ostmeyer kann abschließend festgestellt werden: „Die Perikope ist geprägt von Dynamik und Unterwegs-Sein.“[968]

[967] Ostmeyer, Wandel, 639.
[968] Ebd. 640.

Aktantenanalyse



Da sich einer der Geheilten (Antagonisten) sozusagen „abspaltet“, ergibt sich eine spannende Aktantenkonstellation. Solange dieser unter den zehn aussätzigen Männern (Antagonisten) verweilt, kann er mit dem Wundertäter (Protagonisten) nur aus der Ferne kommunizieren (der Pfeil erreicht nicht den Bereich des Protagonisten). Sobald er aber zum Wundertäter zurückkehrt, kommt es zu einer direkten Begegnung (die Pfeile berühren den Bereich des jeweiligen Gegenspielers). Die Aussätzigen werden vom Wundertäter zu den Priestern geschickt. Diese werden nur erwähnt, fungieren also nicht in der Rolle von Antagonisten. Auf dem Weg zu ihnen werden die Männer geheilt. Es handelt sich also um eine Fernheilung. Ob es aber zu direktem Kontakt mit den Priestern kommt, geht aus der Erzählung nicht hervor.

Im ersten Teil (VV. 11-14) herrscht also der Modus der Zeitraffung vor, während im zweiten Teil (VV. 15-19) beinahe zeitdeckend erzählt wird. Die Antagonisten stehen in einem differenzierten Verhältnis zum Protagonisten. Neun von den zehn aussätzigen Männern „verschwinden“ sozusagen, sind aber in Jesu Antwort an den einen zurückgekehrten Antagonisten implizit enthalten. Die Priester hingegen werden nur einmal erwähnt und spielen im Ablauf der Erzählung nur eine indirekte Rolle.

3.3.5 Textpragmatische Analyse

Schon die Erwähnung Samarias in V. 11 erregt die besondere Aufmerksamkeit der Leserinnen und Leser. Zunächst werden sie sich vielleicht an 9,51-56 (Die ungastlichen Samariter) erinnern, aber auch das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (10,30-35) dürfte noch gut in ihrem Gedächtnis sein. In diesen beiden Textpassagen wird sich für sie die ambivalente Haltung der Juden gegenüber den Samaritern widerspiegeln. Nun beginnt mit V. 12 eine „normale“ Wundererzählung, der Wundertäter tritt auf, die Bittsteller kommen. Es handelt sich um Aussätzige (vielleicht erinnert sich die Leserinnen und Leser dabei an 5,12-16), die sich offensichtlich an die levitischen Reinheitsbestimmungen (Lev 13f) halten und aus einer gewissen Distanz Jesus um Erbarmen anflehen. Statt einer heilenden Berührung oder eines schöpferischen Machtworts (vgl. 5,13) fordert Jesus die Männer nur auf, sich den Priestern zu zeigen, das heißt, die Reinigungsriten (vgl. Lev 14,1-32) zu absolvieren. Für die Leserinnen und Leser dürfte zunächst klar sein, dass es sich um zehn jüdische Männer handelt, die sich zu den Priestern im Jerusalemer Tempel aufmachen sollen. Und mit der Feststellung der Fernheilung (V. 14) scheint die Erzählung abgeschlossen zu sein.

Dass aber dann einer der Geheilten voll Dankbarkeit über die erfolgte Heilung zum Wundertäter zurückkehrt, ohne sich den Priestern gezeigt zu haben, wirft neue Fragen auf. Die Rezipientinnen und Rezipienten, die nicht wissen, wer dieser εἷς δὲ ἐξ αὐτῶν (V. 15) wohl sei, werden allerdings umgehend informiert: καὶ αὐτὸς ἦν Σαμαρίτης (V. 16). Dieser Hinweis ist der hermeneutische Schlüssel für die Interpretation der Perikope. Es wird also ein Samariter besonders hervorgehoben. Zudem stellt der Wundertäter durch seine rhetorischen Fragen einen scharfen Kontrast zu den übrigen Geheilten her, die in der Qualifizierung des Samariters als ἀλλογενὴς (V. 18) münden. Ähnlich wie dem HvK (vgl. Mt 8,10 par Lk 7,9) spricht er gerade diesem „Fremden“ einen Glauben zu, der ihn gerettet hat. Textpragmatisch relevant sind auch die rhetorischen Fragen in VV. 17f, die einen provozierenden Ruf zu Glauben und Dankbarkeit bzw. einen Appell zur Anerkennung und zum Lob Gottes darstellen.

Ab V. 15 (also ab der Mitte der Perikope) beschäftigt sich der Evangelist ausschließlich mit dem einen der Geheilten, dem Samariter, dem Fremden. Sahen wir in der HvK-Erzählung einen Baustein im lk Konzept der stufenweisen Vorbereitung der Heidenmission, so können wir im Hinblick auf 17,11-19 (wie auch auf 10,25-37) einen

weiteren Schritt im lk Konzept der stufenweisen Vorbereitung der Samaritermission (vgl. auch Apg 8,4-25) erkennen.

3.4 Form- und Gattungskritik

Wie bei den bisher untersuchten Perikopen ist auch hier die Zuordnung zu einer Gattung umstritten. Einige Vorschläge werden kurz vorgestellt. Danach wird die These diskutiert, den „Sitz im Leben“ von Lk 17,11-19 in einer judenchristlichen Gemeinde zu verorten.

3.4.1 Formgeschichtliche Einordnung (Lk 17,11-19)

Ähnlich wie in Mk 7,24-30 par Mt 15,21-28 kann man in Lk 17,11-19 eine Zweipoligkeit feststellen, die aus der Bitte um Heilung und der konstatierten Fernheilung (VV. 11-14 könnte man „Die Heilung der zehn Aussätzigen“ betiteln) bzw. aus dem Abschnitt über die Rückkehr des Samariters und ihre Folgen (VV. 15-19 könnte man mit „Der dankbare Samariter“ überschreiben) resultiert. Je nachdem, worin man die Hauptaussage bzw. Pointe sieht, ergeben sich unterschiedliche Gattungszuordnungen. Einige Beispiele seien kurz vorgestellt.

Bultmann zählt die Perikope zu den idealen Apophthegmata, „weil sie in einer bildhaften Szene eine Wahrheit zum Ausdruck bringen, die über die Situation übergreift [sic], sodaß diese symbolischen Charakter erhält“ [969]. Lk 17,11-19 mahne zur Dankbarkeit. Das entscheidende Wort Jesu, dem das ganze Wunder untergeordnet sei, werde durch das Verhalten der zehn Aussätzigen provoziert.[970] Dibelius hingegen bezeichnet den Text als „Personal-Legende“, da die Erzählung kein besonderes Interesse an der Beschreibung des Wunders zeige und zudem nicht der Samariter, sondern Jesus im Mittelpunkt stehe.[971]

Für Busse hingegen liegt das Aussagezentrum in VV. 17f, wo Jesus appellartig die offenen Fragen aus dem bisherigen Handlungsverlauf stelle. Man könne also von einer „paränetischen Beispielerzählung“ sprechen, „die das Verhalten des Publikums, d.h. auch des Lesers, in Frage stellt und korrigieren will“. Dabei gehe Lk von der Voraussetzung aus, dass sich die Gemeinde „mit dem Verhalten des Samariters identifiziert, der

[969] Bultmann, Die Geschichte, 59.
[970] Vgl. ebd 58f.
[971] Zitiert bei Bruners, Reinigung, 121. Für Pesch, Jesu ureigene Taten, 125f trifft sowohl Bultmanns als auch Dibelius´ Charakterisierung der Perikope als „Apophthegma“ bzw. als „Legende“ zu.

als Fremder dem Judentum trotzdem nahesteht (vgl Lk 7,3-6)“[972]. Bovon aber sieht im Text weder ein Apophthegma noch einen Wunderbericht: „Aufgrund seines schauspielhaften Schemas und durch den Gebrauch runder Zahlen (zehn und eins) hat er die Züge eines Märchens, ja einer Parabel.“[973]

Nun lassen sich auch für diese Perikope inhaltlich und formal große Ähnlichkeiten mit den Wundererzählungen von der Heilung der Tochter der syrophönizischen / kanaanäischen Frau (Mk 7,24-30; Mt 15,21-28) sowie mit den Perikopen vom HvK (Mt 8,5-13; Lk 7,1-10) bzw. der Perikope von der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (Joh 4,46-54) feststellen. Sowohl die für Wundergeschichten typischen Stilelemente[974] als auch die für Apophthegmen typischen Kriterien (die Pointe liegt offenbar in den Fragen Jesu in VV. 17f) sind anzutreffen. Wiederum ist aber das für Apophthegmen charakteristische Gattungsschema (Situation – Frage – Antwort) durch Merkmale überlagert, die für Wundergeschichten typisch sind. Also handelt sich auch bei diesem Text formkritisch um eine spezielle Untergattung, nämlich eine „Fernheilung“.

3.4.2 „Sitz im Leben“

Im dramatischen Aufbau der Erzählung – der Spannungsbogen reicht von der Erwähnung Samarias (V. 11) bis zur Identifizierung des einen Geheilten als Samariter (V. 16) bzw. als Fremder (V. 18) – sind Hinweise „versteckt“, die auf den „Sitz im Leben“ der Perikope schließen lassen. Dass der eine der Geheilten so sehr ins Licht gerückt wird, muss zudem eine besondere Bedeutung haben:

- Schon in V. 11 wird neben Galiläa der Blick auf Samaria gelenkt.
- Die zehn Aussätzigen machen sich auf den Weg zu den Priestern; man kann daher vermuten, dass es sich um Juden handelt.
- Bereits auf dem Weg zu den Priestern werden sie rein.
- Nur einer der Geheilten kehrt zu Jesus zurück. Es hat ihn also kein Priester offiziell für rein und kultfähig erklärt. Das heißt, er hat die Bestimmungen von Lev 13f nicht eingehalten.
- Ob die übrigen neun zu den Priestern gelangt sind, wird nicht berichtet.
- Besonders hervorgehoben wird aber, dass der eine auf dem Weg zu Jesus Gott lobpreist.
- Erst als er sich voll Dankbarkeit Jesus zu Füßen wirft, gibt der Evangelist seine Identität preis: Er ist ein Samariter.

[972] Busse, Wunder, 325.
[973] Bovon, Lk III, 146.
[974] Vgl. Punkt I.3.3.4.2 (narrative Analyse).

- Jesus legitimiert das Verhalten des einen, indem er nach dem Verbleib der übrigen Geheilten fragt bzw. den Glauben des Samariters, also eines Fremden (V. 18), besonders würdigt.

Diese Feststellungen im Blick, kann man den „Sitz im Leben“ von Lk 17,11-19 in einer judenchristlichen Gemeinde vermuten, die dafür motiviert werden soll, sich auch für die Samariter zu öffnen, obwohl diese ihrer Meinung nach zu denen gehören, die außerhalb ihrer (Kult-)Gemeinde stehen und deshalb als Fremde bzw. sogar als Heiden gelten.[975]

[975] Vgl. Böhm, Samarien, 274-277.

3.5 Diachrone Textuntersuchung

Der Abschnitt „Motiv- und Traditionskritik“ befasst sich mit der Frage, ob kulturelle und religiöse Traditionen in die Perikope eingeflossen sind. Danach wird in der „Überlieferungs- und Redaktionskritik“ untersucht, inwieweit der Evangelist schriftliches Material übernommen und umgestaltet hat, zumal gerade auf die Nähe der Perikope zu 2 Kön 5,1-19a (Heilung des Aramäers Naaman) wiederholt hingewiesen worden ist.

3.5.1 Motiv- und Traditionskritik

Bezüge zur Gebetssprache der Psalmen, das Krankheitsbild der zehn Männer und die Bezeichnung des Samariters als ἀλλογενής sind die Themen der folgenden kurzen Untersuchung.

Richard Glöckner untersucht in seiner Monographie „Neutestamentliche Wundergeschichten und das Lob der Wundertaten Gottes in den Psalmen“ auch Lk 17,11-19 und stellt hinsichtlich einzelner religiöser Motive einen klaren Bezug der Perikope zur Gebetssprache der Psalmen fest.[976] So lässt sich z.B. in V. 13 (Ἰησοῦ ἐπιστάτα, ἐλέησον ἡμᾶς) ein deutlicher Bezug zu zahlreichen Psalmen erkennen, z.B zu Ps 123,3: ἐλέησον ἡμᾶς κύριε ἐλέησον ἡμᾶς (vgl. etwa auch Ps 6,3; 9,14; 25,16 u. ö.). Als weiteres Beispiel führt Glöckner die große strukturelle und theologische Nähe der Erzählung zu Ps 22 an. Nach der Klage über JHWHs Fernsein und der Bitte, JHWH möge nicht länger fern bleiben, spricht der Beter ein inniges Dankversprechen aus, das in Lobpreis, hymnischer Verherrlichung und der Deutung seiner Rettung als Offenbarwerden von JHWHs universaler Königsherrschaft mündet.[977]

Die Krankheit der δέκα λεπροὶ ἄνδρες (V. 12) lässt sich nicht einfach mit „echter“ Lepra beschreiben. Man muss in der Bibel grundsätzlich von einem unspezifischen Krankheitsbild ausgehen, das verschiedene Hautkrankheiten umfasst, die als heilbar, aber auch als unheilbar galten. Man unterschied den knotigen Aussatz (lepra: Knotenbildung mit aufbrechenden eitrigen Geschwüren), den nervösen Aussatz (lepra anaesthetica: Flecken, Schmerzen, dann Unempfindlichkeit, Lähmung, Muskelschwund bis zum Abfaulen der Glieder), die meist tödliche Elephantiasis sowie andere Hautkrankheiten (z.B. die harmlose Schuppenflechte oder den meist unheilbaren weißen

[976] Siehe Glöckner, Wundergeschichten, 139-155.
[977] Bei Glöckner, Wundergeschichten, 147f sind die „sprachlich und gedanklich ähnlichen Aussageketten“ von Ps 22 und Lk 17,11-19 aufgelistet.

Aussatz [vgl. Lev 13,4]). Im Mischnatraktat Negaim werden, ausgehend von zwei Hauptarten, zahlreiche Unterarten unterschieden, so dass einige Gelehrte bis zu 72 Aussatzarten zählten. Hier wird der Aussatz auch als „Schlag“, d.h. als Strafe Gottes gewertet. Der vom Aussatz Geschlagene wurde als lebendig Toter angesehen (Num 12,12). Im Alten Testament wird von zwei Heilungen vom Aussatz berichtet. Nach der Auflehnung Mirjams und Aarons gegen Mose wird Mirjam vom weißen Aussatz geschlagen und erst nach innigem Flehen des Mose nach sieben Tagen von JHWH geheilt (Num 12,10-16). Die zweite Heilung vom Aussatz betrifft den Syrer Naaman, den Feldherrn des Königs von Aram, der sich auf Weisung Elischas siebenmal im Jordan waschen muss (2 Kön 5,1-19). Nach Rabbi Jochanan (bSanh 47a) hat also Elischa zwei Totenerweckungen vollbracht, nämlich die Erweckung des Sohnes der Schunemitin (2 Kön 4) und die Heilung des Syrers Naaman (2 Kön 5).[978]

Dass die Aussätzigen einen gewissen Abstand zum Wundertäter einhalten, dürfte in Kenntnis von Lev 13,45f bzw. Num 5,2f eingetragen sein. Sie galten als levitisch unrein, durften Jerusalem nicht betreten und blieben vom Kult ausgeschlossen. Jerusalem galt als reine und heilige Stadt; Israel sollte ein reines Volk für JHWH sein. Im Vordergrund stand also weniger das Thema Krankheit, sondern die Thematik rein – unrein. Der gesellschaftliche Umgang mit dieser „Krankheit“ bedingte soziale und kultische Ausgrenzung, so dass die Reinheitserklärung durch die Priesterschaft im Tempel von immenser Bedeutung war (vgl. Lev 14,1-32 sowie Mk 1,44). Die zwei Heilungen vom Aussatz, die im Alten Testament erzählt werden (Mirjam, Naaman[979]), dürften bei der Abfassung der lk Erzählung im Hintergrund gestanden sein.[980]

Die Nennung von Samaria in V. 11, die Identifikation des einen der Geheilten als Samariter, die V. 16 nachträgt, sowie die genauere Bezeichnung dieses Samariters als ἀλλογενὴς in V. 18 rücken das Verhältnis zwischen tempeltreuen Juden und Samaritern, für die der Berg Garizim der Ort der Gottesverehrung ist, in den Mittelpunkt.[981] Der zeitgenössische Hintergrund war Lk und seinen Lesern klar, wie der Hinweis auf

[978] Vgl. Gnilka, Mk, 92; Grundmann, Mk, 70f; Kollmann, Jesus, 224.
[979] Bereits in seiner Antrittspredigt in Nazaret (Lk 4,16-30) weist Jesus darauf hin, dass in Israel von den vielen Aussätzigen lediglich der Syrer Naaman geheilt wurde (V. 27).
[980] Vgl. etwa Ostmeyer, Wandel, 641f. Näheres zum Thema z.B. bei Wohlers, Aussätzige, 294-304, wo u.a. darauf verwiesen wird, dass in griechisch-römischer Medizin Aussatz als harmlose Hautkrankheit, nicht als existenzbedrohendes Leiden galt. Auch in der Analyse von Weissenrieder, Images, 129-225 steht die Erkrankung der zehn Männer im Vordergrund.
[981] Verwiesen sei auf Zangenberg, Frühes Christentum, 10-57, wo ein guter Überblick über die Archäologie und Landeskunde Samariens in hellenistisch-römischer Zeit gegeben wird.

Ressentiments der Samariter gegen die Jerusalempilger in Lk 9,53 zeigt, die aus ihrer Sicht zum falschen Ort der Gottesverehrung pilgern. Umso erstaunlicher ist es, dass es sich bei den Kranken in Lk 17,11-19 trotz gegenseitiger Abgrenzung[982] um eine gemischte Gruppe von Juden und Samaritern handeln dürfte. Was aber bedeutet der Ausdruck ἀλλογενής, ein Hapaxlegomenon im gesamten Neuen Testament?

In ihrer Monographie „Samarien und die Samaritai bei Lukas", einer Studie zum religionshistorischen und traditionsgeschichtlichen Hintergrund der lk Samarientexte, befasst sich Böhm auch mit der Sprachtradition und Bedeutung von ἀλλογενής, und zwar in der Septuaginta, bei Philo, Josephus und in der Schranken-Inschrift im Jerusalemer Tempel. Als Resultat ihrer Untersuchungen muss sie feststellen, dass sich kein einheitlicher Gebrauch des Terminus erkennen lässt: „Das gilt insbesondere für die Vorkommen in der Septuaginta, die eine starke Bedeutungsbreite dokumentieren, und für die verallgemeinernd nur festgehalten werden kann, daß das Wort – je nach Kontext – den jeweils Außenstehenden und Anderen bezeichnet."[983] Z.B. bedeutet ἀλλογενής in Gen 17,27 „nicht beschnitten", in Jes 56,3.6 „Proselyt", in Mal 3,19 „Gottloser", bei Philo, Som. 1,161 „volksfremd, stammesfremd", bei Josephus, Bell. 2,417 einfach „fremd".[984] In der Inschrift, die an den Marmorschranken des inneren Bezirks des herodianischen Tempels angebracht war,[985] bezeichnet ἀλλογενής denjenigen, „der nicht ordnungsgemäß in die Kultgemeinschaft aufgenommen worden war bzw. aus Reinheitsfragen nicht an dieser Kultgemeinschaft teilhaben konnte und damit nicht zum Eintritt in die inneren Höfe befugt war"[986]. Bemerkenswert ist, dass Josephus beim Zitieren der Inschrift in Bell. 5,194 den Ausdruck mit ἀλλόφυλος („stammesfremd") und in Ant. 15,417 mit ἀλλοεθνής („volksfremd") wiedergibt.[987] Böhm resümiert schließlich ihre Untersuchungen zu ἀλλογενής in Lk 17,18: „Der Terminus steht [...] hier für den außerhalb der eigenen (Kult-)Gemeinde Stehenden und deshalb Fremden."[988]

---

[982] Vgl. auch Joh 4,7-18.
[983] Böhm, Samarien, 202.
[984] Vgl. ebd. 197f.
[985] Sie lautet: Μηθένα ἀλλογενῆ εἰσπορεύεσθαι ἐντὸς τοῦ περὶ τὸ ἱερὸν τρυφάκτου καὶ περιβόλου. ὃς δ' ἂν ληφθῇ, ἑαυτῷ αἴτιος ἔσται διὰ τὸ ἐξακολουθεῖν θάνατον (zitiert nach Böhm, Samarien, 198). Übersetzung von Wolter, Lk, 574: „Kein Fremder darf eintreten in (den Raum) der Umzäunung und der Absperrung rings um den Tempel. Wer dabei ergriffen wird, ist selbst schuld, denn der Tod folgt." Diese Drohung stellt wohl eine Warnung vor Lynchjustiz dar.
[986] Böhm, Samarien, 203.
[987] Vgl. Wolter, Lk, 574.
[988] Böhm, Samarien, 276.

3.5.2 Überlieferungs- und Redaktionskritik

Die im Folgenden vorgestellten Thesen zur Scheidung von Tradition und Redaktion in Lk 17,11-19 reichen von der Annahme einer selbstständigen redaktionellen Komposition der Erzählung durch Lk (z.B. der Evangelist habe mit seiner Wundergeschichte die alttestamentliche Erzählung von der Heilung des Syrers Naaman in 2 Kön 5,1-19a überbieten wollen) bis zur Rekonstruktion einer vorlukanischen Fassung. Die „Rückfrage nach Jesus“ bildet den Abschluss dieses Abschnitts.[989]

3.5.2.1 Traditions- und Redaktionskritik

Für Bovon ist klar: „Der redaktionelle Charakter der VV 11 und 19 ist offensichtlich, obwohl der Ausdruck διὰ μέσον Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας, ´der Grenze zwischen Galiläa und Samaria entlang´, formal merkwürdig und inhaltlich erstaunlich ist.“[990] Dass zumindest V. 11 auf den Evangelisten zurückgeht, ist überwiegender Konsens unter den Analysten.[991] Es ist vor allem der „Septuagintastil der Einleitung“[992] (Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι εἰς Ἰερουσαλὴμ), den man als typisch lukanisch bezeichnen kann (vgl. z.B. 9,18.29.33; 9,51; 11,1; 14,1 u.ö.). Zudem ist V. 11 ein typischer Überleitungsvers, der die Erzählung in den sog. lk „Reisebericht“ eingliedert. Auch das lk Vorzugswort πορεύεσθαι, das im LkEv 51-mal und in der Apg 38-mal vorkommt[993], untermauert diese Annahme.

Was V. 19 betrifft, sind es vor allem die parallelen Fügungen in 7,50; 8,48; 18,42, die für eine Redaktionstätigkeit des Evangelisten sprechen:

- 17,19 καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀναστὰς πορεύου· ἡ πίστις σου σέσωκέν σε
- 7,50 εἶπεν δὲ πρὸς τὴν γυναῖκα· ἡ πίστις σου σέσωκέν σε· πορεύου εἰς εἰρήνην
- 8,48 ὁ δὲ εἶπεν αὐτῇ· θυγάτηρ, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε· πορεύου εἰς εἰρήνην
- 18,42 καὶ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· ἀνάβλεψον· ἡ πίστις σου σέσωκέν σε.

Die weitere Entstehungsgeschichte der Erzählung wird allerdings kontroversiell diskutiert. Einige Ausleger sind der Meinung, Lk selbst habe die ganze Geschichte als Lehrerzählung für christliche Leser komponiert. Zu diesem Ergebnis kommt etwa

[989] Näheres zu den Quellen des LkEv unter Punkt I.1.7.2.1.
[990] Bovon, Lk III, 146. Vgl. etwa auch Grundmann, Lk, 334; Wiefel, Lk, 304.
[991] Z.B Eckey, Lk, 735. Für Pesch, Jesu ureigene Taten, 117-119 ist lediglich διὰ μέσον Γαλιλαίας ein „Relikt einer älteren Einleitung der nachfolgenden Erzählung“ (S. 119).
[992] Wolter, Lk, 216, der z.B. auf Gen 4,8; 19,29; Jos 15,18 verweist.
[993] Vgl. Radl, Art. πορεύεσθαι, 326.

Bruners nach einer ausführlichen redaktionskritischen Untersuchung.[994] Lk habe sich außerdem von der Erzählung über die Heilung des Syrers Naaman (2 Kön 5) bzw. von Motiven aus Lk 5,12-16 par inspirieren lassen.[995] Auch Busse resümiert ähnlich: „Es besteht also kein Zweifel mehr: Lukas hat die Episode selbständig geschaffen, indem er sich der Vorlagen in Lk 5,12ff und 18,35ff bediente.“[996]

Andere Ausleger hingegen gehen von einer vorlukanischen Fassung der Erzählung aus. So streicht Pesch einige redaktionelle Elemente (V. 11 fast zur Gänze; von V. 12 den Genitivus absolutus; V. 19 zur Gänze) und rekonstruiert auf diese Weise die Vorlage des Evangelisten.[997] Auch für Glöckner „ist die Perikope in ihrem Grundbestand der vorlukanischen Tradition zuzurechnen“[998]. Da es zum Text keine synoptischen Parallelen gibt, wird die Perikope von vielen Exegeten dem lk Sondergut zugerechnet.[999] Bovon betont, dass Lk Texte des Sonderguts immer überarbeitet und angepasst hat (hier z.B. in V. 12: Καὶ εἰσερχομένου αὐτοῦ εἴς τινα κώμην, in V. 13: ἐπιστάτα, in V. 15: μετὰ φωνῆς μεγάλης; weiters durch biblische Reminiszenzen sowie durch den biblischen Stil generell), und stellt fest: „Dennoch sollte man die erzählerische Kreativität des Evangelisten nicht übertreiben. Jede Episode, die er erzählt, ist durch eine dreifache Kraft bestimmt: jene der Erinnerung an die Ereignisse, jene der biblischen Erinnerungen und schließlich jene der aktuellen Bedürfnisse der Gemeinde.“[1000] Es sei zumindest hypothetisch möglich, hinter dem Sondergut eine mündlich überlieferte Erzählung anzunehmen, in der aber die Verbindung mit Samaria, die samaritische Identität des einen Aussätzigen sowie der Titel ἐπιστάτα fehlten. Den Abschluss dieser Erzählung, die bereits von der Rückkehr des einen berichtete, bildete Jesu Überraschung über die Reaktionen der Geheilten in V. 17.[1001]

Auch die strukturelle Verwandtschaft der Perikope mit 2 Kön 5,1-19a wurde immer wieder festgestellt und analysiert:[1002] Die Lokalisierung der Erzählung in Samaria (in 2 Kön 5 handelt es sich allerdings um Samaria-Stadt), die Fernheilung, das Gotteslob durch Naaman bzw. den Samariter, die Rückkehr und der Dank an den „Gottesmann“

---

[994] Bruners, Reinigung, 123-296.
[995] Vgl. ebd. 93-118.
[996] Busse, Wunder, 322. Vgl. auch Bultmann, Die Geschichte, 33; Theißen, Wundergeschichten, 187f.
[997] Pesch, Jesu ureigene Taten, 116-123.
[998] Glöckner, Wundergeschichten, 131.
[999] Z.B. Ernst, Lk, 365; Klein, Lk, 563; Kremer, Lk, 170; Schneider, Lk, 350; Wiefel, Lk, 304.
[1000] Bovon, Lk III, 147.
[1001] Vgl. ebd. 148.
[1002] Z.B von Böhm, Samarien, 269f; Bovon, Lk III, 146-148; Glöckner, Wundergeschichten, 131-139.

(bei Naaman) bzw. an Jesus, das Element des „Fremden“ (Assyrer – Samariter) und die Entlassung. Bruners analysiert diese strukturellen Übereinstimmungen sowie semantische Entsprechungen zwischen beiden Texten[1003] und kommt zu dem Ergebnis, Lk 17,11-19 sei eine „´nachgeahmte prophetische Erzählung´ mit überbietendem Charakter“[1004]. Dieser Deutung wird von einigen Exegeten allerdings heftig widersprochen: Schwerwiegende Unterschiede zwischen den beiden Texten würden ausgeblendet bzw. überspielt. Zudem würden beide Erzählungen viele Einzelmotive aufweisen, die im anderen Text jeweils fehlen.[1005] Außerdem bezögen sich die von Bruners angeführten sprachlichen Entsprechungen auf das gesamte zweite Königsbuch. Diese seien überdies zu unspezifisch und zu allgemein, was die Parallelen fragwürdig erscheinen lasse.[1006] Schließlich schreibe Lk der Erzählung eine völlig andere Pointe zu als die der Überbietung des Propheten Elischa.[1007]

Klar ist allerdings, dass Lk Stoffe aus der Elija-Elischa-Tradition kennt. Bei der ersten Nennung der Samariter in Lk 9,51-56 spielt er offensichtlich auf 2 Kön 1,10-12 an, wo Elija verzehrendes Feuer vom Himmel auf die Soldaten des Königs von Samaria fallen lässt. Und in Lk 4,27 verweist er direkt auf den Syrer Naaman. Dass er allerdings die Erzählung selbstständig komponierte und die alttestamentliche Erzählung von der Heilung des Syrers Naaman in 2 Kön 5,1-19a einfach überbieten wollte, lässt sich, wie etwa Böhm[1008] bzw. Glöckner[1009] schlüssig nachweisen, nicht feststellen. Die Perikope dem lk Sondergut zuzurechnen, klingt letztlich doch am plausibelsten.

3.5.2.2 Rückfrage nach Jesus

Begibt man sich auf Spurensuche nach Indizien, welche die Begebenheit als historisch zuverlässig bzw. gar als „ipsissimum factum“[1010] Jesu qualifizieren, betritt man in dieser Perikope unsicheres Terrain. So findet z.B. Pesch keine konkreten Hinweise im Text, die auf ein historisches Ereignis schließen lassen. Beide Teile der Perikope seien stilisiert erzählt, der Erzähler sei an keinen historischen Details (z.B. an der Frage, wo sich

[1003] Bruners, Reinigung, 103-122.
[1004] Ebd. 118.
[1005] Vgl. etwa die kritische Analyse von Glöckner, Wundergeschichten, 131-139.
[1006] Vgl. etwa Böhm, Samarien, 269f.
[1007] Vgl. etwa Wolter, Lk, 571. Näheres zu 2 Kön 5,1-19a (Heilung des Aramäers Naaman) unter Punkt II.1.
[1008] Vgl. Anm. 1006.
[1009] Vgl. Anm. 1005.
[1010] Mußner, Wunder, 33.

Jesus nach dem Weggang der Aussätzigen aufhielt) interessiert, die für den Historiker von Belang wären.[1011]

Bedenkt man aber, dass für die Evangelisten in erster Linie das zählt, was für den Glauben von Bedeutung ist bzw. was ihrem geschichtstheologischen Konzept entspricht, so können fehlende enzyklopädische Angaben (Ort, Zeit, Namen) noch kein Indiz dafür sein, dass die Erzählung einfach erfunden ist. Auch eine symbolische Deutung bzw. eine Stilisierung der Geschichte (z.B. durch die Zahlenkombination neun und eins; vgl. Lk 15,1-10) können nicht a priori ihre Historizität ausschließen.

Wie die Zuspitzung der Erzählung auf den einen der Geheilten, den Samariter und ἀλλογενής, zeigt, spiegelt sich hier der Konflikt zwischen Juden und Samaritern wider. Dieses Thema liegt Lk besonders am Herzen. Im dritten Evangelium bzw. in der Apostelgeschichte finden sich mehrere Samaria/Samariter-Texte, die in den anderen Evangelien nicht vorkommen (Lk 9,51-56; 10,30-35; 17,11-19; Apg 1,8; 8,4-25; 9,31; 15,3). In Lk 17,11-19 könnte daher eine Erinnerung an eine besondere Begebenheit, in der eben ein Samariter Jesu Sendung besser verstanden hat als die anderen Geheilten (wohl Juden), tradiert worden sein. Parallel dazu könnte die Problematik Juden-Samariter beispielhaft in der Parabel vom barmherzigen Samariter (Lk 10,30-35) entfaltet worden sein.

In der Perikope finden sich zudem Ansatzpunkte, die einen historischen Kern zumindest nicht ausschließen. Dazu zählen die Lokalisierung im Grenzgebiet von Samaria und Galiläa, das Zusammentreffen Jesu mit einer größeren Gruppe von Aussätzigen und sein Auftrag an die Männer, sich den Priestern zu zeigen. Auch die Anrede Ἰησοῦ ἐπιστάτα (V. 13) – man würde eher κύριε erwarten (vgl. z.B. Lk 5,8.12; 6,46; 7,6) – , die Lk sonst nur den Jüngern in den Mund legt (z.B. Lk 5,5; 8,24.45; 9,33.49) und die im Alten Testament ohne Vorbild ist, stellt eine Besonderheit dar: „Offenkundig hat hier eine Tradition auf die Formulierung eingewirkt, die sich leichter aus dem Fortleben von Erinnerungen an den irdischen Jesus als aus literarischen Vorlagen oder kultischem Sprachgebrauch ableiten läßt.“[1012]

Man könnte also von einer Begebenheit ausgehen, in der eine große Gruppe von Aussätzigen Jesu Hilfe erfahren hat, wobei ein Samariter eine herausragende Rolle

[1011] Siehe Pesch, Jesu ureigene Taten, 130f. Auch für Bultmann, Die Geschichte, 59 hat dieses biographische Apophthegma lediglich „symbolischen Charakter“.
[1012] Glöckner, Wundergeschichten, 156.

spielte. Dass die Erzählung in theologisch bewusster Gestaltung eine Zuspitzung auf ein lehrhaftes Ende hin erfahren hat und paränetische Gesichtspunkte zu stilisierenden Einzelaussagen geführt haben, rechtfertigt noch nicht, die ganze Geschichte als lk Fiktion zu qualifizieren.[1013]

[1013] Vgl. ebd. 155-158.

3.6. Einzelauslegung

In der „Einzelauslegung“ werden wichtige Begriffe analysiert sowie exegetische Detailfragen besprochen. Die theologischen Sinnlinien der Perikope werden in der anschließenden „Zusammenfassung und Bewertung“ noch einmal gebündelt.

3.6.1 Einzelauslegung Lk 17,11-19

11 Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι εἰς Ἰερουσαλὴμ καὶ αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσον Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας.	Und es geschah, während er nach Jerusalem ging, und er zog mitten durch Samarien und Galiläa.

Mit einem Itinerar[1014] leitet der Evangelist die Perikope ein. Auf dem Weg nach Jerusalem kommt Jesus in das Grenzgebiet zwischen Samarien und Galiläa.

Der Vers besteht aus zwei Teilen. In einer typisch lk Formulierung Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι εἰς Ἰερουσαλὴμ[1015] wird zunächst allgemein auf den „Reisebericht“ Bezug genommen, während im 2. Teil die Aufmerksamkeit auf Jesus (καὶ αὐτὸς[1016]) gelenkt wird, der eine nicht näher definierte Grenzregion zwischen Samarien und Galiläa durchwandert (vgl. den durativen Verbalaspekt von διήρχετο). Neben den für den Leser vertrauten Formulierungen (vgl. z.B. Lk 1,8; 2,6; 5,1.12), welche die Perikope eröffnen, fallen die zwei Verben der Bewegung (πορεύεσθαι ... διήρχετο)[1017] und die drei geographischen Bezeichnungen besonders auf: Jerusalem, das Ziel, steht an erster Stelle; Samarien wird vor Galiläa genannt, es korrespondiert zusammen mit Jerusalem mit dem Beginn des Reiseberichts (9,51: εἰς Ἰερουσαλήμ; 9,52: εἰς κώμην Σαμαριτῶν); Galiläa wurde in 8,26 zum letzten Mal erwähnt, muss aber auch mit ἐντεῦθεν in 13,31 in Verbindung gebracht werden.

In 9,52 markiert Samarien noch eine Grenze, die Jesus und seine Jünger nicht überschreiten, denn es heißt in 9,53 von den Samaritern: οὐκ ἐδέξαντο αὐτόν, ὅτι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς Ἰερουσαλήμ. In 17,11 hingegen wird der Fokus intensiv auf Samarien gelenkt, das entgegen der geographisch richtigen Reihenfolge

[1014] Siehe Punkt I.3.3.1 (Kontext).

[1015] Jeremias, Sprache, 25 qualifiziert diese lk Vorzugswendung als typischen „Septuagintismus“: „a) Eingangsformel mit ἐγένετο am Satzanfang + b) Zeitbestimmung + c) Anschlußsatz (Verbum finitum mit und ohne Vorangehen von καί)“, zeichnet ebd. 25-29 ihre Genese nach und führt zahlreiche Belegstellen an.

[1016] Für Bovon, Lk III, 149 ist καὶ αὐτὸς christologisch gefärbt (vgl. z.B. Lk 6,20; 9,51). Vgl. auch Jeremias, Sprache, 37f.264.

[1017] Näheres zum Wortfeld „Bewegung“ unter Punkt I.3.3.4.1 (Text- und Wortsemantik). Wolter, Lk, 131 weist darauf hin, dass διέρχομαι im Neuen Testament ein lk Vorzugswort ist (mit 31 von insgesamt 43 Belegen).

(Galiläa – Samarien – Judäa) vor Galiläa steht.[1018] Indem Lk Samarien an erster Stelle erwähnt, will er einerseits „lediglich den geographischen Raum angeben [...], in dem Jesus sich bewegt“[1019], andererseits den „Auftritt“ des Samariters (VV. 15f) vorbereiten.[1020] Denn ab V. 15 verdichtet sich die Erzählung geradezu zu einem „Samariter-Text“.

12 Καὶ εἰσερχομένου αὐτοῦ εἴς τινα κώμην ἀπήντησαν [αὐτῷ] δέκα λεπροὶ ἄνδρες, οἳ ἔστησαν πόρρωθεν	Und als er in ein Dorf hineinging, kamen ihm zehn aussätzige Männer entgegen, die stehen blieben in der Ferne.
13 καὶ αὐτοὶ ἦραν φωνὴν λέγοντες· Ἰησοῦ ἐπιστάτα, ἐλέησον ἡμᾶς.	Und sie erhoben ihre Stimme, indem sie sagten: Jesus, Meister, erbarme dich unser!

Expositionelle Elemente eröffnen die eigentliche Wundergeschichte. Der Wundertäter tritt auf. Er schickt sich gerade an, in ein Dorf hineinzugehen, das nicht näher bezeichnet wird (vgl. Lk 10,38). Da kommen ihm zehn aussätzige Männer entgegen, die aber – im Unterschied zum Aussätzigen in Lk 5,12 – in der Ferne stehen bleiben. Mit lauter Stimme rufen sie Jesus zu, den sie wie seine Jünger als „Meister“ bezeichnen (vgl. z.B. Lk 5,5), er möge sich ihrer erbarmen.

Der Genitivus absolutus signalisiert mit dem Partizip Präsens (Καὶ εἰσερχομένου αὐτοῦ) eine gewisse Ruhe, kein hektisches Betreten des Dorfes. Dieses wird nicht näher benannt (vgl. aber Lk 7,1 εἰσῆλθεν εἰς Καφαρναούμ), wie auch die Angabe διὰ μέσον in V. 11 äußerst unbestimmt ist und vielleicht das Grenzgebiet zwischen Galiläa und Samarien bezeichnen könnte. Das asyndetisch angeschlossene ἀπήντησαν signalisiert aber eine plötzliche Unterbrechung des Weges, eine „Gegenbewegung“. Dieses Verb findet sich im Neuen Testament nur noch in Mk 14,13 (ἀπαντήσει), wo es Lk 22,10 durch συναντήσει ersetzt.[1021] Es sind zehn[1022] aussätzige Männer[1023], die Jesus begegnen. Allerdings bleibt zunächst unklar, ob es sich um Juden oder Samariter handelt. Sie beach-

[1018] Zu διά + Akkusativ (im Neuen Testament nur an dieser Stelle) bzw. der Reihenfolge der Territorienamen, weswegen man Lk eine präzise Kenntnis der Geographie abgesprochen hat, siehe z.B. Böhm, Samarien, 271-274; Bovon, Lk III, 149; Bruners, Reinigung, 155-162; Fitzmyer, Lk, 1152f; Grundmann, Lk, 335f.
[1019] Wolter, Lk, 571.
[1020] Vgl. etwa Schweizer, Lk, 177.
[1021] Vgl. Jeremias, Sprache, 264.
[1022] Die Zahl Zehn gilt im Alten Testament als Symbol der Vollständigkeit und Vollkommenheit (vgl. Ex 34,28; Dtn 4,13; 10,4). Auch im LkEv beschreibt sie ein abgerundetes Ganzes, z.B. in Lk 15,8; 19,13. Ob man ihr hier symbolische Bedeutung beimessen muss, lässt sich schwer entscheiden (vgl. etwa Böhm, Samarien, 263f; Bruners, Reinigung, 171-174).
[1023] Näheres zu dieser Krankheit unter Punkt I.3.5.1 (Motiv- und Traditionskritik).

ten jedenfalls das Gebot, sich grundsätzlich einem Gesunden nicht zu nähern (vgl. Lev 13,45f).

Man könnte dem Adverb πόρρωθεν eine tiefere theologische Bedeutung beimessen. Einige Beispiele aus dem LkEv legen dies nahe. Der verlorene Sohn etwa verlässt den Vater und begibt sich εἰς χώραν μακρὰν (Lk 15,13). Diese Trennung symbolisiert das Fernsein von Gott und führt zu todbringender Einsamkeit (Lk 15,14-16). Er kehrt schließlich um, und μακρὰν ἀπέχοντος (Lk 15,20) läuft ihm bereits der Vater entgegen und nimmt ihn bei sich auf. In der Lazarusgeschichte (Lk 16,19-31) bedeutet die Ferne (der reiche Prasser sieht in Lk 16,23 Lazarus ἀπὸ μακρόθεν) allerdings den endgültigen Ausschluss vom Heil. Im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,9-14) zeigt dieser durch sein In-der-Ferne-Stehen (Lk 18,13 μακρόθεν ἑστὼς), dass er sich als Sünder seiner Gottferne bewusst ist. Schließlich werden in Apg 2,39 die Heiden als Fernstehende bezeichnet, wenn es heißt: ὑμῖν γάρ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν καὶ πᾶσιν τοῖς εἰς μακράν, ὅσους ἂν προσκαλέσηται κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν. In ähnlicher Terminologie sprechen auch zahlreiche Psalmen vom Fernsein Gottes, z.B. Ps 10,1; 22,2.12.20; 35,22; 38,22; 71,12. Einer der zehn Aussätzigen wird schließlich die Distanz zu Jesus überwinden: καὶ ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ (V. 16).[1024]

Bewegung und Gegenbewegung sind also in V. 12 zum Stillstand gekommen. Trotzdem wird Spannung aufgebaut. Nun wenden sich in V. 13 die Kranken in feierlicher Weise (ἦραν φωνὴν) an Jesus. Die Wendung αἴρειν φωνήν kommt im Neuen Testament ausschließlich bei Lk vor (Lk 11,27; Apg 2,14; 4,24; 14,11; 22,22).[1025] Im Alten Testament hingegen begegnen wir dem Ausdruck des Öfteren. Wie Glöckner betont, ist dort „die Stimme erheben“ fast immer mit dem Zeitwort „weinen“ verbunden (z.B. Ri 2,4; 21,2f; 1 Sam 24,17; 30,4 u. ö.). Auch die Anrede ἐπιστάτα verwendet ausschließlich Lk, nämlich in Lk 5,5; 8,24.45; 9,33.49. Auf diesen Titel greifen immer nur die Jünger zurück, lassen dabei aber jeweils „einen schwachen Glauben oder einen verstockten Verstand erkennen“[1026]. Vielleicht kann man ἐπιστάτα aber auch als Funktionsbezeichnung oder als Ehrentitel ansehen, der die herausragende Stellung Jesu inner-

[1024] Vgl. Glöckner, Wundergeschichten, 140-142.
[1025] Vgl. Böhm, Samarien, 265.
[1026] Bovon, Lk III, 150.

halb der Gruppe ausdrücken soll. Bovon kann sich sogar die Übersetzungen „Boss“ oder „Chef“ vorstellen.[1027]

Wie die kanaanäische Frau (Mt 15,22) oder der Blinde bei Jericho (Lk 18,38f par) bitten die Kranken Jesus eindringlich um Erbarmen.[1028]

14 καὶ ἰδὼν εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες ἐπιδείξατε ἑαυτοὺς τοῖς ἱερεῦσιν. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτοὺς ἐκαθαρίσθησαν.	Und als er sie sah, sprach er zu ihnen: Geht hin und zeigt euch den Priestern! Und es geschah, als sie weggingen, wurden sie rein.

Jesu Reaktion überrascht. Kaum hat er die Aussätzigen gesehen, fordert er sie auf, einfach hinzugehen und sich den Priestern zu zeigen. Diese Reaktion des Wundertäters kann man als „verschlüsseltes Heilswort“[1029] bezeichnen, denn der Aufbruch der Kranken signalisiert implizit ihre Zuversicht, geheilt zu werden. Die Reinigung/Heilung der Männer tritt prompt ein, während sie sich noch auf dem Weg zu den Priestern befinden.

Wie der barmherzige Samariter beim Anblick des von den Räubern Geschändeten (Lk 10,33 ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη) und wie der Vater beim Anblick seines verlorenen Sohnes (Lk 15,20 εἶδεν αὐτὸν ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἐσπλαγχνίσθη) von Mitleid gerührt sind, so ist wohl auch in V. 14a impliziert, dass Jesus Empathie mit den aus der sozialen und kultischen Gemeinschaft Ausgeschlossenen empfunden hat. Auch im Alten Testament ist das „Motiv des mitleidigen Blicks Gottes“ recht geläufig (vgl. z.B. Ex 3,7; Ps 33,13-19).[1030]

Jesus gibt den Aussätzigen die Anweisung, sich den Priestern zu zeigen (vgl. Lev 13,49). Es ist dieselbe Anweisung, die er in 5,14 (vgl. Mk 1,44) dem bereits geheilten Aussätzigen erteilt, mit dem zusätzlichen Hinweis, das von Mose geforderte Reinigungsopfer darzubringen (vgl. Lev 14). Um welche Priester es sich handelt – es kommen in erster Linie die Priester im Jerusalemer Tempel in Frage, es können aber auch samaritanische Priester gemeint sein[1031] –, lässt sich nicht entscheiden.[1032] Die Männer haben sich vertrauensvoll an den Wundertäter gewandt; dieser aber stellt sie umgehend

[1027] Ebd. – Glombitza, Samariter, 245 ist der Meinung, dass diese Anrede die Aussätzigen sogar „als Jünger Jesu im weitesten Sinne kennzeichnet“.
[1028] Näheres zu ἐλέησον ἡμᾶς unter Punkt I.3.5.1 (Motiv- und Traditionskritik).
[1029] Glöckner, Wundergeschichten, 152.
[1030] Vgl. Bovon, Lk III, 151 Anm. 44.
[1031] Vgl. Böhm, Samarien, 265f.
[1032] Kremer, Lk, 170 denkt an Priester „vermutlich in der Nachbarschaft“. Das vermutet auch Eckey, Lk, II, 737.

vor eine „Glaubensprobe“[1033]: „Indem er ihr anfängliches Vertrauen bestätigt, lädt er sie ein, von jetzt an an ihre Heilung zu glauben und sich den Priestern zu zeigen.“[1034] In der Aufforderung Elischas an Namaan, aufzubrechen und sich im Jordan zu waschen, zeigt sich eine große Ähnlichkeit zu unserer Erzählung. In der Namaangeschichte ist allerdings im Unterschied zu Lk 17,11-19 mit der Anordnung auch die Heilungszusage verbunden: καὶ ἀπέστειλεν Ελισαιε ἄγγελον πρὸς αὐτὸν λέγων πορευθεὶς λοῦσαι ἑπτάκις ἐν τῷ Ιορδάνῃ καὶ ἐπιστρέψει ἡ σάρξ σού σοι καὶ καθαρισθήσῃ (2 Kön 5,10).

Mit einer stehenden Formel (καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ὑπάγειν; vgl. V. 11), in der das „periphrastische“ ἐγένετο den Fortschritt der Erzählung andeutet[1035], konstatiert der Evangelist die erfolgte Fernheilung: ἐκαθαρίσθησαν (eventuell ein Passivum divinum).[1036]

Die Wundererzählung zeichnet sich bis zu diesem zentralen Punkt durch eine äußerst knappe Erzählweise mit einigen Leerstellen (z.B. Frage nach der Priesterschaft; Frage nach dem genauen Zeitpunkt der Heilung) aus: „Die verkürzende Erzählweise macht erkennbar, dass Lukas nicht die Heilung in den Mittelpunkt stellt, sondern möglichst schnell deren Nachgeschichte erreichen will.“[1037]

15 εἷς δὲ ἐξ αὐτῶν, ἰδὼν ὅτι ἰάθη, ὑπέστρεψεν μετὰ φωνῆς μεγάλης δοξάζων τὸν θεόν,	Aber einer von ihnen, als er sah, dass er geheilt worden war, kehrte um, mit lauter Stimme Gott preisend,
16 καὶ ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ εὐχαριστῶν αὐτῷ· καὶ αὐτὸς ἦν Σαμαρίτης.	und fiel nieder auf das Angesicht zu seinen Füßen, ihm dankend; und das war ein Samariter.

Nun würde man erwarten, dass erzählt wird, ob die zehn Männer überhaupt zu den Priestern gelangten und wie sie reagierten. Dies bleibt aber eine Leerstelle in der Perikope. Vielmehr richtet der Evangelist den Fokus auf einen Einzigen. Als dieser seine Heilung „sieht“, kehrt er um und preist Gott mit lauter Stimme. Das Lob Gottes steht also an erster Stelle. Vor dem Wundertäter fällt er auf die Knie nieder und dankt ihm. Nun erst trägt der Erzähler die Identifikation dieses einen nach: Er ist ein Samariter.

Für Bovon schwingt bereits im Blick des Samariters eine „liebevolle Dankbarkeit“ mit, als er erkennt, dass er geheilt ist: „Diese Erkenntnis mittels des Sehens ist eine Antwort auf den Blick Jesu, der seinerseits auf den Hilferuf der Aussätzigen reagiert

[1033] Grundmann, Lk, 337.
[1034] Bovon, Lk III, 151.
[1035] Vgl. Bauer, Wörterbuch, 318.
[1036] Näheres zu καθαρίζω unter Punkt I.3.3.4.1 (Text- und Wortsemantik).
[1037] Wolter, Lk, 572.

hatte."[1038] Das „einsichtig-erkennende Sehen"[1039] des Geheilten führt also zur Umkehr und zum Lob Gottes. Das Verb ὑποστρέφειν ist lk Vorzugsvokabel, es fehlt bei den anderen Evangelisten; von 35 Belegen im Neuen Testament stehen 32 im lk Doppelwerk.[1040] Auch von dem schon des Öfteren erwähnten Syrer Naaman heißt es, nachdem er vom Aussatz gereinigt wurde: ἐπέστρεψεν πρὸς Ελισαιε αὐτὸς. Seinen Dank drückt er schließlich dadurch aus, dass er sich zum Gott Israels bekehrt (2 Kön 5,15f).

Formgeschichtlich kann man in VV. 15f von einem Akklamationsbericht sprechen, der sich zuerst auf Gott (V. 15) und danach auf den Wundertäter (V. 16) bezieht.[1041] Der eine, der sich entschieden hat, zu Jesus zurückzukehren, lobt zunächst Gott inniglich (μετὰ φωνῆς μεγάλης[1042] – eine Steigerung gegenüber ἦραν φωνὴν in V. 13): „Geschickt bleibt die Erzählung in einer biblischen Atmosphäre. Die persönliche Klage mündet oft in einen Lobpreis, und dieser ist an den Gott Israels gerichtet."[1043] So loben und preisen die Hirten Gott, nachdem sie alles gehört und gesehen haben, wie es der Engel ihnen verkündete: καὶ ὑπέστρεψαν οἱ ποιμένες δοξάζοντες καὶ αἰνοῦντες τὸν θεὸν ... (Lk 2,20). So erklingt das Gotteslob aus aller Munde in einem Chorschluss nach der Auferweckung eines jungen Mannes in Naïn: ἔλαβεν δὲ φόβος πάντας καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν λέγοντες ὅτι προφήτης μέγας ἠγέρθη ἐν ἡμῖν καὶ ὅτι ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ (Lk 7,16). So reagiert auch der Gelähmte nach seiner Heilung mit dem Lob Gottes, in das schließlich alle einstimmen: ... ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ δοξάζων τὸν θεόν. καὶ ἔκστασις ἔλαβεν ἅπαντας καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν ... (Lk 5,25f).

Voll Ehrfurcht und Dankbarkeit lässt sich der Geheilte auf sein Angesicht fallen. Das Syntagma πίπτειν ἐπὶ πρόσωπον kommt im LkEv nur noch in 5,12 vor (statt γονυπετῶν Mk 1,40 bzw. προσεκύνει Mt 8,2). Diese Formulierung begegnet aber häufig in der LXX (z.B. Gen 17,3.17; Lev 9,24; Num 14,5).[1044] Die Beschreibung des Niederfallens wird durch παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ verstärkt (vgl. z.B. auch Lk 7,38; 8,35.41). Wirkliche Anbetung wird Jesu erst nach seiner Auferstehung zuteil (Lk 24,52:

[1038] Bovon, Lk III, 152 – eine psychologisierende Interpretation.
[1039] Glöckner, Wundergeschichten, 145.
[1040] Vgl. Jeremias, Sprache, 63.
[1041] Vgl. Theißen, Wundergeschichten, 80f; Wolter, Lk, 572f.
[1042] Dieser Präpositionalausdruck ist singulär in der ganzen griechischen Bibel. Lk verwendet sonst φωνῇ μεγάλῃ (z.B. 4,33). Jeremias, Sprache, 265 bewertet daher die Wendung μετὰ φωνῆς μεγάλης als „vorlukanisch".
[1043] Bovon, Lk III, 153. So analysiert z.B. Glöckner, Wundergeschichten, 147f die Motivverwandtschaft mit Ps 22.
[1044] Vgl. Bruners, Reinigung, 229f (mit weiteren Belegen).

Καὶ αὐτοὶ προσκυνήσαντες αὐτὸν ὑπέστρεψαν εἰς Ἰερουσαλὴμ μετὰ χαρᾶς μεγάλης).[1045] Der an Gott gerichteten Doxologie in V. 15 (δοξάζων) entspricht – auch sprachlich – die an Jesus gerichtete Danksagung in V. 16 (εὐχαριστῶν). In den übrigen Belegstellen für dieses Verb im lk Doppelwerk gilt die Danksagung immer Gott (Lk 18,11; 22,17.19; Apg 27,35; 28,15). Hamm schließt daraus: „That makes it plausible that Luke intends the connotation of worship in the thanksgiving of the healed leper."[1046]

Es waren zehn Aussätzige, einer ist zurückgekehrt. Erst jetzt erfährt der Leser: Es ist ein Samariter. Diese „nachgetragene Identifikation des Rückkehrers"[1047] wird auch sprachlich besonders hervorgehoben: καὶ αὐτὸς ἦν (vgl. Lk 19,2). Alte Ressentiments zwischen Samaritern und Juden werden damit wachgerufen.[1048] Dass „die Barmherzigkeit Gottes in Jesus Christus die religiösen Schranken durchbricht und jede partikularistische Definition der Erwählung Israels in Frage stellt"[1049], hebt Bovon besonders hervor. Das Evangelium werde sich, von Jerusalem ausgehend, über Samarien bis an die Enden der Welt ausbreiten (vgl. Apg 1,8; 8,1; 9,31). Dem entsprechen einschlägige Stellen bei Lk, die davon berichten, dass Heiden und Samariter oft mit stärkerem Glauben als die Erstgerufenen, die Israeliten, dem Ruf des Evangeliums antworten (vgl. Lk 14,16-24; Apg 13,46; 18,6; 28,25-28).[1050] Es handelt sich also um einen Samariter, einen, der vom Jerusalemer Tempelkult ausgeschlossen ist. Diese Pointe liefert die „Spannungsenergie für die Haupthandlung der 2. Szene"[1051]. Wie wird der Wundertäter reagieren?

17 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· οὐχὶ οἱ δέκα ἐκαθαρίσθησαν; οἱ δὲ ἐννέα ποῦ;	Es antwortete Jesus und sprach: Sind nicht die zehn rein geworden? Die neun aber, wo sind sie?
18 οὐχ εὑρέθησαν ὑποστρέψαντες δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ εἰ μὴ ὁ ἀλλογενὴς οὗτος;	Fanden sich keine, die zurückkehrten, um Gott die Ehre zu geben, außer diesem Fremden da?

Jesu Antwort überrascht. Er wendet sich gar nicht an den dankbaren Samariter, sondern stellt drei rhetorische Fragen, die für Bovon „eher dogmatischer als psychologischer Natur"[1052] sind. Sie seien nämlich an die Leser gerichtet und erstellten eine

[1045] Vgl. etwa Bovon, Lk III, 153; Wolter, Lk, 573.
[1046] Hamm, Samaritan Leper, 284.
[1047] Wolter, Lk, 573.
[1048] Näheres dazu unter Punkt I.3.5.1 (Motiv- und Traditionskritik).
[1049] Bovon, Lk III, 153.
[1050] Vgl. ebd.
[1051] Löning, Geschichtswerk 2, 168.
[1052] Bovon, Lk III, 153.

neue Diagnose, und zwar „jene des stagnierenden Glaubens“[1053]. Denn es sei eben keiner der anderen zurückgekehrt, Gott die Ehre zu erweisen.

Die drei Fragen bauen eine eindrucksvolle Spannung auf, grammatikalisch-stilistisch sowie inhaltlich. Die zweite, elliptische Frage (οἱ δὲ ἐννέα ποῦ;) besticht durch ihr prägnante Kürze. Sie provoziert geradezu eine Pause zum Nachdenken, zum Atemholen. Die dritte, längste Frage, ist dreigliedrig angeordnet (Trikolon). Im ersten Kolon stellt der Wundertäter die Frage, warum die anderen nicht zurückgekehrt sind (ὑποστρέψαντες korrespondiert mit ὑπέστρεψεν V. 15), im zweiten fragt er nach dem unterlassenen Lobpreis Gottes[1054] und im dritten Kolon[1055] schließlich, das die Pointe der Erzählung darstellt, gibt er seiner Verwunderung Ausdruck, dass gerade dieser Fremde zurückgekehrt ist. Mit Kremer lässt sich zusammenfassen: „Die rhetorischen Fragen [...] schärfen den Blick für den Kontrast zwischen dem Verhalten des ´Fremden´ und dem der Angehörigen des eigenen Volkes. Dabei setzt Jesus voraus, daß echter Dank an Gott für die Reinigung nur in der Hinwendung zu ihm erfolgt.“[1056]

Von V. 15 bis V. 18 wird also vom Evangelisten ein Spannungsbogen aufgebaut, der in εἰ μὴ ὁ ἀλλογενὴς οὗτος seinen Höhepunkt findet. Die „Reduzierung“ der Aussätzigen auf den einen, seine Rückkehr, sein Gott-die-Ehre-Geben, sein Niederfallen vor Jesus, dessen Reaktion in einer Reihe von rhetorischen Fragen und schließlich die „aus jüdischer Perspektive formulierte Identitätszuschreibung“[1057] als ἀλλογενὴς verleihen dieser Beschreibung besonderes Gewicht: „Diese dritte Frage (V 18) gibt ein Anliegen des Autors des Sonderguts wieder: der [sic] Aufweis der Empfänglichkeit der als Fremde und Ausländer betrachteten Samariter.“[1058] Diese Frage wird von Lk in der Apostelgeschichte weiter verfolgt und mündet schließlich in der göttlichen Heilszusage, die allen Völkern gilt (Apg 28,28-30).[1059]

19 καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀναστὰς πορεύου· ἡ πίστις σου σέσωκέν σε.	Und er sagte zu ihm: Steh auf und geh hin; dein Glaube hat dich gerettet.

[1053] Ebd. 154.
[1054] Wolter, Lk, 574 qualifiziert δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ (wie auch οὐχ εὑρέθησαν) als „Septuagintismus“ und zitiert Belegstellen aus dem Alten Testament.
[1055] Gegen Nolland, Luke II, 847, der in der dritten Frage ein „statement“ erkennt.
[1056] Kremer, Lk, 170.
[1057] Wolter, Lk, 574.
[1058] Bovon, Lk III, 154.
[1059] Vgl. etwa Wolter, Lk, 574. Näheres zu ἀλλογενής unter Punkt I.3.5.1 (Motiv- und Traditionskritik).

Schließlich spricht Jesus den Samariter persönlich an. Er heißt ihn aufzustehen und sich auf den Weg zu machen. Eine ähnliche Aufforderung hat er auch an die syrophönizische Frau (Mk 7,29 ὕπαγε), an den HvK (Mt 8,13 ὕπαγε) oder an den königlichen Beamten (Joh 4,50 πορεύου) gerichtet, verbunden mit der Heilszusage für die kranke Tochter und den kranken Diener bzw. Sohn. Die Perikope schließt mit der formelhaften Wendung ἡ πίστις σου σέσωκέν σε, der Zusage der Heilung und endgültigen Rettung (σώζω steht für beides) des Samariters.

Die Formulierung ἀναστὰς πορεύου kommt im gesamten Alten und Neuen Testament nur bei Lk vor.[1060] Neben unserer Stelle findet sie sich noch in Apg 10,20 (in einer Vision erhält Petrus den Auftrag, zu den Gesandten des Kornelius zu gehen) und in Apg 22,10 (Paulus berichtet von seiner Vision, in der ihn der Herr geheißen hat, aufzubrechen und nach Damaskus zu gehen). Diese Belegstellen sowie die sprachliche Inklusion (V. 11 πορεύεσθαι – V. 19 πορεύου) lassen im Wort Jesu die Aufforderung heraushören, der Samariter möge sich auf einen Weg machen, „der sich vom Weg Jesu inspirieren läßt“[1061].

Mit dem abschließenden Satz Jesu ἡ πίστις σου σέσωκέν σε greift Lk zwar auf eine Formel zurück (vgl. Lk 7,50; Mk 5,34 par Mt 9,22 par Lk 8,48; Mk 10,52 par Lk 18,42), erfüllt sie aber mit neuem Leben. Vertrauen in die Macht des Wundertäters hatten auch die anderen neun Aussätzigen bekundet. Der eine geht aber einen Schritt weiter. Nachdem er – wie die anderen auch – geheilt ist, „sieht“ er, d.h. erkennt er das göttliche Walten hinter seiner Rettung. Gott preisend kehrt er zum Wundertäter zurück. Er stellt somit eine Beziehung zu Jesus her, die von Dankbarkeit geprägt ist. Das Vertrauen in Jesu heilende Macht, das der Samariter damit bekundet, interpretiert Jesus schließlich als Glaube, der ihn gerettet hat, der ihm das Heil gebracht hat. „Heilschaffender Glaube setzt das Heilshandeln Gottes durch Jesus voraus, schließt aber den dankbaren Lobpreis Gottes und die Hinwendung des Menschen zu Jesus wesentlich ein.“[1062]

3.6.2 Zusammenfassung und Bewertung

In einem Überleitungsvers erfährt der Leser, dass sich die folgende Begebenheit auf Jesu Weg nach Jerusalem, im Grenzgebiet zwischen Samarien und Galiläa ereignet. Gerade als Jesus ein Dorf betritt, kommen ihm zehn aussätzige Männer entgegen. Diese

[1060] Vgl. Wolter, Lk, 574.
[1061] Bovon, Lk III, 155.
[1062] Schneider, Lk, 352.

halten sich an die einschlägigen Vorschriften und bleiben in der Ferne stehen. Laut rufend bitten sie Jesus, den sie sogar „Meister“ nennen, um Erbarmen. Die Situation ist eine andere als bei der Heilung in Lk 5,12, denn die Aussätzigen halten einen Abstand zu Jesus ein. Der Wundertäter spricht also aus der Ferne ein „verschlüsseltes Machtwort“, indem er sie auffordert, aufzubrechen und sich den Priestern zu zeigen. Normalerweise wurde das damit verbundene Ritual erst dann vollzogen, wenn die äußere Reinheit der Aussätzigen feststand. Hier wird die Heilung sozusagen vorausgesetzt, die – wie der auktoriale Erzähler berichtet – tatsächlich auf dem Weg zu den Priestern erfolgt.

Nun aber wird der Fokus auf einen Einzigen gerichtet. Dieser „sieht“ nicht nur seine äußere Gesundung, sondern auch seine innere spirituelle Heilung. Er entschließt sich nämlich umzukehren, preist Gott mit lauter Stimme und spricht, auf die Knie sinkend, dem Wundertäter seinen Dank aus. Bislang wusste der Leser allerdings nicht, ob es sich – die Einleitung in Betracht ziehend – um einen Juden oder um einen Samariter handelt. Die nachgetragene Information des Evangelisten liefert die Pointe: Es ist ein Samariter! Jesus greift in seiner Reaktion diese Tatsache auf und stellt drei rhetorische Fragen, die sein Erstaunen widerspiegeln, dass ausgerechnet nur dieser Fremde, Gott die Ehre gebend und dem Wundertäter dankend, zurückgekehrt ist. Schließlich fordert Jesus ihn auf, aufzustehen und sich auf den Weg zu machen, denn sein Vertrauen in die Macht des Wundertäters, das er „Glauben“ nennt, habe ihm Heil gebracht. Mit dieser „Feststellung des soteriologischen Grund-Folge-Zusammenhangs von Glaube und Rettung“[1063] schließt die Perikope.

Der Fragenkatalog, den Bovon seiner Analyse von Lk 17,11-19 voranstellt, trifft die wesentlichen Elemente der Erzählung:

> Soll man den Akzent auf die zehn geheilten Aussätzigen legen oder auf den einzigen dankbaren Samariter? Soll man den Sieg Christi, des Wundertäters, unterstreichen oder den rettenden Glauben des Menschen? Ist die Dankbarkeit am Schluß entscheidender als das Vertrauen zu Beginn? Ist die samaritanische Identität des Aussätzigen ein anekdotisches Element oder ein entscheidender Faktor? Ist die Erzählung die Erinnerung an ein historisches Ereignis, eine Nachahmung biblischer Geschichten oder eine Entwicklung einer anderen Episode aus den Evangelien?[1064]

[1063] Wolter, Lk, 574.
[1064] Bovon, Lk III, 145.

Alle in diesem Katalog aufgeworfenen Themen spielen eine wichtige Rolle im Text. Die letzte Frage betrifft allerdings die schwer zu beantwortende „Rückfrage nach Jesus“.[1065]

Alles deutet zunächst auf eine „normale“ Wundererzählung hin. Die Situationsangabe im Einleitungsvers bleibt zwar unbestimmt, aber der große Rahmen (Jesu Weg nach Jerusalem) und die beiden Ortsbezeichnungen stecken einigermaßen den Schauplatz ab. In der Exposition werden die Angaben konkreter, der Wundertäter betritt ein Dorf, zehn aussätzige Männer (Charakterisierung der Not) halten Distanz zu Jesus (Erschwernis der Annäherung). Indem die Bittsteller Jesus als ἐπιστάτα anreden, vermitteln sie ein besonderes Vertrauen in den Wundertäter. Dass Jesus auf ihre Bitte um Erbarmen gleich mit einem Entlassungs- (πορευθέντες) bzw. Demonstrationsbefehl (ἐπιδείξατε) reagiert, lässt diese Aufforderung als wunderwirkendes „Machtwort“ bzw. als verschlüsseltes Heilswort interpretieren, denn noch im selben zentralen Vers wird bereits die Fernheilung der Aussätzigen konstatiert (ἐκαθαρίσθησαν – vermutlich ein Passivum divinum). Die Reinigung vom Aussatz drückt Lk mit dem gängigen Terminus καθαρίζω (VV. 14.17) aus, variiert durch ἰάομαι (V. 15) bzw. durch σῴζω (V. 19). Nach der Konstatierung der Heilung richtet der Evangelist den Fokus auf einen Einzigen. Auch der eine der Geheilten hat zunächst dasselbe Vertrauen in Jesus gesetzt wie die übrigen neun. Aber er „sieht“ mehr als die anderen, zieht die Konsequenz aus seiner Erkenntnis und kehrt um. Seine Umkehr ist begleitet vom Lob Gottes, er „beglaubigt [also] das Handeln Jesu als von Gott gewollt“[1066]. Durch das Niederfallen vor Jesus bekundet er zudem seine Dankbarkeit. „Die Proskynese [aber] spart sich Lukas auf bis zu dem Moment der Erhöhung Jesu zu Gott (Lk 24,52a).“[1067]

Lk liegt das Thema Samariter besonders am Herzen. Im Evangelium und in der Apostelgeschichte kommen einige Samaria-/Samaritertexte vor, die sich in den anderen Evangelien nicht finden.[1068] Die Perikope vom dankbaren Samariter wird durch den Abschnitt „Die ungastlichen Samariter“ (Lk 9,51-56) bzw. durch das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,30-35) vorbereitet. Wenn Jesus den Samariter als ἀλλογενής (ein Hapaxlegomenon im Neuen Testament) bezeichnet, ist zu bedenken, dass gerade diese Bezeichnung auch in der Inschrift an der Marmorschranke des inneren

[1065] Näheres dazu unter Punkt I.3.5.2.2 (Rückfrage nach Jesus).
[1066] Ostmeyer, Wandel, 645.
[1067] Ebd. 648.
[1068] Vgl. Punkt I.3.5.2.2.

Bezirks des herodianischen Tempels zu lesen stand, aus der hervorging, dass kein ἀλλογενής zum Eintritt in den inneren Bereich des Tempels befugt war. Jesu rhetorische Fragen (VV. 17f), in denen er sein Erstaunen darüber ausdrückt, dass von den anderen neun Geheilten (waren es Juden?) keiner zurückgekehrt ist außer dem ἀλλογενής, gipfeln in dieser Bezeichnung für den Samariter.

Die abschließende formelhafte Wendung ἡ πίστις σου σέσωκέν σε und der Auftrag Jesu an den „Fremden", aufzustehen und aufzubrechen, deuten über einen physischen Aufbruch hinaus. Er hat Jesus um Erbarmen angefleht und durch ihn Heilung gefunden, er hat Gott gelobt und gedankt und in diesem Glauben Gottes Heil empfangen, „auf das die Reinigung vom Aussatz und die damit verbundene soziale Reintegration zeichenhaft aufmerksam gemacht haben"[1069]. Der Glaube an Jesu heilende Macht hat ihn also gerettet. Diese Erfahrung wird er wohl weitergegeben haben, und so „wird auch dieser Samariter (der ebenso gut ist wie der andere [vgl. Lk 10,30-37]) zu einem Modell für die kommenden Generationen von Leserinnen und Lesern"[1070]. Genauso erscheint Samarien „wie das Emblem jener Nationen, die fortan den Zugang zum Heil haben"[1071] (vgl. Lk 24,47; Apg 1,8; 8,4-25; 9,31; 15,3).

Indem der Evangelist ab V. 15 alle Aufmerksamkeit auf den einen legt, macht er aus der „normalen" Wundergeschichte eine zweiteilige Erzählung, die auch Merkmale eines Apophthegmas (die Pointe liegt in Jesu Fragen in VV. 17f) aufweist. Der zweite Teil ist aber mit dem ersten Abschnitt so eng verzahnt, dass auch diese Perikope – formgeschichtlich zwischen Wundergeschichte und Apophthegma angesiedelt – zur Untergattung „Fernheilung" gezählt werden kann.

Inhaltliche sowie strukturelle Ähnlichkeiten zwischen Lk 17,11-19 und der alttestamentlichen Erzählung von der Heilung des Aramäers Naaman in 2 Kön 5,1-19 belegen, dass es sich um bewusste Parallelen handelt. „[W]ie sich damals die Propheten dezidiert Menschen außerhalb des engeren nationalen Kontextes zugewandt haben, so [hält es] auch Jesus mit seiner Botschaft und seinem Heilshandeln (Lk 4,21-27)."[1072] Von einer intendierten Überbietung der Erzählung des Alten Testaments durch

[1069] Eckey, Lk II, 738.
[1070] Bovon, Lk III, 157.
[1071] Ebd.
[1072] Ostmeyer, Wandel, 645.

Lk 17,11-19 kann man zwar nicht sprechen.[1073] Aber bereits der Hinweis in Jesu Antrittspredigt in Nazaret (Lk 4,16-30), dass es viele Aussätzige zur Zeit des Propheten Elischa in Israel gegeben habe, aber keiner von ihnen geheilt worden sei, nur der Syrer Naaman (Lk 4,27), lenkt die Aufmerksamkeit auf die alttestamentliche Fernheilungserzählung.

Die lk Wundergeschichte kann also als Beispiel betrachtet werden, das alle „Fremden“ ermutigt, sich wie der Samariter an Jesus zu wenden. „[S]eine Rückkehr zu Jesus, mit der er Gott dankt und bei der ihm von Jesus aufgrund seines Glaubens eine ´Rettung´ geschenkt wird, die mehr bedeutet als körperliche Gesundung und soziale Rehabilitierung“[1074], rückt der Evangelist ins Zentrum seiner Erzählung. Ihre Pointe liegt also in der Tatsache, dass es gerade ein Samariter, ein ἀλλογενής ist, der verstanden hat, dass man Gott nicht anders ehren kann, als umzukehren zu Jesus und ihm zu danken.[1075] Der historische Prozess, der dahinter steht, ist der Übergang zur Heidenmission. Wenn man Gott danken will, soll man sich der Vermittlung Jesu bedienen.[1076]

[1073] Diese Meinung vertritt z.B auch Glöckner, Wundergeschichten, 131-139. Gegen Bruners, Reinigung, 103-122.
[1074] Kremer, Lk, 170.
[1075] Vgl. etwa Pesch, Jesu ureigene Taten, 133.
[1076] Vgl. etwa Theißen, Wundergeschichten, 187f.

3.7 Wirkungsgeschichte

Aus der reichhaltigen Wirkungsgeschichte der Perikope[1077] werden exemplarisch die Auslegungen durch Albert den Großen und Luther sowie eine tiefenpsychologische Deutung in einem Gedicht von Annette von Droste-Hülshoff kurz vorgestellt. Abschließend werden drei ikonographische Darstellungen der Erzählung in den Blick gerückt.

Albert der Große[1078] (12. Jh.) greift in seiner allegorischen Exegese die Vulgata-Übersetzung „castellum“ (für κώμη V. 12) auf. Diese befestigte Burg lädt er mit einem geistlichen Sinn auf, um danach von den zehn Männern zehn Arten von Aussatz abzuleiten, an dem zehn Personen aus der Bibel litten. Dabei handelt es sich um zehn äußerliche oder innerliche Schäden im Hinblick auf ihre Tugend, die Vollkommenheit und das Heil. In Jesu Auftrag, sich den Priestern zu zeigen, sieht er einen Hinweis auf die Bedeutung des Gehorsams, der als unabdingbarer Begleiter des Glaubens erforderlich ist, wenn man das Heil erlangen will.

Welch großen Stellenwert die Perikope für Luther hatte, zeigt die Tatsache, dass er dazu eigens einen Kommentar[1079] verfasste und öfter darüber predigte[1080]. Er warnt vor allegorischen Missverständnissen und lehnt es ab, den Aussatz mit der Sünde gleichzusetzen, die Aussätzigen als Repräsentanten aller Menschen zu betrachten und das Sich-bei-den-Priestern-Vorstellen als Aufforderung zur Ohrenbeichte anzusehen.[1081] Vielmehr sieht er in der Erzählung ein Beispiel der Rechtfertigung allein aus dem Glauben. Die Aussätzigen seien schon erhört worden, bevor sie den Herrn um Erbarmen anflehten. In einer polemischen Auslegung des Bibeltextes stehen für ihn z.B. die Priester, denen sich die Aussätzigen zeigen sollten, für die katholische Hierarchie. Die neun undankbaren Männer seien von den Priestern sogar angestiftet worden, nicht zurückzukehren. Ebenso polemisch benützt Luther den Text, um die Rechtfertigung durch die Werke zu verurteilen. Wie der mittelalterliche Maler (s.u. Abb. 1) deutet er die Erzählung als Diptychon, dessen erster Flügel dem Beginn des Glaubens gilt, während der zweite die Prüfung und Vervollkommnung des Glaubens betrifft.

[1077] Dargestellt in Anlehnung an Bovon, Lk III, 155-157; die Quellenangaben zu Albert dem Großen und Luther beziehen sich auf die ebd. zitierten Ausgaben. Vgl. auch Ostmeyer, Wandel, 647f.
[1078] Albert der Große, Evang Luc XVII, 11-19 (468-477).
[1079] WA 8, 340-397.
[1080] Z.B. Predigt vom 6.9.1523 (WA 12, 662-665). Bovon, Lk III, 156 führt eine Fülle von weiteren Belegstellen an.
[1081] Für Erasmus, Paraphrasis, 419 stehen die Priester nicht für das Bußsakrament, sondern für das Abendmahl und die Taufe (vgl. Bovon, Lk III, 157, Anm. 91).

Annette von Droste-Hülshoff (1797-1848) hat ein Gedicht über eine Predigt zu Lk 17,11-19 verfasst, die am 15. Sonntag nach Pfingsten gehalten wurde. Wie der Prediger die Perikope ausgelegt hat, geht aus dem Gedicht gut hervor, von dem im Folgenden die ersten beiden Strophen und die letzte wiedergegeben sind:

Da sprach er: »Gehet hin, den Priestern zeiget euch!«
Und als sie gingen, siehe da, sie wurden rein.
Du meine stolze Seele, nur an Elend reich,
An Fehlen groß, so könnte dir geholfen sein?
Dir, die noch stets verschmähte Menschenhand,
Und wär' sie gottgeweiht und wär' sie gottgesandt.

Wohl sprichst du öfters zu dir selbst in argem Trug:
Er ist der Starke, so allein mich retten kann;
Hilft er mir nicht, dann ist auch Menschenrat ein Lug,
Auf gradem Pfad zu ihm mein Flehen steig hinan!
Und fühlst es nicht, daß warm und reich gehegt
Der Hochmut Aussatz an dein töricht Herz gelegt. [...]

Knie' hin, knie' hin; doch nicht an jener Gnadenstatt,
Nein, vor dem Hirten nur in seiner Würde Kraft,
Und deine Seele sei vor ihm ein offnes Blatt
In aller Eitelkeit und niedern Leidenschaft;
Und wenn du dich vor Menschenhand gebeugt,
Dann schau, ob sich am Aussatz nicht ein heilend Fleckchen zeigt.[1082]

Der eigentliche Aussatz der Seele – wie aus der tiefenpsychologischen Sichtweise des Gedichts hervorgeht – ist ihre stolze Weigerung, sich vor den Priestern demütig zu erweisen und von ihnen Hilfe anzunehmen. Ihr Streben gilt nämlich immer dem Höchsten, also Gott selbst.[1083]

Die zwei Szenen aus der Erzählung entsprechend ins Bild zu setzen, bedeutet eine besondere Herausforderung für die Bildende Kunst. Aus den ikonographischen Darstellungen[1084] werden im Folgenden drei Beispiele aus verschiedenen Epochen vorgestellt, welche dieses Problem recht unterschiedlich lösen.

- **Abb.10** Echternacher Buchmalerei (1020-1030; Codex Aureus Epternacensis, fol. 55v, unterer Bildstreifen; Germanisches Nationalmuseum Nürnberg, Hs 156142): Die beiden Szenen werden simultan wiedergegeben. Auf dem linken Bild sieht man als Hintergrund ein mittelalterliches Stadttor,

[1082] http://gutenberg.spiegel.de/buch/das-geistliche-jahr-2840/51 (aufgerufen am 19.1.2017).
[1083] Vgl. Ostmeyer, Wandel, 647.
[1084] Vgl. Schiller, Ikonographie, 184.

während auf der rechten Bildseite kein Hintergrund zu erkennen ist. Links ist die erste Szene der Geschichte dargestellt. Die zehn Aussätzigen (über ihnen steht zu lesen: DECEM LEPROSI), von Lepra schwer gezeichnet, strecken aus einer gewissen Distanz Jesus flehentlich die Hände entgegen. Dieser, begleitet von einem Mann (wohl einem Apostel) und in der Rechten eine Buchrolle haltend, segnet die Männer. Sein Kopf ist leicht nach vorne geneigt, und sein Gesicht strahlt wohlwollende Güte aus. Rechts hingegen scheint sein Minenspiel sogar eine gewisse Skepsis zu verraten, angesichts der Tatsache, dass nicht alle zu ihm zurückgekehrt sind. Die neun anderen – sichtlich geheilt – haben sich nämlich von ihm abgewandt und kehren ihm den Rücken zu. Nur drei von ihnen „zeigen" ihr Gesicht, während von den anderen sechs nur noch dunkle gesichtslose Köpfe zu sehen sind. Der eine aber (über ihm steht zu lesen: SAMARITANUS), der zurückgekehrt ist, hat sich Jesus dankbar zu Füßen geworfen. Dieser (immer noch von dem Apostel begleitet) segnet den Samariter mit der Rechten, während er mit der offenen linken Hand eine resignierende Geste in Richtung der sich entfernenden Männer zu machen scheint.

- **Abb. 11** Lilienfelder Gebetbuch (2. Hälfte 14. Jh; Codex Vindobonensis Palatinus, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 2739, fol. 46v): Lateinischer Titulus oberhalb der Miniatur: De decem viris leprosis qui venientes ad iesum omnes sanitatem recipientes. et unus ceteris abcedentibus procidit ante pedes iesu. Die Gebetbuchminiatur zeigt in der linken Bildhälfte Christus, der in der linken Hand ein Buch hält und mit der rechten Hand die Aussätzigen segnet. Von diesen sind aber nur fünf zu sehen. Sie sind ärmlich gekleidet, weisen aber keine erkennbaren Lepraflecken auf. Was in der Echternacher Buchmalerei (Abb. 10) auf zwei auseinanderliegenden Bildelementen dargestellt ist, wird hier in einer einzigen Szene zusammengezogen. Der unbekleidete zurückgekehrte Samariter, der vor den Füßen Jesu liegt, scheint nachträglich hinter den Beinen der beiden vorne stehenden Kranken eingefügt worden zu sein. Besondere Details sind nicht zu erkennen, was wohl ein Indiz dafür ist, dass die Miniatur eher rasch und flüchtig ausgeführt wurde.[1085]

[1085] Vgl. Hildegard-Gebetbuch, 192-194.

- **Abb. 12** Heinrich Füllmaurer: Die Heilung der zehn Aussätzigen. Gemälde: Mömpelgarder Altar um 1540, Öl auf Fichtenholz (Wien, Kunsthistorisches Museum): Die Szene spielt, wie auch viele andere Bilder des Mömpelgarder Altars, vor und in einer städtischen Umgebung. Links ist im Anschnitt ein repräsentatives turmartiges Gebäude aus Quadersteinen zu sehen; rechts ein verputztes Gebäude mit einem farbigen rechteckigen Fenster hin zum Durchgang zwischen beiden Häusern. Dieser öffnet sich im Hintergrund zu einem Platz, der von einem breiten dreigeschossigen Gebäude abgeschlossen wird; dahinter noch ein schmaler Ausblick auf eine hügelige Landschaft mit einigen Bäumen.

  Diese Szenerie ist bevölkert von zwei größeren Menschengruppen im Vordergrund und zwei Personen im Hintergrund Die vorderste Figur der linken Gruppe, ein bärtiger junger Mann, der mit halb ausgestreckter rechter Hand auf die rechte Gruppe zuschreitet, ist durch Größe, ausgefeilte Darstellung und einen roten Mantel eindeutig als Jesus zu erkennen. Von den Jüngern dahinter sind nur drei barhäuptige und bärtige, zum Teil kahlköpfige Männer näher erkennbar. Alle tragen über der tunikaartigen Unterkleidung verschiedenfarbige Umhänge oder Mäntel, dazu Sandalen. Anders die Männer in der Gruppe rechts: Sie tragen bürgerliche Kleidung der Zeit (also nicht etwa, wie bei Aussätzigen zu erwarten, Lumpen), über der deutlich kürzeren Unterkleidung verschiedenartige Mäntel, zum Teil mit Kapuze, flache breitkrempige Hüte oder runde Mützen, an den Füßen Stiefel oder hohe Schuhe. Von den drei vorderen Männern hat einer die Hände gefaltet, die zwei anderen halten je eine Leprosenklapper in der Hand, mit der Aussätzige sich bemerkbar machen mussten. Einer schlägt auch die Klapper.

  Die viel kleiner und weniger genau dargestellten zwei Personen im Hintergrund – im Durchgang zwischen beiden Häusern – bilden offensichtlich die zweite Zeitebene der Erzählung. Jesus steht hier rechts und wendet sich mit belehrend erhobener Hand dem einen der zehn geheilten Aussätzigen zu, der zurückgekehrt ist, seine Kopfbedeckung neben sich auf den Boden gelegt hat und nun kniend mit gefalteten Händen Gott dankt.

  Wie stets am Mömpelgarder Altar wird die Szene durch die zugehörige Bibelstelle erläutert. Auf einer mehrfach gebauchten Dreieckfläche im oberen Bildteil, umrahmt von goldenem Rankenwerk, ist der Text von Lk 17,12-19

eingeschrieben, in der Übersetzung von Luther. Die Übersetzungen von V. 12a (Καὶ εἰσερχομένου αὐτοῦ εἴς τινα κώμην) und von V. 18c (εἰ μὴ ὁ ἀλλογενὴς οὗτος;) sind weggelassen. Der Quellenbeleg „Luc. 17“ ist in einer medaillon- oder siegelförmigen Rundung unter der Textfläche angehängt.

Die Kleidung der Bürger, die ein gewisses Selbstbewusstsein zur Schau trägt, die Gestik Jesu, die einen moralisierenden Eindruck erweckt, sowie die Wiedergabe der lutherischen Bibelübersetzung sind deutliche Hinweise dafür, dass der Künstler ein „Kind“ der Reformationszeit ist.

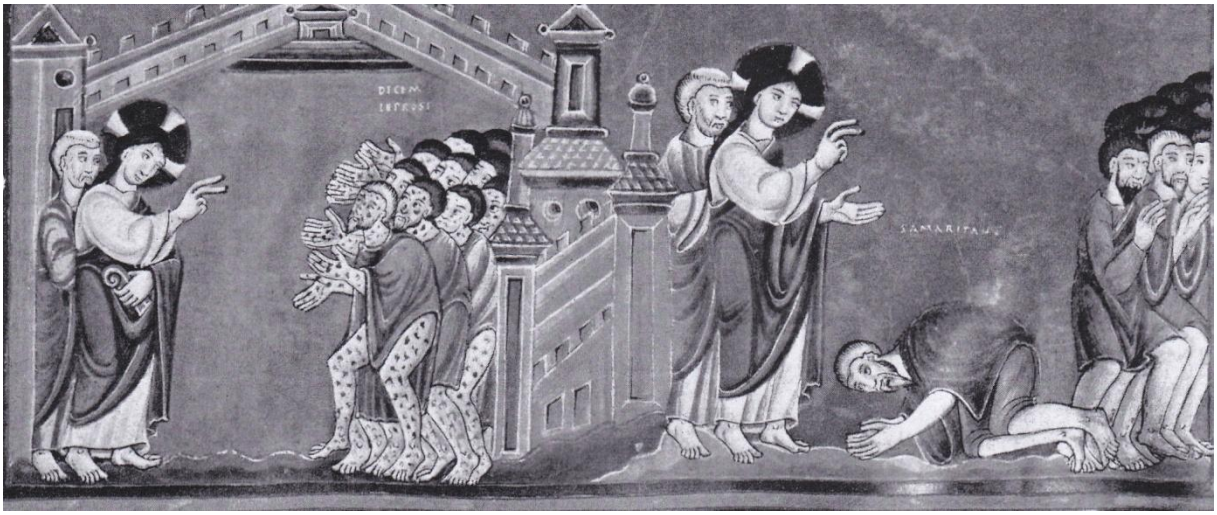
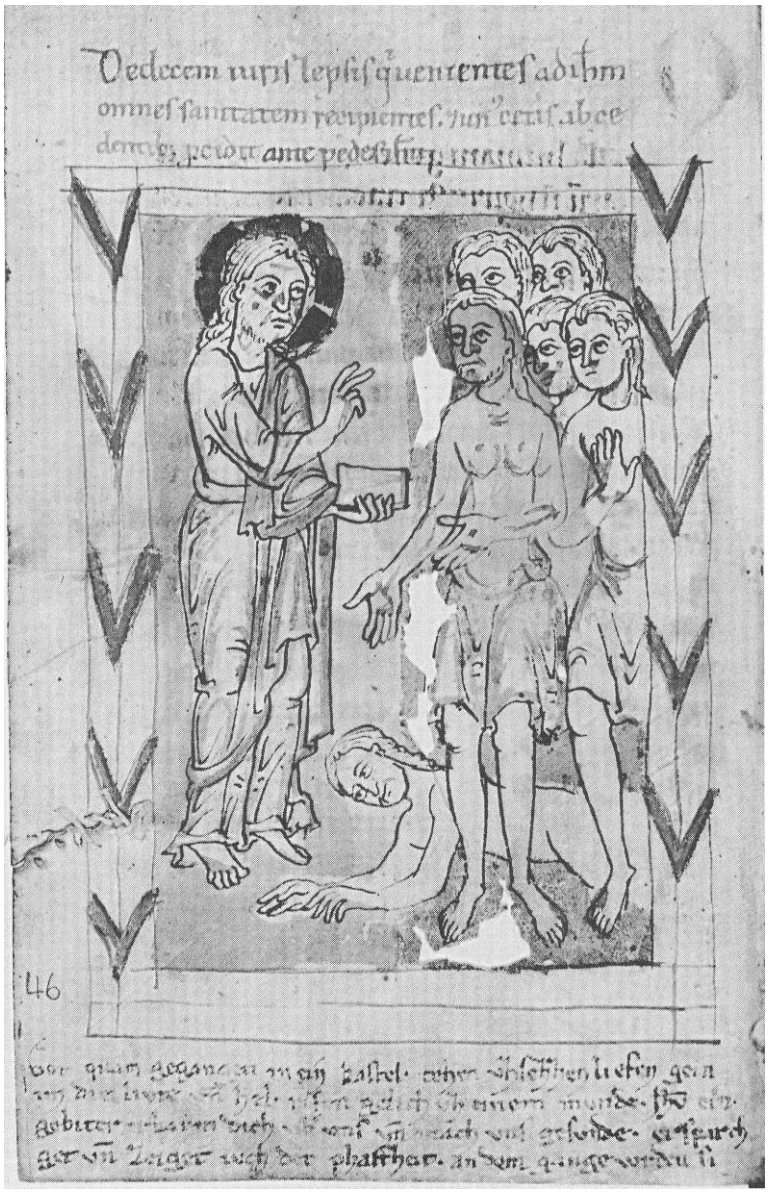


Abbildung 10



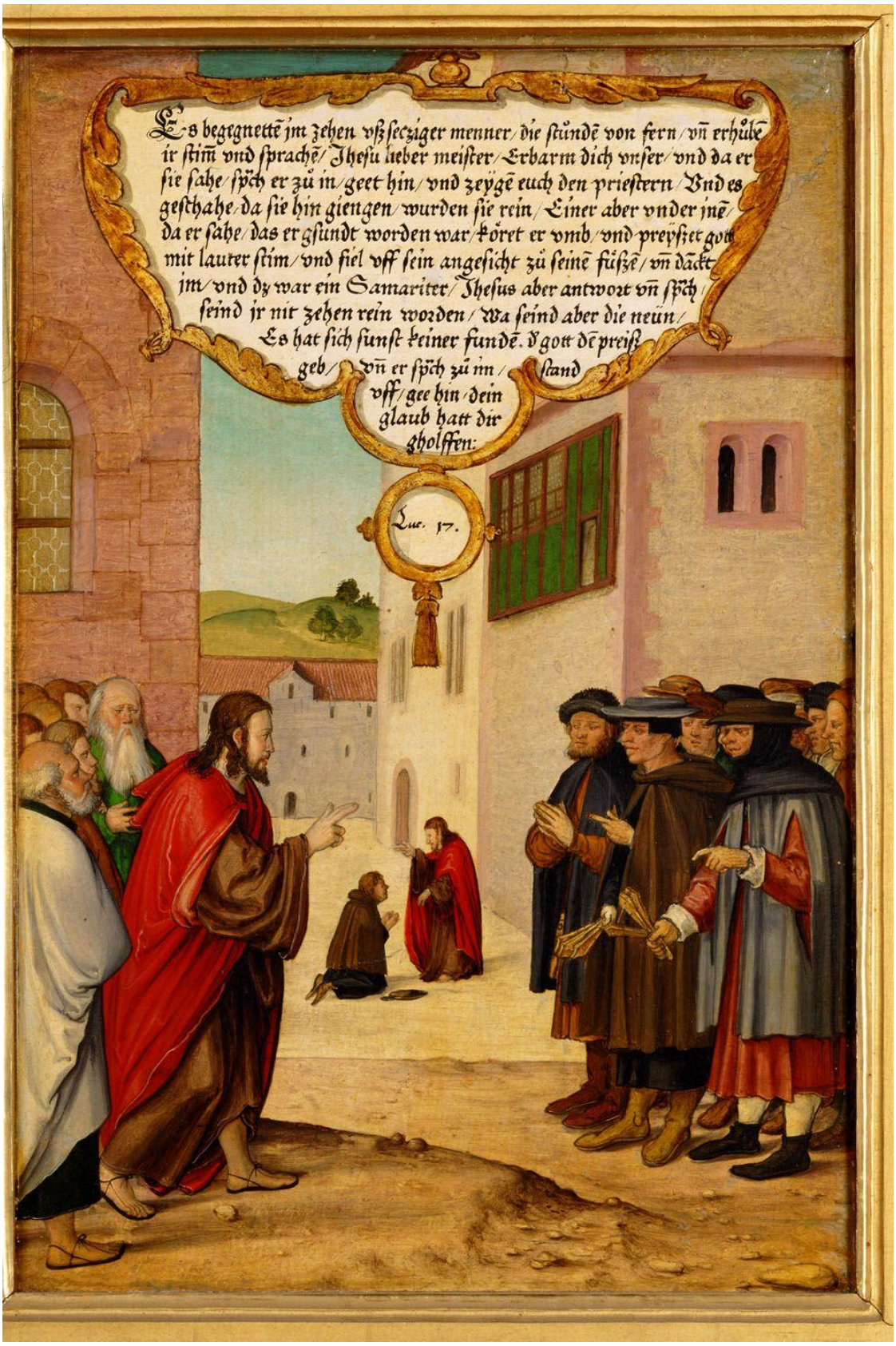


Abbildung 12

II. Alttestamentliche, rabbinische und hellenistische Fernheilungsgeschichten

Eine ausführliche Analyse der Vergleichstexte kann hier nicht geboten werden. Es soll in der gebotenen Kürze untersucht werden, ob sich inhaltliche sowie strukturelle Ähnlichkeiten zwischen alttestamentlichen, rabbinischen und hellenistischen Fernheilungserzählungen und den oben analysierten Wundergeschichten des Neuen Testaments feststellen lassen. Die Ergebnisse werden in einer abschließenden „Zusammenfassung und Bewertung“ gebündelt.

1. Heilung des Aramäers Naaman (2 Kön 5,1-19)

1.0 Hinführung

Die heftig umstrittene Entstehungsgeschichte von 2 Kön 5 kann hier nicht nachgezeichnet werden.[1086] Zum unmittelbaren Kontext von 2 Kön 5,1-19 lassen sich keine narrativen Verbindungslinien erkennen. Elischa scheint in Samaria sesshaft zu sein, er besitzt ein Haus (vgl. VV. 3.9) und steht offenbar in einer engen Verbindung zum König (V. 8). Andere Elischa-Erzählungen bestätigen dieses Bild einer Sesshaftigkeit Elischas nicht (vgl. z.B. 2 Kön 2,25; 4,25).[1087] Auch auf die Stellung des Textes im DtrG kann nicht näher eingegangen werden. Vielmehr werden im Folgenden lediglich der Text der LXX[1088] und eine eigene Übersetzung geboten, zudem eine kurze Zusammenfassung des Inhalts sowie eine vergleichende Analyse von 2 Kön 5,1-19[1089] und den neutestamentlichen Fernheilungen.

1.1 Text und Übersetzung

5,1 καὶ Ναιμαν ὁ ἄρχων τῆς δυνάμεως Συρίας
Und Naaman, der Feldherr der Streitmacht von Aram,
ἦν ἀνὴρ μέγας ἐνώπιον τοῦ κυρίου αὐτοῦ
war ein bedeutender Mann in den Augen seines Herrn
καὶ τεθαυμασμένος προσώπῳ,
und wurde bewundert von allen,

[1086] Näheres dazu z.B. bei Haarmann, JHWH-Verehrer, 139-141. Ebd. 159 wird der Text als „nachexilische Einschreibung“ qualifiziert.
[1087] Vgl. ebd. 141f.
[1088] Zur besseren Vergleichbarkeit der griechischen Texte, die in dieser Arbeit analysiert werden, wird der LXX-Text und nicht der MT wiedergegeben. Zudem sind in der LXX kaum inhaltliche Abweichungen und andere Akzente als im MT festzustellen (vgl. Haarmann, JHWH-Verehrer, 132.156f).
[1089] 2 Kön 5,19b-29 (Gehasi-Episode) wird in der folgenden Analyse nicht behandelt.

ὅτι ἐν αὐτῷ ἔδωκεν κύριος σωτηρίαν Συρίᾳ.
denn durch ihn hatte der Herr Aram den Sieg gegeben.
καὶ ὁ ἀνὴρ ἦν δυνατὸς
Der Mann war tapfer,
ἰσχύι λελεπρωμένος.
aber von Aussatz befallen.
5,2 καὶ Συρία ἐξῆλθον μονόζωνοι
Und die Aramäer waren umhergezogen leicht bewaffnet
καὶ ᾐχμαλώτευσαν ἐκ γῆς Ισραηλ νεάνιδα μικράν
und hatten ein junges Mädchen aus dem Land Israel gefangen genommen,
καὶ ἦν ἐνώπιον τῆς γυναικὸς Ναιμαν.
und es war im Dienst der Frau Naamans.
5,3 ἡ δὲ εἶπεν τῇ κυρίᾳ αὐτῆς·
Da sprach es zu seiner Herrin:
ὄφελον ὁ κύριός μου ἐνώπιον τοῦ προφήτου τοῦ θεοῦ τοῦ ἐν Σαμαρείᾳ,
O wenn doch mein Herr bei dem Propheten Gottes in Samaria wäre,
τότε ἀποσυνάξει αὐτὸν ἀπὸ τῆς λέπρας αὐτοῦ.
dann würde er ihn von seinem Aussatz befreien.
5,4 καὶ εἰσῆλθεν
Und er [Naaman] ging hin
καὶ ἀπήγγειλεν τῷ κυρίῳ ἑαυτῆς καὶ εἶπεν·
und meldete seinem Herrn und sprach:
οὕτως καὶ οὕτως ἐλάλησεν ἡ νεᾶνις ἡ ἐκ γῆς Ισραηλ.
So und so hat geredet das Mädchen aus dem Land Israel.
5,5 καὶ εἶπεν βασιλεὺς Συρίας πρὸς Ναιμαν·
Da sprach der König von Aram zu Naaman:
δεῦρο εἴσελθε,
Dorthin geh,
καὶ ἐξαποστελῶ βιβλίον πρὸς βασιλέα Ισραηλ.
ich werde einen Brief an den König von Israel mitschicken.
καὶ ἐπορεύθη
Da brach er auf
καὶ ἔλαβεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ δέκα τάλαντα ἀργυρίου καὶ ἑξακισχιλίους χρυσοῦς καὶ δέκα ἀλλασσομένας στολάς.
und nahm mit sich zehn Talente Silber und sechstausend Schekel Gold und zehn Festkleider.
5,6 καὶ ἤνεγκεν τὸ βιβλίον πρὸς τὸν βασιλέα Ισραηλ λέγων·
Und er brachte den Brief zum König von Israel mit dem Wortlaut:
καὶ νῦν ὡς ἂν ἔλθῃ τὸ βιβλίον τοῦτο πρὸς σε,
Und jetzt, wenn dieser Brief bei dir ankommt,
ἰδοὺ ἀπέστειλα πρὸς σὲ Ναιμαν τὸν δοῦλόν μου
so wisse, ich habe Naaman, meinen Diener, zu dir gesandt,
καὶ ἀποσυνάξεις αὐτὸν ἀπὸ τῆς λέπρας αὐτοῦ.
und du wirst ihn von seinem Aussatz befreien.
5,7 καὶ ἐγένετο ὡς ἀνέγνω βασιλεὺς Ισραηλ τὸ βιβλίον,
Und es geschah, als der König von Israel den Brief gelesen hatte,
διέρρηξεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ εἶπεν·
zerriss er seine Kleider und sprach:
μὴ θεὸς ἐγὼ τοῦ θανατῶσαι καὶ ζωοποιῆσαι,
Bin ich etwa ein Gott, um zu töten und lebendig zu machen,

ὅτι οὗτος ἀποστέλλει πρός με ἀποσυνάξαι ἄνδρα ἀπὸ τῆς λέπρας αὐτοῦ.
dass dieser zu mir schickt, einen Mann von seinem Aussatz zu befreien.
ὅτι πλὴν γνῶτε δὴ καὶ ἴδετε,
Erkennt aber und seht,
ὅτι προφασίζεται οὗτός με.
dass dieser einen Vorwand gegen mich sucht.
5,8 καὶ ἐγένετο ὡς ἤκουσεν Ελισαιε,
Und es geschah, dass Elischa hörte,
ὅτι διέρρηξεν ὁ βασιλεὺς Ισραηλ τὰ ἱμάτια ἑαυτοῦ,
dass der König von Israel seine Kleider zerrissen hatte,
καὶ ἀπέστειλεν πρὸς τὸν βασιλέα Ισραηλ λέγων·
da schickte er zum König von Israel und ließ ihm sagen:
ἵνα τί διέρρηξας τὰ ἱμάτιά σου;
Warum hast du deine Kleider zerrissen?
ἐλθέτω δὴ πρός με Ναιμαν καὶ γνώτω,
Soll doch Naaman zu mir kommen und erkennen,
ὅτι ἔστιν προφήτης ἐν Ισραηλ.
dass es einen Propheten gibt in Israel.
5,9 καὶ ἦλθεν Ναιμαν ἐν ἵππῳ καὶ ἅρματι
Und es kam Naaman mit Pferd und Wagen
καὶ ἔστη ἐπὶ θύρας οἴκου Ελισαιε.
und blieb stehen vor dem Eingang zum Haus Elischas.
5,10 καὶ ἀπέστειλεν Ελισαιε ἄγγελον πρὸς αὐτὸν λέγων·
Da schickte Elischa einen Boten zu ihm und ließ ihm sagen:
πορευθεὶς λοῦσαι ἑπτάκις ἐν τῷ Ιορδάνῃ
Geh, um dich siebenmal im Jordan zu waschen,
καὶ ἐπιστρέψει ἡ σάρξ σού σοι καὶ καθαρισθήσῃ.
und es wird sich dein Leib für dich verändern und du wirst rein werden.
5,11 καὶ ἐθυμώθη Ναιμαν
Und zornig wurde Naaman
καὶ ἀπῆλθεν καὶ εἶπεν·
und ging weg und sagte:
ἰδοὺ δὴ ἔλεγον
Also, ich sagte doch (zu mir):
ὅτι ἐξελεύσεται πρός με
Er wird herauskommen zu mir,
καὶ στήσεται
vor mich hintreten,
καὶ ἐπικαλέσεται ἐν ὀνόματι θεοῦ αὐτοῦ
den Namen seines Gottes anrufen,
καὶ ἐπιθήσει τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ τὸν τόπον
seine Hand auf die Stelle auflegen
καὶ ἀποσυνάξει τὸ λεπρόν.
und mich vom Aussatz befreien.
5,12 οὐχὶ ἀγαθὸς Αβανα καὶ Φαρφαρ ποταμοὶ Δαμασκοῦ ὑπὲρ Ιορδάνην καὶ πάντα τὰ ὕδατα Ισραηλ;
Stehen nicht Abana und Parpar, die Flüsse von Damaskus, über dem Jordan und allen Gewässern in Israel?
οὐχὶ πορευθεὶς λούσομαι ἐν αὐτοῖς καὶ καθαρισθήσομαι;
Kann ich nicht hingehen und mich in ihnen waschen und rein werden?

καὶ ἐξέκλινεν
Und er wandte sich ab
καὶ ἀπῆλθεν ἐν θυμῷ.
und ging weg im Zorn.
5,13 καὶ ἤγγισαν οἱ παῖδες αὐτοῦ
Da kamen seine Diener herbei
καὶ ἐλάλησαν πρὸς αὐτόν·
und sagten zu ihm:
μέγαν λόγον ἐλάλησεν ὁ προφήτης πρὸς σε,
Hätte der Prophet ein schweres Wort zu dir gesagt,
οὐχὶ ποιήσεις;
würdest du es nicht ausführen?
καὶ ὅτι εἶπεν πρὸς σέ λοῦσαι καὶ καθαρίσθητι.
Nun umso mehr, da er gesagt hat: Wasche dich und du wirst rein!
5,14 καὶ κατέβη Ναιμαν
Und hinabstieg Naaman
καὶ ἐβαπτίσατο ἐν τῷ Ιορδάνῃ ἑπτάκις κατὰ τὸ ῥῆμα Ελισαιε
und tauchte siebenmal im Jordan unter gemäß dem Wort Elischas,
καὶ ἐπέστρεψεν ἡ σὰρξ αὐτοῦ ὡς σὰρξ παιδαρίου μικροῦ
und es veränderte sich seine Haut wie die Haut eines kleinen Kindes,
καὶ ἐκαθαρίσθη.
und er wurde rein.
5,15 καὶ ἐπέστρεψεν πρὸς Ελισαιε αὐτὸς καὶ πᾶσα ἡ παρεμβολὴ αὐτοῦ
Da kehrten er selbst und sein ganzes Gefolge zu Elischa zurück,
καὶ ἦλθεν καὶ ἔστη καὶ εἶπεν·
er kam, trat vor ihn hin und sagte:
ἰδοὺ δὴ ἔγνωκα
Siehe, nun habe ich erkannt,
ὅτι οὐκ ἔστιν θεὸς ἐν πάσῃ τῇ γῇ ὅτι ἀλλ᾽ ἢ ἐν τῷ Ισραηλ.
dass es keinen Gott gibt auf der ganzen Erde außer in Israel.
καὶ νῦν λαβὲ τὴν εὐλογίαν παρὰ τοῦ δούλου σου.
Und nun nimm das Geschenk von deinem Diener.
5,16 καὶ εἶπεν Ελισαιε·
Da sagte Elischa:
ζῇ κύριος ᾧ παρέστην ἐνώπιον αὐτοῦ,
So wahr der Herr lebt, vor dessen Angesicht ich stehe,
εἰ λήμψομαι.
wenn ich etwas annehme (ich nehme nichts an).
καὶ παρεβιάσατο αὐτὸν λαβεῖν καὶ ἠπείθησεν.
Und er bedrängte ihn zu nehmen, doch er weigerte sich.
5,17 καὶ εἶπεν Ναιμαν·
Da sprach Naaman:
καὶ εἰ μή, δοθήτω δὴ τῷ δούλῳ σου γόμος ζεύγους ἡμιόνων
Wenn also nicht, dann möge deinem Diener eine Ladung eines Maultier-gespannes gegeben werden
καὶ σύ μοι δώσεις ἐκ τῆς γῆς τῆς πυρρᾶς,
und du mögest mir geben von der feuerroten Erde,

ὅτι οὐ ποιήσει ἔτι ὁ δοῦλός σου ὁλοκαύτωμα καὶ θυσίασμα θεοῖς ἑτέροις ἀλλ᾽ ἢ τῷ κυρίῳ μόνῳ.
denn dein Diener wird kein Brand- und kein Schlachtopfer anderen Göttern darbringen außer dem Herrn allein.
5,18 καὶ ἱλάσεται κύριος τῷ δούλῳ σου
Und vergeben möge der Herr deinem Diener,
ἐν τῷ εἰσπορεύεσθαι τὸν κύριόν μου εἰς οἶκον Ρεμμαν προσκυνῆσαι αὐτὸν
wenn mein Herr in den Tempel Rimmons hineingeht und sich niederwirft
καὶ ἐπαναπαύσεται ἐπὶ τῆς χειρός μου
und sich stützt auf meinen Arm
καὶ προσκυνήσω ἐν οἴκῳ Ρεμμαν ἐν τῷ προσκυνεῖν αὐτὸν ἐν οἴκῳ Ρεμμαν
und ich mich auch im Tempel Rimmons niederwerfe, wenn er sich im Temel Rimmons niederwirft;
καὶ ἱλάσεται δὴ κύριος τῷ δούλῳ σου ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ.
dann aber möge der Herr deinem Diener vergeben in dieser Hinsicht.
5,19 καὶ εἶπεν Ελισαιε πρὸς Ναιμαν·
Und es sprach Elischa zu Naaman:
δεῦρο εἰς εἰρήνην.
Geh hin in Frieden!

1.2 Vergleichende Analyse

1.2.1 Inhalt

Der angesehene aramäische Heerführer Naaman ist besonders erfolgreich, denn der Gott Israels hat durch ihn den Aramäern den Sieg ermöglicht. Aber er leidet an Aussatz. Eine junge Gefangene aus Israel, Dienerin bei der Frau des Aramäers, kennt einen Weg zur Heilung und macht ihn auf den Propheten in Samaria aufmerksam. Mit einem Empfehlungsschreiben seines Königs, der sich aber eine Heilung seinem Stand entsprechend nur durch einen König vorstellen kann, bricht er zum König von Israel auf.

Dieser weist das Ansinnen des Königs von Aram zurück mit dem Argument, er sei doch kein Gott, der diese todbringende Krankheit heilen könne. Obwohl Naaman in friedlicher Absicht gekommen ist, vermutet der König von Israel, dass er einen Krieg anzetteln möchte. Offensichtlich ist ihm nicht bewusst, dass Israel durch Propheten besonders ausgezeichnet ist, sodass Elischa selbst eingreifen muss. Naaman kommt nun, begleitet von seinen beeindruckenden Streitwagen, zum Haus des Propheten. Dieser gewährt ihm aber keinen Zutritt, sondern lässt ihm durch einen Diener ausrichten, er solle sich siebenmal im Jordan waschen, dann werde er rein. Naaman empfindet diesen Vorschlag als Zumutung, denn ihm bedeuten das Land Israel und seine Flüsse wenig im Vergleich mit seiner Heimat und deren berühmten Strömen. Zudem hat er sich offenbar eine direkte, magische Behandlung durch den Propheten vorgestellt.

Erst auf Zureden seiner Diener vollzieht er das durch Elischa vorgeschriebene Ritual und wird rein. Daraufhin kehrt er zu Elischa zurück. Jetzt kommt es zu einer direkten Begegnung mit dem Propheten. Naaman hat erkannt, dass der Gott Israels der eine wahre Gott auf der ganzen Welt ist. Als Elischa ein Geschenk Naamans strikt ablehnt, reagiert dieser auf besondere Weise. Er hat offenbar den speziellen Bezug des einzigen Gottes zu Israel erkannt, deshalb möchte er israelitische Erde in seine Heimat mitnehmen, um darauf einen Opferaltar für den einen Gott zu errichten. Dieser möge ihm allerdings verzeihen, wenn er – wohl aufgrund gesellschaftlichen und sozialen Drucks – zusammen mit seinem Herrn dem Gott Rimmon die Ehre erweist. Elischas Reaktion, er möge in Frieden gehen, deutet wohl an, dass er dies akzeptiert.

1.2.2 Gliederung

Einleitung (5,1)

1: Charakterisierung des Protagonisten; Charakterisierung der Not

Exposition (5,2-7)

2f: Auftreten der Zwischenspielerin / des Mädchens aus Israel
4-6: Auftreten des Hilfsbedürftigen beim König von Aram
7: Erschwernis der Annäherung: der Hilfsbedürftige beim König von Israel

Zentrum[1090] **(5,8-14)**

8: Reaktion des Wundertäters
9-10: Annäherung an den Wundertäter:
  9: Auftreten des Hilfsbedürftigen
  10 Auftreten des Stellvertreters / Dieners des Wundertäters; Anweisung des Wundertäters
11f: Zurückweichen des Hilfsbedürftigen: Skepsis und Kritik
13: Zuspruch durch die Stellvertreter/ Diener des Hilfsbedürftigen
14: Heilendes Mittel (Waschen im Jordan); Konstatierung der Heilung durch den Erzähler

Schluss (5,15-19)

15: Rückkehr des Geheilten; direkte Rede: Missverständnis
16: Antwort des Wundertäters
17f: Reaktion des Geheilten: JHWH-Bekenntnis und Bitte um Nachsicht
19: Direkte Rede des Wundertäters: Entlassung.

1.2.3 Vergleich mit den neutestamentlichen Fernheilungen

Zwischen den neutestamentlichen Fernheilungen und der Erzählung von der Heilung des Aramäers Naaman in 2 Kön 5,1-19 lassen sich zahlreiche strukturelle sowie inhalt-

[1090] Weil es sich um eine Fernheilung handelt, wird hier keine eigentliche Wunderhandlung erzählt.

liche Ähnlichkeiten feststellen. In der alttestamentlichen Erzählung finden sich einige Motive[1091], die auch die Fernheilungen im Neuen Testament prägen. Sie kommen in allen analysierten Perikopen vor, weshalb von den neutestamentlichen Belegstellen in der folgenden Auflistung nur die Entlassungsformeln als Beispiel ausgeführt werden.

- Vorstellen des Hilfsbedürftigen (V. 1)
- Auftreten von Stellvertretern (VV. 10.13)
- Charakterisierung der Not (V. 1)
- Erschwernis der Annäherung an den Wundertäter (VV. 7f)
- Sich-Entziehen des Wundertäters (V. 10)
- Konstatierung der Heilung (V. 14)
- Entlassung (V. 19)

Die Entlassungsformeln im Vergleich:

2 Kön 5,19	δεῦρο εἰς εἰρήνην
Mt 8,13	ὕπαγε, ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι
Joh 4,50	πορεύου, ὁ υἱός σου ζῇ
Mk 7,29	ὕπαγε, ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρός σου τὸ δαιμόνιον
Lk 17,19	πορεύου· ἡ πίστις σου σέσωκέν σε.

Folgenden Motiven begegnen wir nur in 2 Kön 5,1-19:

- Verhalten von Zwischenspielern: Missverständnis (VV. 5-7)
- Verhalten des Hilfsbedürftigen: Skepsis und Kritik (V. 11f)

Dass sich der Aramäerkönig seinem Stand gemäß eine Heilung Naamans nur durch einen König vorstellen kann, ist ein Missverständnis (VV. 5f), das zu einem ersten Eklat führt (V. 7). Dass sich Naaman über die Anweisungen Elischas entrüstet, die er zudem nur durch einen Diener erfährt, ist Zeichen einer Skepsis (er hatte sich vom Wundertäter offensichtlich einen Heilgestus erwartet; vgl. Mk 1,41), die beinahe zu einem zweiten Eklat geführt hätte (VV. 11f).

Erzähltechnisch unterscheidet sich die Erzählung 2 Kön 5,1-19 von den neutestamentlichen Fernheilungen durch ihre Länge und Komplexität.[1092] Schon im ersten Vers werden drei wichtige Informationen gegeben: Die Hauptperson wird charakterisiert; der Leser erfährt die außergewöhnliche Tatsache, dass der Herr den Aramäern den Sieg verliehen hat; die Notlage Naamans wird in lapidarer Kürze angegeben. Aufbauend auf

[1091] Sie entsprechen dem von Gerd Theißen, Wundergeschichten, 57-83 erstellten Motivrepertoire.
[1092] Die formgeschichtliche Einordnung von 2 Kön 5 ist umstritten. So spricht z.B. Schult von einer „Bekehrungsgeschichte“ (zitiert von Enger, Adoptivkinder, 336), während Marinković, Geh in Frieden, 12 den Text als „exemplarische Lehrerzählung“ bestimmt.

diesen Informationen arbeitet der auktoriale Erzähler mit Rückblenden (V. 2) sowie fast ausschließlich mit direkten Reden, die durch kurze erzählende Passagen unterbrochen werden. Wie in Mt 8,5-13 par Lk 7,1-10 sowie in Mk 7,24-30 par Mt 15,21-28 tritt also das narrative Element stark in den Hintergrund, dialogische Struktur überwiegt. Mit der lk Perikope vom HvK verbindet die alttestamentliche Erzählung zudem die Tatsache, dass Zwischenspieler eine bedeutende Rolle spielen. Das junge Mädchen aus Israel lenkt überhaupt erst den Blick auf den Propheten in Samaria (VV. 2f); die Diener des Naaman motivieren ihren Herrn, die Anweisungen des Propheten zu befolgen (V. 13). Dieser Topos der Vermittlung, der im lk Doppelwerk eine bedeutende Rolle spielt[1093], kommt auch in Lk 7,1-10 mit dem Auftreten der beiden Gesandtschaften besonders zur Geltung. Mit λέγων in Lk 7,6d gelingt dem Evangelisten dabei ein erzählerischer Kunstgriff. Das Präsenspartizip erweckt nämlich den Eindruck, als ob der Hauptmann selber spräche, obwohl er Freunde geschickt hat, die mit Jesus reden sollten. Auf gleiche Weise erzeugt auch λέγων in 2 Kön 5,6a die Illusion, als ob der König von Israel mit dem König von Aram spräche.

In den neutestamentlichen Wundererzählungen tritt der Wundertäter immer als Erster auf, er ist der Protagonist. In der alttestamentlichen Erzählung hingegen lässt sich der Wundertäter zunächst vertreten, erst nach erfolgter Heilung kommt es zu einer direkten Begegnung zwischen dem Wundertäter und dem Geheilten. Hier ist Naaman der Protagonist. Er scheint zunächst – mit Hilfe seines Königs – alle Fäden in der Hand zu haben. Von Elischa aber hätte er sich etwas „Schweres“ (V. 13c μέγαν λόγον), wohl auch einen Heilsgestus, etwa eine magische Berührung (vgl. z.B. Mk 1,41), erwartet. Doch es zeigt sich schließlich, dass er von seinen eigenen Dienern motiviert werden muss, Elischa zu vertrauen und seine Anweisungen auszuführen. Das siebenmalige Untertauchen im Jordan bedeutet aber nicht nur einen therapeutischen, sondern auch einen religiösen Akt (vgl. Lev 14,7, wo von einem siebenmaligen Besprengen des Aussätzigen mit Quellwasser die Rede ist). Nach erfolgter Heilung kehrt Naaman wie der dankbare Samariter in Lk 17,15 zum Wundertäter zurück. Der Samariter sieht, dass er geheilt ist, und erkennt, dass er Gott seinen Dank und sein Lob schuldet. Auch Naaman kommt zu einer besonderen Erkenntnis, dass nämlich der Gott Israels der einzig wahre Gott ist. Diese sog. „Erkenntnisformel“[1094] besteht aus zwei Elementen, der formelhaf-

[1093] Vgl. Punkt I.1.3.4.2 (narrative Analyse von Lk 7,1-10).
[1094] Manchmal auch „Erweisformel“ genannt (z.B. Ez 25,5: „Dann werdet ihr erkennen, dass ich JHWH bin“; oft bei Ez, z.B. 25,7.17; 26,6; 29,6).

ten Einleitung (V. 15c: ἰδοὺ δὴ ἔγνωκα) und dem Inhalt der Erkenntnis (V. 15d: ὅτι οὐκ ἔστιν θεὸς ἐν πάσῃ τῇ γῇ ὅτι ἀλλ' ἢ ἐν τῷ Ισραηλ).[1095]

Das Bekenntnis Naamans zu JHWH steht im Zentrum der Erzählung. Sein Problem ist aber die Konkretisierung dieses Bekenntnisses im Alltag. Denn religiöser und politisch-sozialer Druck – V. 18c (καὶ ἐπαναπαύσεται ἐπὶ τῆς χειρός μου) will im übertragenen Sinn wohl aussagen, dass er die rechte Hand des Königs ist[1096] – zwingt ihn, rein äußerlich den Gott der Aramäer weiter zu verehren. Aber in seinem privaten Bereich will er sich ganz dem Gott Israels verschreiben. Wie es in den neutestamentlichen Fernheilungen ausschließlich Heiden sind (die Ausnahme bildet der dankbare Samariter[1097], der von den Juden aber letztlich auch quasi als „Heide" angesehen wird), die ein gläubiges Vertrauen in Jesus bekunden, so ist es in der alttestamentlichen Erzählung auch ein Heide, der ein Bekenntnis zum Gott Israels ablegt. Haben wir im HvK einen „Gottesfürchtigen" gesehen, so können wir mit Haarmann den Aramäer Naaman als „JHWH-Verehrer der Völker"[1098] bezeichnen. Für Gnilka ist die syrophönizische Frau „Prototyp der gläubigen Heiden"[1099]. Ähnlich stuft auch Marinković den geheilten Aramäer ein: „In Naaman könnte uns [...] der Prototyp eines allein JHWH verehrenden ´Heiden´ begegnen."[1100]

Das Stilmittel des Kontrasts prägt die alttestamentliche Erzählung in besonderem Maße. Die Gegensätze beziehen sich auf das Verhältnis Aram und Israel, nämlich zwischen dem starken Heerführer und dem schwachen israelischen Mädchen, zwischen den Flüssen von Damaskus und den Gewässern Israels, zwischen dem kranken und dem genesenen Naaman, zwischen dem damaszenischen Tempel und der israelischen Erde. „Spitzenaussage dieses Grundkontrasts zwischen den beiden Ländern ist Naamans Erkenntnisaussage [...]."[1101] Seine Rolle besteht nun darin, Israels bzw. JHWHs Überlegenheit im Rahmen der Gegenüberstellung der beiden Länder zu bezeugen. Zudem ist zu beachten, dass Elischa den Aramäer Naaman entlässt (V. 19 δεῦρο εἰς εἰρήνην), oh-

---

[1095] Vgl. Enger, Adoptivkinder, 344.
[1096] Vgl. ebd. 356.
[1097] Zur besonderen Nähe von 2 Kön 5,1-19 zu Lk 17,11-19 siehe auch Punkt I.3.5.2.1 (Traditions- und Redaktionskritik zu Lk 17,11-19) sowie Punkt I.3.6.2 (Zusammenfassung und Bewertung der lk Perikope).
[1098] Haarmann, JHWH-Verehrer, 152. Marinković, Geh in Frieden, 6 spricht mit Blick auf Naaman von einer „Frühform des Proselytentums"; dies trifft wohl nicht zu, da von einer Integration Naamans in das Volk Israel überhaupt nicht die Rede ist (vgl. Haarmann, JHWH-Verehrer, 152).
[1099] Gnilka, Mk, 294.
[1100] Marinković, Geh in Frieden, 12.
[1101] Enger, Adoptivkinder, 360.

ne auf seine Bitten einzugehen. Naaman bleiben also „die explizite Anerkennung durch die religiöse Autorität Elischa [...] sowie die Integration in die israelitische oder jüdische Gemeinschaft“[1102] verwehrt. In den neutestamentlichen Fernheilungen hingegen erfahren die heidnischen Bittsteller letzten Endes immer Jesu direkte Zuwendung. Der Fokus liegt eindeutig auf dem Glauben der Heiden, den Jesus meistens explizit hervorhebt (z.B. Mt 15,28: ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις; Lk 7,9: λέγω ὑμῖν, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον).

Die inhaltlichen und strukturellen Parallelen zwischen 2 Kön 5,1-19 und den analysierten neutestamentlichen Wundererzählungen sind also beachtlich. Vor allem ist es die Tatsache, dass auch Naamans Genesung im Rahmen einer Fernheilung geschieht. Die Pointe der Naaman-Erzählung besteht im monotheistischen Gottesbekenntnis des Heiden, in den besprochenen Perikopen des Neuen Testaments liegt der Fokus auf dem gläubigen Vertrauen der Heiden in Jesu machtvoll gesprochenes Wort.[1103]

2. Rabbinische Fernheilungsgeschichten

Nach der alttestamentlichen Fernheilungsgeschichte fällt der Blick auf zwei rabbinische Wundererzählungen, die auch strukturelle Parallelen zu den neutestamentlichen Fernheilungen aufweisen.

2.0 Hinführung[1104]

In den Debatten um den historischen Jesus stellt der Versuch, Jesus vom jüdischen Kontext her zu verstehen, einen wichtigen Ansatzpunkt dar. Schon 1911 untersuchte Paul Fiebig[1105] rabbinische Wundererzählungen und ihr Verhältnis zum Neuen Testament. Es war schließlich Geza Vermes[1106], der ein nachhaltiges Interesse vor allem für zwei Wundertäter, Choni den Kreiszieher und Hanina ben Dosa, weckte, indem er diese „als Protagonisten eines bestimmten religiösen Milieus in Galiläa präsentierte, mit dem er Jesus assoziierte [...]“[1107]. Die beiden zeichneten sich besonders durch „Armutsfrömmigkeit, Distanz zu religiösen Autoritäten und charismatische Wundertaten“[1108] aus.

[1102] Ebd.
[1103] Vgl. Enger, Adoptivkinder, 336-361; Haarmann, JHWH-Verehrer, 151-169; Marinković, Geh in Frieden, 3-21; Wegner, Hauptmann, 352-354.
[1104] Die folgenden Ausführungen stützen sich auf Dochhorn, Jesus, 173-190.
[1105] Siehe ebd. 173 Anm. 1.
[1106] Siehe ebd. 173 Anm. 3.
[1107] Ebd. 173.
[1108] Ebd.

John P. Meier[1109] griff die These von Vermes auf und brachte ihre Schwachpunkte zur Sprache. Zum einen sei das Quellenmaterial zu den beiden jüdischen Wundertätern mindestens 100 Jahre nach deren Wirken entstanden; zum anderen sei ein Wachstum der Tradition zu beobachten, die das Wirken der beiden immer mehr ausweitete. Deshalb sei es recht unsicher, jüdisches Milieu von charismatischen Wundertätern für die Zeit Jesu zu postulieren. Dochhorn aber verweist auf „synoptische Überlieferungen, die ihrerseits Jesus mit jüdischen Wundertätern in Zusammenhang bringen"[1110]. Er nennt Q 11,19, wo sich Jesus gegen den Vorwurf wehrt, mit Hilfe von Beelzebul Dämonen auszutreiben: εἰ δὲ ἐγὼ ἐν Βεελζεβοὺλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν; διὰ τοῦτο αὐτοὶ ὑμῶν κριταὶ ἔσονται. Zudem nennt er Mk 9,38-40 par Lk 9,49-50, wo es darum geht, dass ein jüdischer Exorzist zwar im Namen Jesus Dämonen austreibt, Jesus aber nicht nachfolgt. Er konkludiert: „Jüdische Exorzisten konnten offenbar ihrerseits eine Analogie zwischen Jesus und ihnen selbst wahrnehmen, und so war es möglich, dass sich einer von ihnen den Namen seines erfolgreichen Kollegen Jesus von Nazareth zunutze machte [...]."[1111]

Der Wundercharismatiker Hanina ben Dosa war in der Mitte des 1. Jh. – wohl noch vor der Tempelzerstörung – wahrscheinlich kurz nach Jesus in Galiläa tätig.[1112] Die namentliche Nennung des Hilfsbedürftigen in der folgenden Erzählung (wie auch in der Erzählung bBQ 50a, die im Anschluss analysiert wird) kann als Hinweis auf konkrete Erinnerung gelten. Die Vorgehensweise Haninas, durch inniges Gebet stellvertretend für einen Kranken bei Gott um Hilfe zu bitten, wurzelt in der Tradition des Alten Testaments (vgl. die charismatischen Gebetsheilungen in Num 17,13f; 1 Kön 13,4-6). Laut Mischna (mBer 5,5) konnte er aufgrund seiner Erfahrung, ob ihm das Gebet stockend oder flüssig über die Lippen kam, die Überlebenschancen des Kranken vorhersagen:

> Man erzählt in bezug auf R. Hanina ben Dosa, daß er, wenn er über Kranke gebetet hatte, in der Lage war zu sagen: Dieser wird leben und dieser wird sterben. Man sprach zu ihm: Woher weißt du das? Er erwiderte ihnen: Wenn mein Gebet in meinem Mund flüssig geht, weiß ich, dass dieser (der Kranke) angenommen ist; und wenn nicht, dann weiß ich, daß er verloren ist.[1113]

[1109] Siehe ebd. 174 Anm. 6.
[1110] Ebd. 176.
[1111] Ebd. 177.
[1112] Siehe Kollmann, Jesus, 142-144, wo Näheres zu historischen Aspekten von Hanina ben Dosas Wunderwirken ausgeführt wird; vgl. auch Becker, Wunder, 375-378.
[1113] Zitiert nach Becker, Wunder, 348, der ebd. 348-355 den Charakter dieser Gebetspraxis genauer analysiert. Siehe auch ebd. 337-342, wo eine forschungsgeschichtliche Standortbestimmung zu Beiträgen über Hanina ben Dosa geboten wird.

Im Talmud wurde Haninas Gebetspraxis erzählerisch ausgestaltet, wie die folgende Fernheilungsgeschichte aus dem Rabbinenmilieu[1114] zeigt, die Ähnlichkeiten mit der synoptischen Hvk-Erzählung, besonders aber mit Joh 4,46-54, aufweist.

2.1 Heilung des Sohnes des Rabbi Gamliél (bBer 34b[1115])

2.1.1 Übersetzung[1116]

1 Die Rabbanan lehrten: Einst erkrankte der Sohn R. Gamliéls [1b] und er sandte zwei Schriftgelehrte zu R. Hanina b. Dosa, daß er für ihn um Erbarmen flehe. [2b] Als dieser sie sah, stieg er auf den Söller [Dachboden] und flehte für ihn um Erbarmen. Beim Herabsteigen sprach er zu ihnen: Gehet, das Fieber hat ihn verlassen. [4b] Da sprachen sie **5** zu ihm: Bist du denn ein Prophet? Er erwiderte: [1117]*weder bin ich ein Prophet, noch der Sohn eines Propheten*; allein so ist es mir überliefert: ist mir das Gebet im Munde geläufig, so weiß ich, daß es angenommen, wenn nicht, so weiß ich, daß es gewirrt[1118] wurde. Hierauf ließen sie sich nieder und schrieben die Stunde genau auf, [8b] und als sie zu R. Gamliél kamen, sprach er zu ihnen: Beim Kult, weder habt ihr vermindert **10** noch vermehrt: genau dann geschah es, in jener Stunde verließ ihn das Fieber, und er bat uns um Wasser zum Trinken.

2.1.2 Gliederung

Einleitung (Zeile1)

1: Charakterisierung der Not

Exposition (Zeile 1-2a)

1b: Auftreten der Zwischenspieler

2a: Bitte um Heilung

Zentrum[1119] (Zeile 2b-7)

2b: Auftreten des Wundertäters

3f: Wunderwirkendes Gebet: Entlassung; Konstatierung der Heilung durch den Wundertäter

4b-7: Dialog zwischen den Zwischenspielern und dem Wundertäter

---

[1114] Die zahlreichen Hanina ben Dosa zugeschriebenen Naturwunder (z.B. Brotwunder, Regenmagie) erwecken einen legendarischen Eindruck und lassen eine Angleichung an die Wunderpropheten Elija und Elischa erkennen. Zudem wurde er vom rabbinischen Judentum vereinnahmt und entgegen den historischen Tatsachen zum Rabbi hochstilisiert (vgl. Kollmann, Wundergeschichten, 45).

[1115] Kollmann, Jesus, 143 Anm. 20 verweist auch auf jBer 5,5 (9d), eine kürzere Variante der Erzählung, die er aber für sekundär hält.

[1116] Übersetzung von Goldschmidt, Talmud, 155f.

[1117] Am 7,14.

[1118] Gnilka, Jesus, 128 übersetzt „verworfen“.

[1119] Weil es sich um eine Fernheilung handelt, wird hier keine eigentliche Wunderhandlung erzählt.

Schluss (Zeile 8-11)

8a: Konstatierung der Heilung durch die Zwischenspieler
8b-10: Direkte Rede: Konstatierung der Heilung durch den Stellvertreter
11: Berichtete Demonstration durch den Stellvertreter.

2.1.3 Vergleich mit den neutestamentlichen Fernheilungen

Wir begegnen in dieser Erzählung Motiven, die auch für neutestamentliche Wundergeschichten typisch sind, wie z.B. der Charakterisierung der Not, der Bitte um Heilung, der Entlassung, der Konstatierung der Heilung, der Demonstration sowie dem Motiv des Auftretens von Stellvertretern. Dieses begegnet uns häufig in ntl. Wundergeschichten (z.B. Mk 2,1-12 par Mt 9,1-8; Lk 5,17-26: Heilung eines Gelähmten; Mk 5,21-43 par Mt 9,18-26; Lk 8,40-56: Auferweckung der Tochter des Jaïrus; Mk 7,24-30 par Mt 15,21-28: Heilung der Tochter der syrophönizischen / kanaanäischen Frau).

Für Eckey hat der Charismatiker das Charisma eines Sehers, der sich wie Amos im Hinblick auf seine nichtprophetische Herkunft wehrt, als Prophet bezeichnet zu werden (vgl. Am 7,14).[1120] Wie in Joh 4,50 (πορεύου, ὁ υἱός σου ζῇ) ist mit der Entlassung der Zwischenspieler die Konstatierung der Heilung durch den Wundertäter verknüpft (Zeile 4: „Gehet, das Fieber hat ihn verlassen“). Es handelt sich also um eine Fernheilung. Das Gesandtschaftsmotiv passt zur lk Version der HvK-Erzählung. Die Krankheit des Sohnes, die Diagnose Fieber und das Motiv der Stunde stimmen mit Joh 4,46-54 überein. In der Betonung des Zeitpunkts der Genesung (vgl. auch Mt 8,13) sieht Kollmann zudem einen traditionellen Topos von Fernheilungsberichten.[1121]

Zwei große Unterschiede zwischen den Fernheilungen im Neuen Testament und der talmudischen Erzählung fallen besonders ins Gewicht. Hier geschieht die Heilung aufgrund des Gebetes; Gott, an den sich Hanina mit seiner Fürbitte wendet, hat geheilt. Das ist die Botschaft dieser Geschichte aus dem Rabbinenmilieu.[1122] Jesus hingegen heilt durch seine eigene Vollmacht. Außerdem fehlt das Motiv des Glaubens in der rabbinischen Erzählung völlig. Die Erzählungen über Jesu Wundertaten weisen zwar strukturelle Parallelen zu den Berichten über jüdische Wundercharismatiker auf, spielen sich aber auf einer anderen Ebene ab. „Sie zeigen die eschatologische Wende an und machen

[1120] Vgl. Eckey, Lk, 335.
[1121] Vgl. Kollmann, Jesus, 258.
[1122] Vgl. auch Eckey, Lk, 335.

die dynamische Präsenz der Gottesherrschaft mit ihrer heilenden, helfenden und rettenden Kraft erfahrbar.“[1123]

2.2 Rettung der Tochter Nehunjas aus einem Brunnen (bBQ 50a[1124])

Ähnlich wie in bBer 34b betont der Wundercharismatiker Hanina ben Dosa auch in der folgenden Erzählung die Intensität seines Gebets sowie seine nichtprophetische Herkunft.

2.2.1 Übersetzung[1125]

1 Einst fiel die Tochter Nehunja des Brunnengräbers in einen großen Brunnen. [1b] Da berichtete man es R. Hanina b. Dosa. [2b] In der ersten Stunde sprach er zu ihnen: Friede[1126], in der zweiten sprach er zu ihnen: Friede, in der dritten sprach er zu ihnen: sie ist bereits heraufgekommen. [4b] Als man sie darauf fragte, wer sie heraufgebracht habe, **5** erwiderte sie: Ein männliches Schaf, das von einem Greise geführt wurde, stellte sich zu mir ein. [6b] Darauf sprachen sie zu ihm: Bist du denn ein Prophet? Er erwiderte ihnen: Ich bin weder ein Prophet noch Sohn eines Propheten, aber ich sagte mir wie folgt: sollte denn an einem Werke, mit dem dieser Fromme sich abmüht, sein Kind verunglücken? [9b] R. Aha sagte: Dennoch starb seine Tochter vor Durst. Es heißt näm-
10 lich: [1127]*rings um ihn stürmt es gewaltig*, dies lehrt, daß es der Heilige, gepriesen sei er, mit seiner Umgebung haargenau nimmt. R. Nehunja sagte: Hieraus: [1128]*Gott ist schrecklich im Rate der Heiligen und furchtbar für alle, die ihn umgeben*.

2.2.2 Gliederung

Einleitung (Zeile1f)

1: Charakterisierung der Not
1b-2: Nennung der Zwischenspieler und des Wundertäters

[1123] Gnilka, Jesus 138. Vgl. etwa ebd. 127-130; Stemberger, Wunder, 20-36. Eine umfangreiche Studie zu Magie, Medizin und Wundercharismatikertum in der Umwelt des NT bietet Kollmann, Jesus, 61-173; vgl. auch ders., Wundergeschichten, 42-50.
[1124] Es gibt noch zwei weitere Fassungen der Geschichte (bYev 121b; ySheq 48d), die Wegner, Hauptmann, 356 Anm. 82 unter Berufung auf Vermes für sekundär hält.
[1125] Übersetzung von Goldschmidt, Talmud, 171.
[1126] Der Rabbi mahnt Ruhe ein, beschwichtigt die Umgebung; deshalb wäre die Übersetzung „Ruhe“ eher angebracht.
[1127] Ps 50,3.
[1128] Ps 89,8.

Zentrum[1129] **(Zeile 2b-9a)**

2b-4a: Auftreten des Wundertäters: Wunderwirkendes Gebet; Konstatierung der Heilung durch den Wundertäter

4b-6a: Demonstration nach Aussage der geretteten Tochter

6b-9a: Dialog zwischen den Zwischenspielern und dem Wundertäter

Schluss (Zeile 9b-12)

9b-12: Nachgeschichte; direkte Reden (Zitate aus dem Buch der Psalmen).

2.2.3 Vergleich mit den neutestamentlichen Fernheilungen

Auch in dieser Erzählung wird die innige Gottesbeziehung des Wundertäters hervorgehoben. Auf sein besonders intensives Beten (das zweimalige „Friede" könnte eine Aufforderung bedeuten, Ruhe zu bewahren) folgt die Fernheilung. Das dritte Wort Haninas gilt schließlich der Konstatierung der Rettung der Tochter des Nehunja. Ein Novum – im Vergleich mit den neutestamentlichen Fernheilungen – ist der wörtliche Demonstrationsbericht durch die Tochter. Es handelt sich um einen eigenartigen Vorgang, der die Phantasie des Lesers herausfordert. Eine Parallele zur oben besprochenen Erzählung ist die Wiederholung der Frage, ob Hanina denn ein Prophet sei. Wiederum verneint er die Anfrage, indem er apologetisch mit dem Schriftwort Am 7,14 antwortet. Zudem fällt auf, dass der Wundertäter erklärt, weshalb er geholfen habe: Es war Mitleid mit dem frommen Brunnengräber, das ihn zu der Wunderhandlung motivierte.

Neutestamentliche Fernheilungen schließen mit der Konstatierung des Wunders (Mt 8,13 par Lk 7,10; Mk 7,30 par Mt 15,28) bzw. der Entlassung und Betonung des Glaubens des Bittstellers (Lk 17,19; Joh 4,43e). Hier aber wird die Nachgeschichte referiert, nämlich der Tod der zunächst geretteten Tochter. Darauf folgt ein kurzer theologischer Erklärungsversuch dieses traurigen Endes. Die beiden Rabbiner berufen sich auf zwei Zitate aus dem Buch der Psalmen, die von der unergründlichen Macht Gottes berichten, die auch vor seinen Getreuen nicht Halt macht.

Michael Becker hält als Ergebnis seiner traditionsgeschichtlichen Untersuchung der beiden Erzählungen fest, dass „die Hanina-Erzählungen wahrscheinlich erst in der Überlieferung zu Fernheilungen wurden, obwohl im prognostischen Aspekt[1130] bereits ein sachlich – aber nicht unbedingt räumlich – distanziertes Verhältnis zu Heilungen

[1129] Weil es sich um eine Fernheilung handelt, wird hier keine eigentliche Wunderhandlung erzählt.

[1130] Dieser Hinweis bezieht sich wohl auf mBer 5,5, wo von der Qualität von Haninas Beten auf die Überlebenschancen der Kranken geschlossen wird.

mitschwingt“[1131]. Haninas Existenz als Charismatiker, der im 1. Jh. nach Chr. lebte und „Züge eines ´Gesundbeters´ trägt“[1132], könne als gesichert gelten.

In beiden rabbinischen Wundererzählungen reagiert der Wundertäter auf die Bitten um Rettung aus der Notlage prompt, während in den neutestamentlichen Erzählungen die Annäherung an den Wundertäter des Öfteren mit Erschwernissen verbunden ist (vgl. z.B. Mk 7,27; Mt 15,24.26). Hanina ben Dosa wendet sich in seinem Fürbittgebet an Gott, der letzten Endes heilt. Dieses Gebet hat für ihn unterschiedliche Qualität. Es manifestiert sich bei ihm körperlich (vgl. bBer 34b) bzw. muss er es wiederholen, dass es wirkt (vgl. bBQ 50a). Der große Unterschied zu den neutestamentlichen Fernheilungen besteht nun darin, dass das Motiv des Glaubens völlig fehlt und dass Jesus kraft eigener Vollmacht heilt, wie es der Hauptmann in Mt 8,8 treffend formuliert: ἀλλὰ μόνον εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου.

3. Hellenistische Wundererzählungen

Der Bericht einer Wunderheilung von Epidauros (Heilung der Arate von Lakonien), der Bericht des Aelius Aristides von der Heilung der Amme Philumene sowie der Drohbrief eines indischen Weisen an einen Dämon (Philostratos, Vita Apollonii) werden im Folgenden analysiert.

3.1 Die Heilung der Arate von Lakonien (W 21)

3.1.0 Hinführung

Die Hauptvertreter der wissenschaftlichen Medizin der Antike sind Hippokrates (5. Jh. v. Chr.), der wichtigste Exponent der Ärzteschule von der Insel Kos, und Galen von Pergamon (ca. 130-200 n. Chr.). Zudem versprachen auch Götter, Heroen und Wundermänner, aber auch Wunderorte Heilung von Gebrechen aller Art. Der Heilgott schlechthin war Apollon, der bei Homer während des Kampfes oder danach tätig ist (z.B. Hom. Il. 15,254ff). Seinen Sohn Asklepios kennen die homerischen Epen noch nicht. Nachdem dieser als sterblicher Arzt gewirkt hat (was z.B. Pindar in einer Ode schildert[1133]), wird er zum Heros erhoben und schließlich in den Götterhimmel eingegliedert. Nun konnte er praktisch überall verehrt werden. So gab es z.B. auf Kos, dem Sitz der Ärzteschule, auch einen Asklepiostempel. Ebenso wurde in den großen Apol-

[1131] Becker, Wunder, 364.
[1132] Ebd. 375.
[1133] Näheres dazu bei Klauck, Umwelt, 131.

lonheiligtümern Delphi, Delos und Paros ein heiliger Bezirk für Asklepios eingerichtet. In den Asklepioszentren – es gab im Mittelmeerraum über 300 Asklepieia – wurden verschiedene Heilbehandlungen angeboten. Es gab einen regelrechten Kurbetrieb (z.B. auch in Athen und Korinth). Der wichtigste Kultort für Asklepios wurde schließlich ab dem 6. Jh. v. Chr. Epidauros an der Ostküste der Peleponnes. Sein Mythos wurde zudem an den Ort angepasst. Es hieß nämlich, er sei in Epidauros zur Welt gekommen und habe schon als Knabe Heilungen und Totenerweckungen bewirkt.[1134]

Typisch für ein Asklepiosheiligtum ist das ἄβατον, der Heilraum. Dorthin wurden die Kranken von den Priestern geleitet, wo sie in einem Traumgesicht während des Inkubationsschlafes Heilung bzw. Linderung ihrer Gebrechen finden sollten. Im Apollonheiligtum von Epidauros wurden auch ärztliche Instrumente gefunden, die wohl auch im dortigen Asklepieion von den Priestern bzw. Priesterärzten verwendet wurden. Pausanias, der um 170 n. Chr. die Gegend bereiste, berichtet davon, in Epidauros sechs Stelen, Tafeln mit Inschriften von in dorischem Dialekt verfassten Heilungsberichten, gesehen zu haben. Heute sind davon drei Stelen und Bruchstücke einer vierten Stele erhalten. Aufgrund der Buchstabenformen lassen sich die Tafeln in die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts v. Chr. datieren.[1135]

Die Heilungsberichte wurden von der Priesterschaft des Heiligtums herausgegeben. Ihre Widmungsformel hieß: Θεός || Τύχα ἀγαθά („Gott || Gutes Glück“). Die allen Tafeln gemeinsame Überschrift lautete: Ἰάματα τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Ἀσκλαπιοῦ („Heilungen des Apollon und des Asklepios“). Aufgezeichnet sind 70 ἰάματα, die sich mehr oder weniger gut rekonstruieren lassen.[1136] Es scheint allerdings in den Berichten als Heilgott nur Asklepios auf. Außerdem betreffen die Berichte nicht nur Heilungen, sondern auch Strafwunder und mantische Orakel. Zunächst dürfte es sich um hölzerne Tafeln (πίνακες) gehandelt haben, auf denen die Menschen von ihrer Heilung berichteten. Bereits im ersten Wunderbericht wird nämlich der Wortlaut einer πίναξ zitiert: „Als sie [Kleo] das [dass sie nämlich gebären konnte] erlangt hatte, ließ sie auf ihr Weihegeschenk den Vers schreiben: ´Wunderbar ist nicht die Größe der Tafel, sondern des Gottes Gnade, dass Kleo im Leib fünf Jahre die Last hat getragen, bis sie im Heilraum

[1134] Vgl. ebd. 130-133.
[1135] Vgl. Solin, Epidauros, 16.32-34.
[1136] Herzog, Wunderheilungen, 6ff versah diese mit der Abkürzung W und fortlaufender Nummerierung (z.B. W 21).

schlief und er sie gesund gemacht hat´.“[1137] Da diese mit Wachs beschichteten Votivtafeln nicht von Dauer waren, wurden sie schließlich auf Inschriftensäulen aus Stein übertragen.

Dabei dürften die Berichte stilistisch vereinheitlicht und inhaltlich ausgeschmückt worden sein, mit dem Ziel, das Asklepieion in ein gutes Licht zu rücken und so Propaganda zu machen. Die Pilger, die nach Epidauros kamen und die Berichte lasen, sollten in ihrer Hoffnung bestärkt werden, Heilung von ihren Krankheiten zu erlangen. Neben verschiedenen Heilbehandlungen war es vor allem der geheimnisvolle Schlaf an diesem prachtvollen Ort, der den Heilungsprozess positiv beeinflusste. In den Schlafraum wurden die Kranken nämlich zu dem Zweck geführt, damit ihnen der Heilgott Asklepios im Traum erscheine und sie dabei heile. Die Verweildauer war allerdings recht unterschiedlich; viele mussten mehrere Nächte im Schlafraum verbringen; der an beiden Beinen gelähmte Demosthenes sogar vier Monate, wie W 64 berichtet.[1138]

Die meisten Berichte haben eine ähnliche formale und inhaltliche Struktur: (a) Name, oft auch Herkunft; Diagnose der Krankheit; (b) Heilungsvorgang; (c) Konstatierung und / oder Demonstration der Heilung. Dieses Gattungsmuster zeigt auch der folgende Bericht (W 21).

3.1.1 Text und Übersetzung[1139]

1 ’Αράτα [Λά]καινα ὕδρωπ[α.

ὑπ]ὲρ ταύτας ἁ μάτηρ ἐνεκάθευδεν ἐλ Λακεδαίμονι ἔσσα[ς] καὶ ἐνύπνιον [ὁ]ρῆι· ἐδόκει τᾶς θυγατρός οὐ τὸν θεὸν ἀποταμόντα τὰν κ[ε]φαλὰν τὸ σῶμα κραμάσαι κάτω τὸν τράχαλον ἔχον· ὡς δ´ ἐξερρύα συχνὸν ὑγρ[ό]ν, καταλύσαντα τὸ σῶμα τὰν κεφαλὰν **5** πάλιν ἐπιθέμεν ἐπὶ τὸν αὐχένα·

ἰδο[ῦ]σα δὲ τὸ ἐνύπνιον τοῦτο ἀγχωρήσασα εἰς Λακεδαίμονα καταλαμβάνε[ι τ]ὰν θυγατέρα ὑγιαίνουσαν καὶ τὸ αὐτὸ ἐνύπνιον ὡρακυῖαν.

[1137] Zitiert von Solin, Epidauros, 18.

[1138] Vgl. Dormeyer, Wundergeschichten, 127-151; Klauck, Umwelt, 130-139; Solin, Epidauros, 7-50; Wolter, Theologie und Ethos, 82-117.

[1139] Text und Übersetzung sind der Ausgabe von Herzog, Wunderheilungen, 16f entnommen. Die von Herzog ergänzten Stellen sind durch [...] gekennzeichnet. Die ebd. 16 angeführten Zeilenbrechungen wurden ausgespart, um das Schriftbild nicht zu beeinträchtigen. Zu seiner Übersetzungsmethode führt Herzog, ebd. 5 aus: „Die Übersetzung bestrebt sich nach Möglichkeit den einförmigen und für die Zeit der Abfassung schon altertümelnden Stil nachzubilden, so daß sie etwas holprig erscheint.“

(a) Arate von Lakonien, Wassersucht.

(b) Für diese schlief ihre Mutter, während sie (selbst) in Lakedämon war, und sieht einen Traum: sie träumte, der Gott schneide ihrer Tochter den Kopf ab und hänge den Körper auf mit dem Hals nach unten; als viel Flüssigkeit ausgeflossen, habe er den Körper abgehängt und den Kopf wieder auf den Hals aufgesetzt.

(c) Nachdem sie diesen Traum gesehen, kehrte sie nach Lakedämon zurück und trifft ihre Tochter gesund; diese hatte denselben Traum gesehen.

3.1.2 Gliederung

Einleitung (Zeile 1)

1: Nennung der Kranken; Herkunft; Charakterisierung der Not

Zentrum (Zeile 2-5)

2: Nennung der Stellvertreterin und ihres Traumes

3-5: Traum: Erscheinen des Heilgottes und sein Tun (bizarre Manipulation)

Schluss (Zeile 6f)

6f: Konstatierung der Heilung bei Rückkehr der Stellvertreterin und desselben Traumes der Geheilten.

3.1.3 Vergleich mit den neutestamentlichen Fernheilungen

In der Einleitung erfahren wir den Namen, die Herkunft und die Diagnose der Kranken. Im Zentrum wird berichtet, dass die Mutter stellvertretend für ihre wassersüchtige Tochter, die sich allerdings zu Hause befindet, im Heilraum schläft. Schließlich kehrt die Stellvertreterin nach Hause zurück und konstatiert die Fernheilung ihrer Tochter. [1140]

Die Hauptfigur ist zwar die wassersüchtige Arate, die gleich zu Beginn genannt wird. Die erzählerische Hauptperson ist allerdings ihre Mutter, die stellvertretend für sie den Inkubationsschlaf auf sich nimmt, in dem sie von einer Behandlung durch Asklepios träumt. Dieser begegnet dem Leser lediglich in der geträumten, also in der fiktiven Wirklichkeit.[1141] Er ist somit kein Protagonist auf der durch den auktorialen Erzähler konstituierten Textebene.[1142]

Wie in den neutestamentlichen Fernheilungen begegnet uns auch hier das Motiv des Auftretens einer Stellvertreterin. Diese begibt sich in den Heilraum und fungiert sozu-

[1140] Kollmann, Jesus, 262 Anm. 38 bezeichnet W 21 allerdings nicht als Fernheilung, sondern als „stellvertretende Inkubation“. Trotz der Stellvertretung durch die Mutter geschieht die Heilung über eine Distanz, also kann man doch von einer Fernheilung sprechen.
[1141] Als real Handelnder tritt Asklepios nur in W 12.15.19 auf.
[1142] Vgl. Wolter, Theologie und Ethos, 90.

sagen als Vermittlerin[1143] zwischen dem Heilgott und ihrer Tochter. Diese wird nur am Anfang und am Ende des Berichts erwähnt. Der Traum der Mutter spiegelt sich im Traum der Tochter, die schließlich geheilt wird. Auch was die elementare dreiteilige Grundstruktur der epidaurischen Wundergeschichten betrifft, bieten sich neutestamentliche Wundergeschichten als Parallelen an. Weiser vergleicht z.B. Mk 1,29-31 mit W 9 und konstatiert dieselbe dreiteilige Struktur.[1144] Zudem findet sich im Textkorpus von Epidauros vollständig die „Topik bzw. Motivik der Wundererzählungen (nach Theißen) [...], wobei die Dämonologie nur schwach in einem Wunder (W 62) vertreten ist“[1145]. Offenbar sind diese Heilberichte „das älteste Korpus der Gattung Wundererzählungen“[1146]. Neben diesen Parallelen bestehen aber große Unterschiede zwischen den epidaurischen Berichten und den neutestamentlichen Wundererzählungen.

Die Wundergeschichten im Neuen Testament werden nicht katalogartig aneinandergereiht, sondern gemäß dem geschichtstheologischen Konzept der Evangelisten in den Erzählzusammenhang eingegliedert. In den epidaurischen Geschichten wird zunächst der Hilfsbedürftige vorgestellt, dem bzw. dessen Stellvertreter (vgl. W 21) Asklepios im Traum erscheint. In den Evangelien tritt zuerst der Wundertäter auf, der mit dem Hilfsbedürftigen bzw. dessen Stellvertreter(n) spricht, also in eine persönliche Beziehung tritt. In Epidauros geht es um einen institutionalisierten Kurbetrieb, es wurden auch Gebühren eingehoben; das Heiligtum, der heilige Bezirk spielt die entscheidende Rolle. Die Wunderberichte sollen ja als Werbeträger für den Ort wirken. Sie haften also nicht an der Person des Heilers, sondern an der Heilstätte. Das alles gibt es in den Wundererzählungen der Evangelien nicht. Hier ist der charismatische Wundertäter Jesus das Zentrum. In seinen Wundertaten spiegelt sich zeichenhaft das Reich Gottes wider. Der Vertrauensglaube an ihn spielt gerade in den Fernheilungen eine ganz besondere Rolle.[1147]

[1143] Vgl. zum Topos der Vermittlung Punkt I.1.3.4.2 (Narrative Analyse von Lk 7,1-10).
[1144] Weiser, Wunder, 39-42.
[1145] Dormeyer, Wundergeschichten, 150.
[1146] Ebd.
[1147] Vgl. etwa Dormeyer, Wundergeschichten, 149-151; Klauck, Umwelt, 139; Solin, Epidauros, 36; Wolter, Theologie und Ethos, 112.

3.2 Die Heilung der Amme Philumene (Aelius Aristides, ἱεροὶ λόγοι, Ep. 23)

3.2.0 Hinführung

Publius Aelius Aristides (geb. 117 n. Chr. in Mysien – gest. um das Jahr 180 n. Chr.) war ein griechischer Rhetor und Schriftsteller. Er stammte aus einer einflussreichen Familie und soll zusammen mit seinem Vater das römische Bürgerrecht erhalten haben, als Kaiser Hadrian 123 n. Chr. durch Mysien reiste. Aristides erhielt seine Ausbildung an verschiedenen Orten im römischen Reich (u.a. in Smyrna, Pergamon und in Athen bei Herodes Atticus). Um das Jahr 141 n. Chr. unternahm er ausgedehnte Reisen in Ägypten. Trotz einer ernsthaften Erkrankung begab er sich 143 n. Chr. auf eine Vortragsreise nach Rom. Nach seiner Rückkehr hielt er sich wegen einer chronischen Erkrankung eine Zeitlang im Asklepieion von Pergamon auf, wo er die Anordnungen seines persönlichen Schutzgottes Asklepios befolgte. Ohne öffentliche Ämter zu bekleiden, hielt er zahlreiche Prunkreden für Feste (z.B. „Panathenaicus“[1148]) und für Begräbnisse, auch politische Reden. Zudem schrieb er symbuleutische und polemische Texte. Außerdem verfasste er einen Essay über die Nilquellen und diverse Schuldeklamationen. Ca. 180 n. Chr. starb er auf seinem Landgut in Smyrna.

Aristides war ein Vertreter des sog. „Zweiten Sophistik“, die im 2. Jh. n. Chr. für eine Rückbesinnung auf die klassische griechische Kultur plädierte. Von Isokrates und Demosthenes beeinflusst, schrieb er seine Texte in streng attizistischem Stil, er bevorzugte also das athenische Griechisch. In den ἱεροὶ λόγοι berichtet er über seinen Aufenthalt und das kulturelle Leben im Asklepieion von Pergamon, über medizinische Verfahren und Meinungen wie auch über ökonomische und soziale Verhältnisse in der Provinz Asia. Daraus stammt der folgende Bericht von der Heilung der Philumene, der Amme des Aristides.[1149]

3.2.1 Text und Übersetzung[1150]

1 τὴν τοίνυν τροφὸν τὴν ἀρχαίαν, ἧς οὐδέν μοι φίλτερον, Φιλουμένη ἦν ὄνομα αὐτῇ, μυριάκις μὲν ἔσωσε παρ’ ἐλπίδας. [2b] κειμένην δέ ποτε ἀνέστησεν ἐκπέμψας ἐμὲ ἀπὸ Περγάμου, προειπὼν ὅτι καὶ τὴν τροφὸν ἐλαφροτέραν ποιήσοιμι. καὶ ἅμα λαμβάνω

[1148] Wahrscheinlich für die Panathenäen im August 155 n. Chr. geschrieben; diese Rede trug ihm im Altertum größten Ruhm ein.
[1149] Vgl. Bowie / Sigel, Art. Aristeides, 1096-1100.
[1150] Die Übersetzung stammt vom Verfasser dieser Arbeit.

τινὰ ἐπιστολὴν πρὸ ποδῶν κειμένην τοῦ Διὸς Ἀσκληπιοῦ, σύμβολον ποιούμενος· **5** εὗρον οὖν μόνον οὐ διαρρήδην ἕκαστα ἐγγεγραμμένα, ὥστε ἐξήειν ὑπερχαίρων. καὶ καταλαμβάνω τὴν τροφὸν τοσοῦτον ἀντέχουσαν ὅσον αἰσθέσθαι προσιόντος. ὡς δ' ἤσθετο, ἀνέκραγε τε καὶ ἀνειστήκει οὐκ εἰς μακράν.[1151]

Außerdem hat er meine alte Amme, die mir die allerliebste war, Philumene war ihr Name, unzählige Male unverhofft gerettet. Als sie aber einmal todkrank daniederlag, hat er sie wieder aufgerichtet, mich aus Pergamon entlassend mit der Prophezeiung, dass ich auch der Amme Erleichterung bringen würde. Und zugleich greife ich nach einem Brief, der vor den Füßen des Zeus Asklepios liegt, den ich als Zeichen auffasse: Ich fand in der Tat jedes Detail ausdrücklich aufgeschrieben, so dass ich wegging, mich überaus freuend. Und ich treffe an die Amme so stabil, dass sie wahrnahm mich Hinzutretenden. Als sie aber mich bemerkte, schrie sie auf und stand kurz danach auf.

3.2.2 Gliederung

Einleitung (Zeile1f)

1-2: Nennung der Hilfsbedürftigen; Rückblick

Zentrum[1152] **(Zeile 2b-5)**

2b: Charakterisierung der Not

3-5: Aufenthalt des Erzählers/Stellvertreters im Asklepieion; Prophezeiung; Brief des Heilgottes; Rückkehr des Erzählers/Stellvertreters

Schluss (Zeile 6-7)

6-7: Konstatierung der Heilung durch den Erzähler/Stellvertreter; Demonstration.

3.2.3 Vergleich mit den neutestamentlichen Fernheilungen

Aristides hielt sich auch persönlich im Asklepieion von Pergamon auf, so dass man den Ich-Erzähler wohl mit dem Autor des Berichts gleichsetzen kann. Dieser Umstand, die Namensnennung der Amme sowie die Erwähnung ihrer oftmaligen Errettung durch Asklepios verleihen dem Bericht ein gewisses Maß an Glaubwürdigkeit. Die darin erzählte Heilung wird allerdings schon zu Beginn des Mittelteils vorweg konstatiert (Zeile 2: κειμένην δέ ποτε ἀνέστησεν) und somit das Interesse des Lesers geweckt, der wissen will, wie dieses ποτε abgelaufen ist.

[1151] Quelle: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0588%3Atext%3D23%3Ajebb%20page%3D290 (aufgerufen am 10.3.2017).

[1152] Weil es sich um eine Fernheilung handelt, wird hier keine eigentliche Wunderhandlung erzählt.

Im ἱερὸς λόγος von der Heilung der Philumene erwähnt der Ich-Erzähler gleich zu Beginn unzählige Heilungen der Amme durch Asklepios. Es kommt allerdings zu keiner direkten Begegnung mit dem Gott. Vielmehr erhält Aristides, der stellvertretend für die Amme den Inkubationsschlaf auf sich nimmt, vom Gott die Prophezeiung (Zeile 3: προειπὼν), dass es der Amme besser gehen werde. Außerdem wird ihm ein Brief mitgegeben, in dem alles im Detail aufgeschrieben ist. Zudem liegt die Mitteilung ausgerechnet vor den Füßen der Asklepiosstatue, was für Aristides noch ein zusätzliches Zeichen darstellt. Der Kontakt mit dem Heilgott findet also indirekt im Heilschlaf bzw. über eine briefliche Mitteilung statt. Schließlich erfüllt sich die Prophezeiung des Asklepios, die Amme wird gesund (Zeile 5b-6: καὶ καταλαμβάνω τὴν τροφὸν τοσοῦτον ἀντέχουσαν ὅσον αἰσθέσθαι προσιόντος). Auf die Demonstration der Heilung wird großer Wert gelegt. Die schwerkranke Philumene (das Verbum ἀνέστησεν in Zeile 2 deutet auf eine tödliche Erkrankung hin) erkennt Aristides, schreit auf und verlässt das Krankenbett. Asklepios hat aus der Ferne über einen Stellvertreter der Kranken bzw. über einen Brief heilend gewirkt. Man kann also auch diesen Bericht zu den Fernheilungen zählen.

Stellvertretung, Konstatierung und Demonstration der Heilung zählen zum üblichen Motivrepertoire von Wundergeschichten. Was allerdings die neutestamentlichen Fernheilungen von diesem Bericht unterscheidet, ist die Tatsache, dass Jesus, der charismatische Wundertäter, persönlich auftritt und mit den Stellvertretern der Kranken kommuniziert. Diese wenden sich persönlich oder über Stellvertreter bzw. Gesandtschaften (vgl. Lk 7,1-10) an Jesus und bitten den Wundertäter um Hilfe. Auf das direkte Gespräch mit dem Wundertäter wird dabei besonderes Gewicht gelegt. Im Zentrum der Erzählung steht aber der Wundertäter; er spricht ein wunderwirkendes „Machtwort“. Das Vertrauen, das die Bittsteller in ihn setzen, der Glaube, veranlasst den Wundertäter zu seinem heilenden Handeln.

3.3 Drohbrief eines indischen Weisen an einen Dämon (Philostratos, VA 3,38)

3.3.0 Hinführung

Der pythagoreische Wanderprediger Apollonius, der in Tyana (Kleinasien) geboren wurde, lebte im 1. Jh. n. Chr. Die Hauptquelle für sein Leben bildet die romanhafte Biographie „Vita Apollonii“ des Philostratos, eines Sophisten und Rhetors (ca. 170-245 n. Chr.). Philostratos gibt keinen chronologischen Abriss über das Leben des Apolloni-

us, er will keine geschlossene Biographie bieten. Sein Werk enthält z.B. romanhafte Reisebeschreibungen, aretalogische Einzelstücke, legendarische Erzählungen, Wundergeschichten, verschiedene Redekompositionen, Einzelsprüche sowie Spruchsammlungen, Gleichnisse, Briefe, aber auch redaktionelle Einschübe. Man erfährt zudem die Kindheitsgeschichte des Apollonius sowie die mit wunderhaften Zügen versehenen Umstände seines Todes.

Schließlich wurde Apollonius ab dem 4. Jh. n. Chr. „auf der Grundlage des philostratischen Werks [...] als Konkurrenzfigur zu Jesus Christus aufgebaut“[1153]. In der VA 2,17; 8,15 wird er außerdem als θεῖος ανήρ bezeichnet.[1154] Er wird auch mit Pythagoras, Empedokles, Plato, Sokrates, Anaxagoras verglichen sowie zu babylonischen Magiern, indischen Brahmanen und ägyptischen Gymnosophisten in Relation gesetzt.[1155]

Als Quellen verwendet Philostratos u.a. verschiedene Schriften, auch Briefe des Apollonius, mündliche Lokaltraditionen, ebenso andere Biographien, vor allem aber die Aufzeichnungen eines gewissen Damis, eines Jüngers des Apollonius. Dieser lässt sich aber leicht als „durchsichtige Fiktion“[1156] entlarven, die den Zweck hat, dem Buch mehr Glaubwürdigkeit zu verleihen.[1157]

Apollonius soll sich auch bei indischen Weisen aufgehalten haben, als deren Führer Jarchas vorgestellt wird (VA 3,16). Seine Gespräche mit Apollonius ranken sich um Themen wie Selbsterkenntnis, Seelenwanderung, Gerechtigkeit und Mitmenschlichkeit. Als die beiden gerade darüber diskutieren, ob das Meer größer sei als das Land, erscheint eine Mutter, die um Heilung ihres seit zwei Jahren von einem Dämon besessenen Sohnes bittet.[1158]

Wie der indische Weise reagiert, wird in der Erzählung geschildert.

[1153] Klauck, Umwelt, 141.
[1154] Merz, Der historische Jesus, 110f verweist auf neuere Untersuchungen von Blackburn und Du Toit, die zu großer Skepsis mahnen, was „den heuristischen Wert des Forschungskonstruktes vom ´Göttlichen Menschen´ und dessen Anwendbarkeit auf Jesus und die Entwicklung der Christologie betrifft“ (ebd. 110). Vgl. auch Kollmann, Jesus, 314f; Ders., Wundergeschichten, 40f.
[1155] Vgl. Klauck, Umwelt, 145f, wo auch Tendenzen, Apollonius mit Leben und Werk Jesu zu vergleichen, angesprochen werden und eine differenzierte Betrachtungsweise eingefordert wird.
[1156] Ebd. 141.
[1157] Vgl. Klauck, Umwelt, 140-146. Petzke, Apollonius, 19-157 befasst sich mit traditionsgeschichtlichen und formgeschichtlichen Parallelen zwischen der VA und den Evangelien.
[1158] Vgl. Petzke, Apollonius, 98-100.125f.

3.3.1 Text[1159] und Übersetzung

1 Μεταξὺ δὲ τῶν λόγων τούτων ἐφίσταται τοῖς σοφοῖς ὁ ἄγγελος Ἰνδοὺς ἄγων σωτηρίας δεομένους. καὶ παρῆγε γύναιον **2b** ἱκετεῦον ὑπὲρ παιδὸς, ὃν ἔφασκε μὲν ἑκκαίδεκα ἔτη γεγονέναι, δαιμονᾶν δὲ δύο ἔτη, τὸ δὲ ἦθος τοῦ δαίμονος εἴρωνα εἶναι καὶ ψεύστην. **4b** ἐρομένου δέ τινος τῶν σοφῶν, ὁπόθεν λέγοι ταῦτα, **4c** „τοῦ παιδὸς **5** τούτου", ἔφη, „τὴν ὄψιν εὐπρεπεστέρου ὄντος ὁ δαίμων ἐρᾷ καὶ οὐ ξυγχωρεῖ αὐτῷ νοῦν ἔχειν, οὐδὲ ἐς διδασκάλου βαδίσαι ἐᾷ ἢ τοξότου, οὐδὲ οἴκοι εἶναι, ἀλλ΄ ἐς τὰ ἔρημα τῶν χωρίων ἐκτρέπει, καὶ οὐδὲ τηὶ φωνὴν ὁ παῖς τὴν ἑαυτοῦ ἔχει, ἀλλὰ βαρὺ φθέγγεται καὶ κοῖλον, ὥσπερ οἱ ἄνδρες, βλέπει δὲ ἑτέροις ὀφθαλμοῖς μᾶλλον ἢ τοῖς ἑαυτοῦ. κἀγὼ μὲν ἐπὶ τούτοις κλάω τε καὶ ἐμαυτὴν δρύπτω καὶ νουθετῶ τὸν υἱὸν, **10** ὁπόσα εἰκός, ὁ δὲ οὐκ οἶδέ με. διανοουμένης δέ μου τὴν ἐνταῦθα ὁδὸν, τουτὶ δὲ πέρυσι διενοήθην, ἐξηγόρευσεν ὁ δαίμων ἑαυτόν ὑποκριτῇ χρώμενος τῷ παιδί, καὶ δῆτα ἔλεγεν εἶναι μὲν εἴδωλον ἀνδρός, ὃς πολέμῳ ποτὲ ἀπέθανεν, ἀποθανεῖν δὲ ἐρῶν τῆς ἑαυτοῦ γυναικός, ἐπεὶ δὲ ἡ γυνὴ τὴν εὐνὴν ὕβρισε τριταίου κειμένου γαμηθεῖσα ἑτέρῳ, μισῆσαι μὲν ἐκ τούτου τὸ γυναικῶν ἐρᾶν, μεταρρυῆναι δὲ ες τὸν παῖδα τοῦτον. **15** ὑπισχνεῖτο δέ, εἰ μὴ διαβάλλοιμι αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς, δώσειν τῷ παιδὶ πολλὰ ἐσθλὰ καὶ ἀγαθά. ἐγὼ μὲν δὴ ἔπαθόν τι πρὸς ταῦτα, ὁ δὲ διάγει με πολὺν ἤδη χρόνον καὶ τὸν ἐμὸν οἶκον ἔχει μόνος οὐδὲν μέτριον οὐδὲ ἀληθὲς φρονῶν." **17b** ἤρετο οὖν ὁ σοφὸς πάλιν, εἰ πλησίον εἴη ὁ παῖς, ἡ δὲ οὐκ ἔφη, πολλὰ μὲν γὰρ ὑπὲρ τοῦ ἀφικέσθαι αὐτὸν πρᾶξαι „ὁ δ΄ ἀπειλεῖ κρημνοὺς καὶ βάραθρα καὶ ἀποκτενεῖν μοι τὸν υἱὸν, εἰ **20** δικαζοίμην αὐτῷ δεῦρο." **20b** „θάρσει", ἔφη ὁ σοφός, „οὐ γὰρ ἀποκτενεῖ αυτὸν ἀναγνοὺς ταῦτα", **21b** καί τινα ἐπιστολὴν ἀνασπάσας τοῦ κόλπου ἔδωκε τῇ γυναικί, **22** ἐπέσταλτο δὲ ἄρα ἡ ἐποστολὴ πρὸς τὸ εἴδωλον ξὺν ἀπειλῇ καὶ ἐκπλήξει.

Während dieser Gespräche wandte sich an die Weisen ein Bote, der indische Leute begleitete, die um Hilfe baten. Darunter befand sich auch eine alte Frau, die für ihren Sohn um Hilfe flehte. Dieser sei, wie sie sagte, sechzehn Jahre alt, aber seit zwei Jahren von einem Dämon besessen; dessen Art sei es, sich zu verstellen und zu betrügen.

Als nun einer der Weisen fragte, wie sie das behaupten könne, antwortete sie: „Da dieser Junge von besonderer Schönheit ist, liebt ihn der Dämon und gestattet ihm nicht, vernünftig zu sein; er lässt ihn weder zu einem Lehrer oder Bogenschützen gehen noch zu Hause bleiben, sondern treibt ihn in verlassene Gegenden hinaus; auch hat der Knabe

[1159] Zitiert nach Mumprecht, Apollonius, 316-318. Die Übersetzung stammt vom Verfasser dieser Arbeit.

gar nicht mehr seine eigene Stimme, sondern redet mit einer besonders tiefen Stimme, wie die Männer; er schaut zudem eher mit fremden Augen als mit seinen eigenen. Ich aber weine darüber, härme mich ab und ermahne den Sohn, soweit es sich schickt, aber er kennt mich nicht mehr. Weil ich aber die Absicht hatte, hierher zu kommen und mich voriges Jahr dazu entschloss, verriet sich der Dämon, indem er den Jungen als Medium gebrauchte, und sagte, er sei in der Tat der Geist eines Mannes, der einst im Krieg gefallen sei; bis zu seinem Tod habe er seine Frau innig geliebt; da diese aber gegen die Ehe gefrevelt und drei Tage nach seinem Begräbnis einen anderen geheiratet habe, hasse er es seit dieser Zeit, Frauen zu lieben, und habe sich deshalb diesem Jungen zugewendet. Er versprach auch, falls ich ihn nicht bei euch verklage, werde er dem Knaben viel Schönes und Gutes erweisen. Ich allerdings ließ mich dadurch etwas beeindrucken, er aber lässt mich schon lange Zeit im Unklaren und beherrscht mein ganzes Haus allein, er kennt kein Maß und hat nichts Aufrichtiges im Sinn."

Da fragte der Weise nach, ob der Knabe in der Nähe sei; sie aber verneinte, sie habe viele Mittel versucht, ihn hierher zu bringen. „Der Dämon aber", sagte sie, „droht mit abgrundtiefen Schluchten; er werde mir den Sohn töten, wenn ich ihn hier anklagte." „Sei guten Mutes", sagte der Weise, „er wird ihn nicht töten, wenn er das hier liest", und dabei holte er einen Brief aus seiner Brusttasche und gab ihn der Frau.

Der Brief war nämlich an den Dämon gerichtet und enthielt eine fürchterliche Drohung.

3.3.2 Gliederung

Einleitung (Zeile 1-4)

1f:	Auftreten der Zwischenspieler; Auftreten der Bittstellerin
2b-4:	Bitte um Heilung; Charakterisierung der Not

Exposition (4b-17)

4b:	Auftreten eines Weisen
4c-17:	direkte Rede: Charakterisierung der Not durch die Bittstellerin

Zentrum (17b-21)

17b-20:	Dialog des Weisen mit der Bittstellerin: Erschwernis
20b-21:	Zuspruch
21b:	Brief an den Dämon

Schluss (22) abschließender Kommentar des Erzählers.

3.3.3 Vergleich mit den neutestamentlichen Fernheilungen

Es handelt sich um eine expositionsbetonte[1160] Wundergeschichte, in der die Schilderung der Krankheit dominiert. Einleitend wird berichtet, dass indische Leute zu den Weisen gekommen sind (Zeilen 1-2). Sofort wird der Blick auf eine alte Frau gelenkt, die für ihren Sohn um Heilung bittet. Das Alter des Sohnes, die Dauer der Besessenheit sowie eine kurze Charakteristik des Dämons werden in der indirekten Rede wiedergegeben (Zeilen 2b-4). Von einem Weisen nach den näheren Umständen gefragt, schildert die Frau die ausführliche Krankheitsgeschichte in direkter Rede (Zeilen 4b-17). Die wesentlichen Inhalte ihres Berichts sind die Entfremdung des Kindes von seiner Mutter, die Vorgeschichte des Dämons, das Thema Homoerotik sowie eine konkrete Morddrohung des Dämons für den Fall, dass sie ihr Kind zum indischen Weisen mitnähme (Zeilen 17b-20). Das heißt, der Dämon weiß, welche Gefahr ihm von dem Weisen droht. Dieser spricht der Mutter Mut zu (Zeilen 20b-21) und überreicht ihr einen an den Dämon gerichteten Brief, den der Erzähler als scharfen Drohbrief qualifiziert (Zeile 20). Mit dieser Feststellung endet die Erzählung.

Der Text weist einige Besonderheiten auf. Der indische Weise wird nicht mit Namen genannt. Es lässt sich allerdings Jarchas als Antagonist der Mutter vermuten, der zuvor mit Apollonius diskutiert hat. Zudem wird die Charakterisierung der Not stark ausgebreitet, so dass sie den Großteil des Textes einnimmt. Man könnte also sagen, die ganze Erzählung besteht fast ausschließlich aus der breit angelegten Schilderung des dämonischen Treibens. Schließlich bleibt der Schluss offen. Dass der Weise mit seinem Drohbrief Erfolg hat, wird expressis verbis nicht mitgeteilt, lässt sich aber aus der Schlussbemerkung des Erzählers indirekt vermuten. Man kann also in diesem Fall nur bedingt von einer Fernheilung sprechen.[1161]

Die Evangelien berichten zwar auch von Dämonenaustreibungen (etwa Mk 1,21-28 par: Heilung eines Besessenen in der Synagoge von Kafarnaum; Mk 5,1-20 par: Heilung des Besessenen von Gerasa). Hier tritt aber im Unterschied zur philostratischen Erzählung der Wundertäter jeweils in direkte Konfrontation mit dem Dämon. Eine Parallele könnte man im Motiv der dämonischen Hellsichtigkeit erkennen. Wie der Dämon z.B. in Mk 1,24 sofort erkennt, wer Jesus ist und wozu er gekommen ist, so scheint auch der Dämon in dieser Geschichte die indischen Weisen zu durchschauen, wie man

[1160] Vgl. Theißen, Wundergeschichten, 120.
[1161] Kollmann, Jesus, 262 Anm. 38 bezeichnet neben dieser Erzählung auch Julian, Ep. 77,447 (Fieberheilung per Brief) als „entferntere Parallele“ zu den neutestamentlichen Fernheilungen.

aus seinen Drohgebärden schließen kann (Zeilen 19-20). Allerdings tauchen die wesentlichen Elemente einer Dämonenaustreibung in der Erzählung des Philostratos nicht auf, wie: Kommen des Wundertäters, Auftreten eines Besessenen, Konfrontation mit dem Heiler, Ringen zwischen Wundertäter und Dämon, Ausfahren des Geistes, Feststellung der Heilung und ihrer Wirkung.

Gattungstypische Verwandtschaft mit den neutestamentlichen Fernheilungen lässt sich am Motiv der Stellvertretung festmachen. Zudem bekundet die Mutter wie die Bittsteller in den Evangelien auch Vertrauen in die Fähigkeiten der indischen Weisen. Hat sie doch trotz der Gefahr, dass dem Kind durch den Dämon Schaden zugefügt wird, den Weg zu ihnen auf sich genommen. Der Schluss aber bleibt offen, was in den neutestamentlichen Wundererzählungen nie der Fall ist.

4. Zusammenfassung und Bewertung

Zwischen der alttestamentlichen Erzählung von der Heilung des Aramäers Naaman (2 Kön 5,1-19) und den neutestamentlichen Fernheilungserzählungen lassen sich zahlreiche strukturelle und inhaltliche Ähnlichkeiten feststellen. Es ist zunächst die Tatsache, dass Naamans Heilung ebenfalls im Rahmen einer Fernheilung vollzogen wird. Auch viele Motive, die für die neutestamentlichen Erzählungen typisch sind (z.B. Auftreten des Hilfsbedürftigen, Auftreten von Stellvertretern, Charakterisierung der Not, Erschwernis der Annäherung an den Wundertäter, Sich-Entziehen des Wundertäters, Entlassung) finden sich in diesem Text. Zudem tritt in 2 Kön 5,1-19 das narrative Element in den Hintergrund, dialogische Struktur überwiegt (vgl. z.B. Mt 8,5-13; Mk 7,24-30 par). Auch der Topos der Vermittlung (vgl. Lk 7,1-10) sowie das Motiv der Rückkehr zum Wundertäter (vgl. Lk 17,15) spielen in dieser Erzählung eine bedeutende Rolle. Besonders das Element des „Fremden“ stellt eine enge Verbindung zwischen diesen Texten her. Elischa hat sich dem Aramäer Naaman, also einem Menschen außerhalb des nationalen Kontextes, zugewandt. Ebenso sind es ausschließlich Heiden (bzw. der dankbare Samariter), die in den Genuss der Fernheilung durch Jesus kommen. In ihnen könnte man sog. „Gottesfürchtige“ sehen, wie auch Naaman als „Prototyp eines allein JHWH verehrenden ´Heiden´“[1162] bzw. als „JHWH-Verehrer der Völker“[1163] bezeichnet wurde.

[1162] Marinković, Geh in Frieden, 12.

Im Zentrum der alttestamentlichen Erzählung steht das monotheistische Bekenntnis des Heiden Naaman zu JHWH. Er kann den Gott Israels allerdings nur privat verehren, denn politisch-sozialer Druck zwingt ihn, in der Öffentlichkeit dem Gott der Aramäer seine Huldigung zu erweisen. Die Pointe neutestamentlicher Fernheilungserzählungen liegt hingegen im gläubigen Vertrauen der heidnischen Bittsteller in Jesus. Dieser Glaube ist absolut, er wird durch keine Einschränkung relativiert.

Von den beiden rabbinischen Wundergeschichten erinnert vor allem die Erzählung von der Heilung des Sohnes des Rabbi Gamliél (bBer 34b) wegen ihrer strukturellen und inhaltlichen Parallelen an die neutestamentlichen Fernheilungen. Wichtige Anknüpfungspunkte sind: das Motiv des Auftretens von Stellvertretern (vgl. z.B. Mk 7,24-30 par), das Motiv der Entlassung der Stellvertreter, kombiniert mit der Konstatierung der Heilung (vgl. Joh 4,50), die Betonung des Zeitpunkts der Genesung (vgl. Joh 4,52f; Mt 8,13) sowie generell die Tatsache der Fernheilung. In beiden rabbinischen Erzählungen geschieht aber die Heilung durch Gott, an den Hanina stellvertretend für den Kranken ein inniges Gebet richtet. Jesus hingegen, der kraft eigener Vollmacht heilt, betont immer wieder den starken Glauben der Heiden, den er z.B. in den HvK-Perikopen mit dem Glauben in Israel kontrastiert (vgl. Mt 8,10 par Lk 7,9).

Im inschriftlichen Heilungsbericht von Epidauros erinnern die dreiteilige Grundstruktur, die Charakterisierung der Not, das Auftreten einer Stellvertreterin sowie die Konstatierung der Heilung an die Fernheilungserzählungen im Neuen Testament. Der Bericht, der in erster Linie für den institutionalisierten Kurbetrieb im Asklepieion werben will, atmet aber einen völlig anderen Geist als die Perikopen im Neuen Testament. Der geheimnisvolle Inkubationsschlaf mit seinen märchenhaften Zügen steht in scharfem Kontrast zu den Worten und Taten des charismatischen Wundertäters Jesus.

Diese Feststellung trifft auch auf den Heilungsbericht des Aelius Aristides zu. Die Amme dürfte an einer lebensbedrohenden Erkrankung leiden, wie sich indirekt aus einer Formulierung im Text erschließen lässt (Zeile 2: κειμένην δέ ποτε ἀνέστησεν). In seinem stellvertretenden Heilschlaf im Asklepieion von Pergamon erhält Aristides eine schriftliche Mitteilung des Asklepios. Den Inhalt des Briefes erfährt der Leser nicht; es wird nur davon gesprochen, dass in ihm alle Einzelheiten fast wörtlich aufgeschrieben sind. Aristides arbeitet also mit Andeutungen, die schließlich in einer besonders eindringlich gestalteten Demonstration der erfolgten Fernheilung münden. In den Periko-

[1163] Haarmann, JHWH-Verehrer, 152.

pen des Neuen Testaments wird aber das Ergebnis der Fernheilung immer klar und deutlich konstatiert (vgl. z.B. Mk 7,30).

In der Erzählung des Philostratos, die vom Drohbrief eines indischen Weisen an einen Dämon berichtet, fällt vor allem die ausführliche Schilderung des dämonischen Treibens auf (vgl. allenfalls Mk 5,1-20). Die Mutter des vom Dämon befallenen Kindes ist mit der Bitte um Heilung ihres Sohnes zu den indischen Weisen gekommen. Aus Angst vor den Drohungen des Dämons hat sie ihr Kind zu Hause gelassen. Der Weise gibt schließlich der Mutter einen Drohbrief an den Dämon mit, dessen Inhalt aber nicht näher beschrieben wird. Ob er damit Erfolg hat, wird nicht mitgeteilt; der Schluss bleibt also offen. Es hat den Anschein, dass Philostratos in erster Linie an der anschaulichen Beschreibung des Verhaltens des Dämons interessiert ist und das Ende der Geschichte bewusst im Dunkeln lässt. Dies ist allerdings in den Fernheilungserzählungen des Neuen Testaments nie der Fall.

Grundsätzlich kann man zusammenfassend festhalten, dass sich die zahlreichen verwandten Züge, die sich sowohl in alttestamentlichen, rabbinischen und hellenistischen Wunderzählungen als auch in den neutestamentlichen Fernheilungserzählungen finden, auf „gattungstypische Erzählgesetze“[1164] zurückführen lassen. Die Perikopen des Neuen Testaments zeichnen sich jedoch durch wesentliche Unterschiede aus. Hier tritt zunächst der Wundertäter immer als Erster auf; er ist der Protagonist. Außerdem wird die Fernheilung stets mit dem gläubigen Vertrauen, das die heidnischen Bittsteller in Jesus setzen, in Verbindung gebracht. Darüber hinaus gilt es festzuhalten: Elischa weiß, was Naaman tun muss, um geheilt zu werden; Hanina ben Dosa betet innig zu Gott, der letztlich heilt; im Asklepieion bewirkt der Gott Asklepios im geheimnisvollen Heilschlaf die Heilung; ob der indische Weise mit seinem Drohbrief Erfolg hat, bleibt ungewiss; Jesus hingegen heilt definitiv in eigener Vollmacht.

[1164] Klauck, Umwelt, 142.

III. Heiden-Zuwendung in der Jesus-Tradition (Der Jude Jesus und die Heiden)

In der folgenden Tabelle sind die wichtigsten Heiden-Texte aufgelistet, die die Evangelien zusammen mit den Fernheilungserzählungen aufweisen. Es handelt sich dabei um kurze Notizen bzw. Kommentare der Evangelisten (inklusive Erfüllungszitate), Worte Jesu (Logien, Gleichnisse, lehrhafte Texte) und um Erzählungen. Es gilt zu untersuchen, welche spezielle Funktion diese Texte haben, wenn man das geschichtstheologische Konzept der Evangelisten im Blick auf das Verhältnis des Juden Jesus zu den Heiden beachtet.

Markus	**par**	**Erzählerkommentar, Notizen des Evangelisten (inkl. Erfüllungszitate)**	**Logion Gleichnis Lehre**	**Erzählung, speziell Fernheilung (FH)**
3,7-12	Mt 4,23-25; 12,15f; Lk 6,17-19	Andrang der Menschen (Summarium)		
4,30-32	Mt 13,31f; Lk 13,18f vgl. Mt 13,33; Lk 13,20f		Gleichnis vom Senfkorn; vgl. Gleichnis vom Sauerteig	
5,1-20	Mt 8,28-34; Lk 8,26-39			Heilung des Besessenen von Gerasa
6, 30-44	Mt 14,13-21; Lk 9,10-17; Joh 6,1-13			Speisung der Fünftausend
6,45.53		Aufbruch nach Betsaida bzw. Gennesaret		
7,14-23	Mt 15,1-20		Aufhebung der Reinheits- und Speisevorschriften	
7,24-30	Mt 15,21-28			Heilung der Tochter der syrophönizischen / kanaanäischen Frau **(FH)**
7,31-37	Mt 15,29-31 (Summarium)			Heilung eines Taubstummen in der Dekapolis

8,1-9				Speisung der Viertausend
8,22-26				Heilung eines Blinden bei Betsaida
8,27-30	Mt 16,13-20; Lk 9,18-22	Cäsarea Philippi: Messiasbekenntnis des Petrus		
10,1	Mt 19,1; Lk 9,51	Aufbruch nach Judäa und in das Gebiet jenseits des Jordans		
13,10	Mt 24,14; Lk 21,24		Aus der Endzeitrede	
Matthäus				
2,1-12				Huldigung der Sterndeuter
3,9	Lk 3,8		Gerichtspredigt des Täufers	
4,15f		Erfüllungszitat Jes 8,23 – 9,1		
5,13-16			Doppelbildwort vom Salz und vom Licht	
8,5-13	Lk 7,1-10; Joh 4,46-54			Hauptmann von Kafarnaum **(FH)**
10,5.23; 15,24			Aussendung der Jünger; Sendung Jesu nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel	
8,11f; 21,43; 22,9f;	Lk 13,28f; Lk 14,22-24		Worte Jesu zur „Ablösung“ Israels	
11,20-24	Lk 10,12-15		Wehe-Wort Jesu über die galiläischen Städte	
12,17-21		Erfüllungszitat Jes 42,1-4		
28,19f			Auftrag des Auferstandenen	
Lukas				
4,16-30 (v.a. VV. 25-27)	Mk 6,1-6a		Jesu Antrittsrede in Nazaret	

9,52-56				Ablehnung der Jünger in einem Dorf der Samariter und Reaktion Jesu
10,25-37				Barmherziger Samariter
17,11-19				Dankbarer Samariter **(FH)**
Johannes				
3,16f			Kommen Jesu in die Welt	
4,1-42				Jesus in Samaria
8,12			Licht der Welt	
10,16			Noch andere Schafe...	
11,52		Sterben auch für versprengte Kinder Gottes		
12,20-22		Wunsch der Griechen		
12,32			Alle an mich ziehen...	
17,20-21			Bitte für alle, die durch das Wort der Jünger glauben	
21,6-11				Reicher Fischfang; 153 große Fische

1. Heiden-Zuwendung im Markusevangelium

Zur Zeit der Abfassung des MkEv (wohl um 70 n. Chr.) standen die judenchristlichen Jesusanhänger wegen der Heidenfrage unter besonders starkem Rechtfertigungsdruck. In den Jahren nach dem jüdischen Krieg (66-70 n. Chr.) eskalierte der innerjüdische Konflikt zwischen orthodoxen Juden und Jesusanhängern, die von Jesu messianischer Sendung überzeugt waren und seine Fremdenliebe als Ansporn interpretierten, auch Heiden in ihre Gemeinschaft aufzunehmen. Mk war es offensichtlich ein Anliegen, die aus seiner Sicht wichtigsten Ereignisse aus dem Leben und Wirken Jesu, die ihm in mündlicher und schriftlicher Form vorlagen und zu dieser Entwicklung geführt hatten, aufzuschreiben. Ein besonders wichtiges Leitmotiv war für ihn, im Verhältnis des Juden

Jesus zu den Heiden nach Spuren zu suchen, die den Weg von einer anfänglich judenchristlichen zu einer heidenchristlichen Gemeinschaft / Kirche verständlich machen. Aus der Perspektive einer 40-jährigen Traditionsgeschichte hat er erkannt, welche Worte, Taten und Ereignisse im Leben Jesu sich zu einem hermeneutischen Schlüssel verdichten, um die Ereignisse in seiner Gegenwart zu verstehen.[1165]

Zu diesem Zweck hat er eine Biographie Jesu verfasst, in der er aber keinen lückenlosen Ablauf seines Lebens nachzeichnet. Er erzählt, wie der Mann aus Nazaret als Wanderprediger das Reich Gottes verkündigt, wie er seine Jünger auswählt, wie er zum ersten Mal in einer Synagoge auftritt, wie er wegen seiner Worte und vor allem wegen seiner Taten bewundert wird, wie es zu Konflikten mit den Pharisäern kommt, wie er die zwölf Jünger aussendet und wie er lehrend und heilend in Galiläa wirkt, aber auch im angrenzenden Heidenland Wunder vollbringt. Er gerät immer mehr in Konflikt mit den politischen und religiösen Führungskreisen, deren Ordnung er mit seinem rigorosen Verhalten ins Wanken bringt. Er wendet sich nämlich besonders den Schwachen, den Ausgestoßenen, den Armen, den Kranken, den Sündern, aber auch den Heiden zu und setzt sein Programm der Nächstenliebe, die bei ihm bis zur Fremden- und Feindesliebe reicht, in die Tat um. Im zweiten Teil des Evangeliums (8,27 – 16,8) erzählt Mk, wie Jesus, der Messias, den Weg nach Jerusalem auf sich nimmt, von dem er weiß, dass er ihn zwar in den Tod, aber letztlich in die Auferstehung führen wird. Als Jesus am Kreuz stirbt, bekennt ein heidnischer Soldat seine Gottessohnschaft. Einige Frauen, die Jesu Sterben aus der Ferne beobachtet haben, besuchen am nächsten Tag die Grabstätte, wo ihnen ein Jüngling von Jesu Auferstehung berichtet. Aber aus Furcht erzählen die Frauen niemandem davon. Das MkEv hat aber die Botschaft von Jesu Auferstehung weitergetragen, und es liegt nun an den Lesern, die „Mission“ Jesu fortzuführen.[1166]

Zwei korrelierende Leitfragen prägen den ersten Teil des Evangeliums. Nach der Dämonenaustreibung in der Synagoge von Kafarnaum reagieren alle erschrocken: τί ἐστιν τοῦτο; διδαχὴ καινὴ κατ’ ἐξουσίαν... (1,27). Und nach der Stillung des Seesturms fragen die Jünger voll Furcht: τίς ἄρα οὗτός ἐστιν; (4,41). Letztere Frage wird im Laufe der Erzählung beantwortet. Zu ihrer Beantwortung tragen auch die Ereignisse bei, die Mk im Sinne einer Erweiterung des Wirkungskreises Jesu über Galiläa hinaus berichtet. Einen ersten Hinweis liefert das Summarium 3,7-12: Als Jesu sich an den See zurück-

[1165] Vgl. etwa Feneberg, Der Jude Jesus, 52-71.
[1166] Vgl. etwa Ebner, Einleitung, 155; Feneberg, Der Jude Jesus, 62.

zieht, folgen ihm zahlreiche Menschen aus Galiläa, Judäa, Jerusalem und Idumäa. Der Erzähler ergänzt: καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου καὶ περὶ Τύρον καὶ Σιδῶνα πλῆθος πολὺ ἀκούοντες ὅσα ἐποίει ἦλθον πρὸς αὐτόν (V. 8). Dabei dürfte es sich um Juden und Heiden handeln. Dieser mk Hinweis könnte schon ein Aviso auf die Wundergeschichten 7,24-30 (Heilung der Tochter der syrophönizischen Frau) und 7,31-37 (Heilung eines Taubstummen) sein, in denen Jesus in der Gegend um Tyrus bzw. in der Dekapolis seine heilende Tätigkeit an Heiden vollzieht. Es ist bemerkenswert, dass Mk, nachdem er vier Wundergeschichten im jüdischen Bereich erzählt hat (1,21-28: Exorzismus in Kafarnaum; 1,29-31: Heilung der Schwiegermutter des Petrus; 2,1-12: Heilung eines Gelähmten; 3,1-6: Heilung eines Mannes mit einer verdorrten Hand), bereits in Kapitel 3 einen ersten Hinweis auf die Ausweitung von Jesu heilender Tätigkeit auf Heiden bringt (3,8: Summarium).

Nach der Ansage des Evangeliums, den programmatischen Sätzen in 1,14f von der erfüllten Zeit und der Nähe der βασιλεία τοῦ θεοῦ, dem Staunen bzw. Erschrecken der Menschen über die neue Lehre (1,27), der narrativen Entfaltung dieser Lehre in den folgenden Wundergeschichten entfaltet Jesus in den anschließenden Gleichnisreden (Kap. 4) in den Gleichnissen vom Wachsen der Saat (4,26-29) und vom Senfkorn (4,30-32) seine Lehre von der βασιλεία τοῦ θεοῦ. Wie das kleine Senfkorn aufgeht und größer wird als alle anderen Gewächse, sodass in seinem Schatten die Vögel des Himmels wohnen können (vgl. Ez 17,23; Dan 4,9.18), wird sich auch das Reich Gottes universal ausbreiten. Dieses Wachstum des Senfkorns, also des Reiches Gottes, leitet Jesus gleich im Anschluss mit einer programmatischen Aufforderung in 4,35 ein: διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν. Damit ist ein entscheidender Schritt getan: Jesus begibt sich mit seinen Jüngern in ein mehrheitlich heidnisch besiedeltes Gebiet.

Für Feneberg[1167] ist das Itinerar von 3,7 – 8,30 ein „Leitfaden für den Weg Jesu zwischen Juden und Heiden“[1168]. Bereits in 3,7.9 nennt der Erzähler den See als Ort des Rückzugs, der aber nach der Überfahrt ans andere Ufer und der dortigen Heilung des besessenen Heiden zu einem Symbol der Unterscheidung zwischen Juden (im Westen des Sees) und Heiden (in dem hellenisierten Gebiet des Herodes Philippus und der Dekapolis im Osten) wird. „Das Meer von Galiläa [...] symbolisiert in der erzählerischen Konzeption des Markusevangeliums auch die mentalen Grenzen, die das Evangelium

[1167] Wichtige Impulse für die nachfolgende Analyse stammen aus Feneberg, Der Jude Jesus, 152-162. Vgl. auch Merz, Meer von Galiläa, 32-39.
[1168] Feneberg, Der Jude Jesus, 152.

auf seinem Weg zu den Heiden überschreiten musste."[1169] Ebenso stellt das Boot ein Symbol für diesen Rückzug dar. Es wird schließlich zu einem wichtigen Transportmittel zwischen den beiden Ufern. Die immense Bedeutung von See und Boot schlägt sich auch in der Wortstatistik nieder. Von 19 Vorkommen für See (θάλασσα) im MkEv entfallen allein 14 Belege auf die Kapitel 3,7 – 8,26. Ebenso kommt das Boot (πλοῖον) fast nur in diesen Abschnitten vor, nämlich 16-mal von 18 Belegen im zweiten Evangelium.[1170]

Das Itinerar mit mehrfachem Wechsel Jesu zwischen den beiden Ufern des Sees und einer Reise nach Tyrus verleiht diesen Abschnitten eine besondere Struktur und lenkt den Blick immer wieder auf die Heidenfrage.[1171] Natürlich hat es auf der Westseite des Sees auch Heiden bzw. auf der Ostseite auch Juden gegeben. Zahlreiche Exegeten stoßen sich allerdings an topographischen Ungereimtheiten in den mk Angaben.[1172] Als Beispiele seien genannt: Gerasa liegt nicht am See (vgl. 5,1-20); in 6,1-6 sind Jesus und seine Jünger in Nazaret, in 6,32 befinden sie sich wieder auf dem See; in 8,1-9 sind sie in der Wüste, in 8,10 können sie aber ohne Weiteres mit dem Boot abfahren; zu guter Letzt stimmt die Reisenotiz in 7,31 mit der geographischen Realität nicht überein. Aus diesen Gründen kann es sich nicht um topographische Angaben im engeren Sinn handeln, die man jeweils auf ihre Gültigkeit überprüfen müsste. In der Bewegung Jesu zwischen dem Westen des Sees, dem Land der Juden, und dem Osten des Sees, dem Land der Heiden, spiegelt sich vielmehr die inhaltliche Ausrichtung auf die Juden bzw. Heiden wider.

Es ist also ein typologischer Charakter, der das Itinerar prägt. Die Formulierung εἰς τὸ πέραν, die das Pendeln zwischen den Ufern ausdrückt, kommt nur in diesem Abschnitt vor, nämlich fünfmal: 4,35; 5,1.21; 6,45; 8,13. „Auf die Gegenseite" muss man jeweils vom Ausgangspunkt aus betrachten; die Gegenseite kann also im Westen wie auch im Osten liegen. In 3,8 und 10,1 formuliert Mk zudem πέραν τοῦ Ἰορδάνου und weist damit explizit auch auf heidnisches Land hin. In 5,21 und 6,53 bezieht sich διαπέρας schließlich auf die jüdische Seite.

[1169] Merz, Meer von Galiläa, 39.
[1170] Vgl. Feneberg, Der Jude Jesus, 154.
[1171] Gegen Lindemann, Jesus, 385, der im MkEv „einen nahezu ausschließlich innerhalb des Judentums wirkenden Prediger und Wundertäter" dargestellt sieht.
[1172] Z.B. Lührmann, Mk, 6f.132; Pesch, Mk, 359; Schweizer, Mk, 82.

In 3,7 zieht sich Jesus an den See zurück, nachdem ihn die Pharisäer wegen der Heilung des Mannes mit der verdorrten Hand am Sabbat abgelehnt und den Tötungsplan gefasst haben. Der Evangelist berichtet in 3,7-9, dass dieser Rückzug aber nicht gelingt, denn Scharen aus Galiläa und heidnischen Gebieten, die in den anschließenden Berichten eine große Rolle spielen, folgen ihm. In 4,1 ist Jesus wieder am Ufer des Sees, besteigt ein Boot und lehrt das Volk in Form von Gleichnissen. Danach fordert er die Jünger auf, mit ihm ans andere Ufer, also in heidnisches Gebiet, zu fahren (4,35). Nach der Stillung des Seesturms, auf die die Jünger in großer Furcht mit der Frage reagieren, wer dieser Jesus wohl sei (4,41: τίς ἄρα οὗτός ἐστιν), gelangen sie ins Gebiet von Gerasa, wo Jesus eine erste, besonders herausfordernde Begegnung mit einem von einem unreinen Geist besessenen Heiden haben wird (5,1-20). In 5,18.21 fahren sie wieder zurück auf die westliche, jüdische Seite des Sees. Das Boot dient in 6,31f sodann als Ort bzw. Medium des Rückzugs. Die Leute haben aber die Abfahrt beobachtet und folgen Jesus und seinen Jüngern. Deshalb legen sie wieder an (6,34). Nun erzählt Mk die Speisung der 5000 (6,35-44). Danach fordert Jesus die Jünger aber auf abzufahren, und zwar in mehrheitlich heidnisches Gebiet, nach Betsaida: Καὶ εὐθὺς ἠνάγκασεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον καὶ προάγειν εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν, ἕως αὐτὸς ἀπολύει τὸν ὄχλον (6,45). Nach dem Bericht von Jesu Wandel auf dem See (6,45-52) wird aber notiert, dass sie im Westen landen, in Gennesaret (6,53). Nach Betsaida sind sie also gar nicht gelangt. Jetzt folgt das die Begegnung mit der syrophönizischen Frau vorbereitende Lehrgespräch über die Reinheit (7,1-23). Nach der Heilung der Tochter der syrophönizischen Frau im Gebiet von Tyrus (7,24-30) gelangt Jesus in 7,31 (die widersprüchlichen Angaben „über Sidon ... an den See von Galiläa, mitten in das Gebiet der Dekapolis“ sollen wohl den umfassenden Wirkungshorizont Jesu umreißen) wieder in heidnisches Gebiet, in die Dekapolis. Hier heilt er einen Taubstummen, offenbar einen Heiden (7,32-37). Die anschließende Speisung der 4000 erfolgt also auch im heidnischen Bereich (8,1-9). Anschließend setzt Jesus wohl wieder ans Westufer über, nach Dalmanuta (8,10), dessen Lage allerdings unklar ist. Nach einem kurzen Streitgespräch fährt Jesus mit seinen Jüngern ein weiteres Mal in den Osten. Dieses Mal erreichen sie Betsaida (8,22), wo es – vor dem Ort – zur Heilung eines Blinden kommt (8,22-26).

Damit hat Mk das typologische Itinerar, das immer wieder auf eine Hinwendung zu den Heiden verweist, abgeschlossen. Ohne Überleitung berichtet nun der Erzähler davon, dass sich Jesus mit seinen Jüngern in den Dörfern bei Cäsarea Philippi aufhält. Mit

dem Messiasbekenntnis des Petrus ist hier die Mitte des MkEv und zugleich ein Gipfelpunkt erreicht. Was die Überschrift Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ] (1,1) ankündigte, hat sich inhaltlich auch durch die Hinwendung zu den Heiden (6,45 – 8,26) erfüllt. Der Gesalbte Gottes, der Christus, hat Gottes universale Liebe allen Menschen in Wort und Tat kundgetan.

Ein genauerer Blick auf die eben aufgezählten „Heiden-Texte“ vermag das Gesagte noch zu verdeutlichen: In 5,1-20 schildert der Evangelist die Heilung des Besessenen von Gerasa. Jesus und seine Jünger sind am Ostufer des Sees gelandet (5,1), befinden sich also in heidnischem Gebiet. Die Parallelisierung dieser Erzählung mit dem Exorzismus in 1,21-28 ist offensichtlich. Beide Perikopen weisen wesentliche Elemente einer Dämonenaustreibung auf; in 5,1-20 sind diese aber zum Teil geradezu schwankhaft erweitert. Zunächst schildert der Evangelist – nur in 5,2-6 – recht ausführlich das Wüten und die Unbezwingbarkeit des Dämons. In beiden Erzählungen kommt es aber zur Selbstvermittlung des Dämons und zur Abwehrformel mit Namensnennung (vgl. 1,23b-24 bzw. 5,6f). Die bekenntnisartige Wesensaussage in 1,24c (mit οἶδα-Formel: οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ) ist in 5,7 Teil der Abwehrformel mit Namensnennung (τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου;). Der in 1,25 in direkter Rede wiedergegebene Ausfahrbefehl (φιμώθητι καὶ ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ) wird in 5,8 vom Erzähler nachgetragen (ἔλεγεν γὰρ αὐτῷ· ἔξελθε τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον ἐκ τοῦ ἀνθρώπου.). Dieser literarkritische Befund könnte neben anderen Kriterien ein Hinweis auf die Entstehungsgeschichte der Perikope sein. In 5,9f kommt es sogar zu einem Dialog zwischen Jesus und dem Dämon, der sich λεγιών nennt, da er aus mehreren Dämonen bestehe. Dass der Dämon gar in eine Schweineherde geschickt werden will, verweist klar auf das heidnische Umfeld in dieser Erzählung. Zudem haust der Besessene in Grabhöhlen (5,3), also unreinen Stätten. Ihm ergeht es viel schlechter (vgl. 5,5) als dem besessenen Juden, der sogar am Synagogengottesdienst teilnehmen und Jesu Lehre lauschen kann (1,21-26). Die Erzählung von der Heilung eines Besessenen in der Synagoge in Kafarnaum endet schließlich mit einem Chorschluss, in dem das Erstaunen der Menschen über die neue Lehre ausgedrückt wird (1,27), und einer Verbreitungsnotiz, in der der Erzähler die Ausdehnung von Jesu Ruf in ganz Galiläa berichtet (1,28). Auch die Erzählung von der Heilung des Besessenen in Gerasa endet mit einer Verbreitungsnotiz, in der der Geheilte in der ganzen Dekapolis, also im Heidenland, von Jesu heilvoller Tat berichtet (5,20). Die Exorzismuserzählung 1,21-28 hat die Reihe der Machttaten Jesu generell eröffnet.

Die Wundererzählung 5,1-20 ist die erste von weiteren großen Wundertaten Jesu, die er in heidnischem Gebiet wirkt.[1173]

Im Vorspann zur Erzählung von der Speisung der Fünftausend wird berichtet, das Jesus und seine Jünger mit dem Boot in eine einsame Gegend fahren wollen (6,32). Sie werden aber beobachtet, viele Leute folgen ihnen und kommen ihnen sogar noch zuvor: καὶ εἶδον αὐτοὺς ὑπάγοντας καὶ ἐπέγνωσαν πολλοὶ καὶ πεζῇ ἀπὸ πασῶν τῶν πόλεων συνέδραμον ἐκεῖ καὶ προῆλθον αὐτούς (6,33). Man kann durchaus annehmen, dass auch viele Heiden unter den Menschen sind, die aus den Städten Galiläas herbeiströmen.

Bevor der Evangelist Jesu nächste Reise ins Heidenland schildert, gibt er in 7,1-23 ein Lehrgespräch Jesu über die Reinheit wider. Jesus relativiert darin die Bedeutung jüdischer Speisevorschriften und betont die Bedeutung ethischer Normen. Dieser Text stellt eine wichtige Überleitung zu den nachfolgenden Ereignissen im heidnischen Gebiet dar. Sein „Sitz im Leben“ liegt vermutlich in einer heidenchristlichen Gemeinde, die in der Frage der Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen untereinander in Konflikt geraten ist. Dieses Thema spielt auch in der nachfolgenden Fernheilungserzählung von der Heilung der Tochter der syrophönizischen Frau (7,24-30) eine große Rolle. Diese Wundergeschichte leitet, wie wir gesehen haben, Jesu Wanderung durch heidnisches Gebiet (7,24 – 8,26) sozusagen als Auftakterzählung ein.

Drei weitere Wunder ereignen sich dann im Heidenland: die Heilung eines Taubstummen (7,31-37), die Speisung der Viertausend (8,1-9) und die Heilung eines Blinden bei Betsaida (8,22-26). Beide Heilungen stammen aus dem mk Sondergut; Mt und Lk haben sie also nicht übernommen. Dass diese zwei Wunder relativ umständlich ablaufen, könnte neben dem Umstand, dass sie im Heidenland (in der Dekapolis bzw. in Betsaida) „spielen“, ein Hinweis darauf sein, dass Jesus hier sein heilendes Wirken an Heiden vollzieht. Es sind dies die einzigen Wunder in den synoptischen Evangelien, in denen Jesus komplizierte Heilungsgesten einsetzt. Wie bereits in 7,24-30 der Ablauf der Fernheilung durch besondere Erschwernisse gekennzeichnet ist, so läuft auch in diesen beiden Erzählungen ein komplexer Vorgang ab, bis der taubstumme Heide hören und sprechen bzw. der blinde Heide sehen kann.

[1173] Vgl. etwa Feneberg, Der Jude Jesus, 136-144. Der oben erwähnte literarkritische Befund gestattet es allerdings nicht, die Heilung des besessenen Heiden als „Schlüsselerlebnis für Jesus“ (Feneberg, ebd. 136) zu bezeichnen.

Das Wunder der Speisung der Viertausend (8,1-9) stellt einen besonderen Gipfelpunkt in diesem Abschnitt dar. Mit Feneberg[1174] ist hier festzustellen, dass Mk die beiden Brotvermehrungen (6,32-44; 8,1-9) bewusst miteinander in Beziehung setzt, indem er die erste am Westufer des Sees – typologisch: bei den Juden – und die zweite in vorwiegend heidnischem Gebiet – typologisch: bei den Heiden – verortet. Der sakramentale Charakter des ersten Mahles ist offensichtlich. Zeichenhaft wird das endzeitliche Freudenmahl vorweggenommen. Zahlreiche Anklänge an das Alte Testament prägen den Text, in erster Linie ist an die Speisung mit Manna in der Wüste (Ex 16; Num 11,4-9) zu erinnern.[1175] Jesus erbarmt sich des Volkes, denn sie sind „wie Schafe, die keinen Hirten haben" (vgl. Num 27,17). Ihnen fehlen die Kenntnis des neuen Weges und das Wissen um die Gottesherrschaft. Deshalb „lehrte er sie lange" (6,34), bevor das Wunder der großen Speisung geschieht. Jesu Aufforderung zum Lagern in Mahlgemeinschaften und die Lagerordnung betonen den festlichen Charakter des Mahls (vgl. Ex 18,25). Jesus nimmt die Brote und Fische, blickt zum Himmel hinauf, spricht das Dankgebet und bricht die Brote. Sein Tun entspricht dem Vorgehen des Hausvaters beim Mahl. Es wird zwar keine Wunderhandlung beschrieben, aber durch die Sättigungsnotiz wird das (Geschenk-)Wunder konstatiert (6,42) und durch das anschließende Einsammeln der Reste (zwölf Körbe voll als Zeichen der eschatologischen Fülle) das überwältigende Ergebnis demonstriert (6,43).

Dass nun ein ähnliches Wunder auch bei den Heiden geschieht, ist für die pharisäischen Widersacher Jesu eine Provokation und von besonderer Tragweite: Auch Heiden bekommen jetzt Anteil am königlichen eschatologischen Gastmahl. Bei aller Ähnlichkeit der beiden Wundergeschichten gibt es aber doch einige Unterschiede. In der Speisung der Viertausend geht die Initiative nämlich von Jesus selbst aus, da die Menschen ja schon drei Tage bei ihm ausharren (8,2). Bei den Heiden ist also die äußerliche Notlage größer, während bei den Juden der Mangel an Führung(spersönlichkeiten) betont wird: Sie sind „wie Schafe, die keinen Hirten haben". Deshalb erfolgt dort eine ausführliche Unterweisung durch Jesus, die bei den Heiden unterbleibt. Es bestehen auch Unterschiede in den Zahlenangaben, die im Gespräch über die Blindheit der Jünger genauer reflektiert werden (8,14-21). Auch die kultische Ordnung nach Mahlgemeinschaften wie die bloße Erwähnung der 5000 (kultfähigen) Männer unterbleiben bei den Heiden,

[1174] Vgl. zum Folgenden Feneberg, Der Jude Jesus, 163-173.
[1175] Entfernte Anklänge gibt es an das Speisungswunder Elijas zugunsten der Witwe von Sarepta (1 Kön 17,7-16) und an das Speisungswunder Elischas (2 Kön 4,42-44).

bei denen in der Anzahl von 4000 Menschen Männer, Frauen und Kinder bereits mit eingerechnet sind. Mk legt also – trotz aller Parallelen – einiges Gewicht auf die Unterschiede zwischen den beiden Speisungen. Man könnte zusammenfassen, dass beim Mahl im heidnischen Gebiet der Charakter eines profanen Sättigungsmahls im Vordergrund steht, dass aber gerade durch die Parallelisierung mit der Speisung der Fünftausend Assoziationen mit dem endzeitlichen Gastmahl wachgerufen werden.

Nach der Heilung des Blinden bei Betsaida (8,22-26) verlegt der Evangelist das Geschehen ohne Überleitung in die Dörfer bei Cäsarea Philippi in der Nähe der Jordanquellen, also vom See Gennesaret weit entfernt. Das „typologische" Pendeln Jesu zwischen den beiden Ufern des Sees ist somit abgeschlossen. Jesus, der sich selber bisher als Prophet gesehen hat (vgl. 6,4), und die Jünger, die sich gefragt haben, wer dieser Jesus sei (4,41), erfahren nun aus dem Mund des Petrus: σὺ εἶ ὁ χριστός (8,29). Nach dem wirkmächtigen Tun Jesu in Galiläa und dem Wunderwirken auch im Heidenland signalisiert dieser Titel die Universalität seiner Sendung: „Als Christus ist Jesus folglich für Petrus und die anderen Jünger nicht nur ein in Wort und Tat machtvoller Prophet Gottes, sondern der von Gott ´Gesalbte´, der als König über Juden und auch Heiden herrschen wird."[1176]

In 9,33 sind Jesus und seine Jünger in Kafarnaum. Von dort bricht er in 10,1 auf und kommt εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας [καὶ] πέραν τοῦ Ἰορδάνου. Der Evangelist betont also noch einmal, dass Jesus sich nicht nur im Gebiet von Judäa, sondern auch jenseits des Jordans, in vorwiegend heidnischer Gegend, aufhält. Viele Leute versammeln sich bei ihm, und ὡς εἰώθει πάλιν ἐδίδασκεν αὐτούς. Bisher war nie davon die Rede, dass er auch bei den Heiden lehrte. Man kann aber annehmen, dass gerade jenseits des Jordans Heiden unter den Menschen vorgestellt sind, die von seiner Lehre profitieren.

Ein letztes Mal spricht Jesus von Heiden in der Endzeitrede[1177], welche die Zeit des Evangelisten widerspiegelt (Zerstörung Jerusalems), aber auch die Ausbreitung τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (1,1) vor dem Ende prophezeit: καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον (13,10).

Die Ausbreitung des Reiches Gottes über den jüdischen Bereich hinaus, wie sie Jesus bereits im Gleichnis vom Senfkorn (4,30-32) angedeutet hat, bestätigt sich also in

[1176] Feneberg, Der Jude Jesus, 188.
[1177] Eine wichtige Rolle im Evangelium spielen natürlich der Heide Pilatus und die Reaktion des heidnische κεντυρίων auf das Zerreißen des Tempelvorhangs: ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν (15,39).

den zahlreichen Heiden-Texten im MkEv. Besonders das Itinerar von 3,7 – 8,26 spiegelt die Herausforderungen wider, vor denen sich Jesus gestellt sieht, wenn er sowohl im jüdischen Bereich im Westen des Sees als auch im heidnischen Gebiet im Osten wirkt. Es hat typologischen Charakter: Im Westen des Sees wendet sich Jesus vorwiegend den Juden zu, im Osten vor allem den Heiden. Schon die Heilung des Besessenen von Gerasa (5,1-20) zeitigt weitreichende Folgen, denn der Geheilte verkündet nun in der Dekapolis von Jesu Wunderwirken: καὶ ἀπῆλθεν καὶ ἤρξατο κηρύσσειν ἐν τῇ Δεκαπόλει ὅσα ἐποίησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, καὶ πάντες ἐθαύμαζον (5,20). Ein besonders einschneidendes Ereignis stellt die Fernheilung der Tochter der syrophönizischen Frau dar (7,24-30). Zudem findet eine (zweite) Brotvermehrung auch im Heidenland statt (8,1-9), die der Evangelist mit der ersten Speisung (6,32-44) kontrastiert. Die Speisung der Viertausend ist außerdem gerahmt von zwei Wundern: der Heilung eines Taubstummen (7,31-37) und der Heilung eines Blinden bei Betsaida (8,22-26), die ebenfalls im Land der Heiden stattfinden. Angesichts der Fülle der hier nur kurz analysierten Heiden-Texte im MkEv kann man Fenebergs These, das große Leitthema für Mk sei die Heidenfrage, nur bestätigen: „Markus schrieb sein Evangelium unter dieser Leitfrage: Wo und wie im Leben Jesu, in seinen Worten und Taten, ist diese Entwicklung zur Heidenkirche angelegt?“[1178]

[1178] Feneberg, Der Jude Jesus, 153.

2. Heiden-Zuwendung im Matthäusevangelium

Die beiden Hauptquellen für das MtEv sind das MkEv und die Logienquelle Q. Im Prinzip bildet das MkEv das „narrative Rückgrat“[1179] im MtEv; den Stoff für die Reden liefert hingegen mehrheitlich die Logienquelle. In Mt 3-11 wird der Erzählfaden von Mk 1,2 – 2,22 aufgegriffen, kompositorisch aber stark verändert, während sich Mt 12-28 ziemlich streng nach dem Erzählduktus von Mk 2,23 – 16,8 ausrichtet. Das heißt, auch Mt hält sich im Wesentlichen an die heilsgeschichtliche Topographie, die das MkEv vorgibt. Bereits das Summarium 4,23-25 (par Mk 3,7-12) informiert den Leser umfassend über den „topographischen Wirkungsraum Jesu“[1180]. Mt lässt sich zwar von Mk inspirieren, glättet allerdings manche Stellen, wo dieser die Begegnung mit Heiden extensiv gestaltet. So betont Mt z.B. in der Bearbeitung der Gerasenergeschichte (Mt 8,28-34; vgl. Mk 5,1-20) die feindselige Haltung der heidnischen Stadt und erwähnt weder den Verkündigungsauftrag an den Geheilten (Mk 5,19) noch dessen Verkündigungsaktivitäten in der ganzen Dekapolis (Mk 5,20).[1181] Auch das in Mk 11,17 vollständig wiedergegebene Zitat Jes 56,7 („Mein Haus soll ein Haus des Gebetes für alle Völker genannt werden“) kürzt Mt 21,13, indem er „für alle Völker“ streicht.[1182] Im Folgenden sollen nun vor allem Heiden-Texte behandelt werden, die Mt über Mk hinaus aufweist.

Mt, jüdischer Schriftgelehrter und Jesusanhänger, schreibt sein Evangelium für eine (vorwiegend) judenchristliche Gemeinde, in der es offensichtlich unterschiedliche Meinungen gibt, was ihre Position in Bezug auf die örtliche Synagogengemeinde bzw. auf eine aktive Heidenmission betrifft.[1183] So zieht sich die Israelproblematik als roter Faden durch das ganze Evangelium. Der erste Evangelist erzählt in der Nachfolge von Mk die Jesusgeschichte aber insofern neu, als er viel stärker als Mk auf die theologische Tradition Israels Bezug nimmt: „Matthäus hat Jesus gleichsam an das Alte Testament zurückgebunden.“[1184] Der Rückbezug auf das Alte Testament prägt seine theologische Argumentation, aber auch seine Sprache, die sich stark an die LXX anlehnt.

[1179] Ebner, Einleitung, 134.
[1180] Frankemölle, Mission, 112.
[1181] Konradt, Israel, 398f interpretiert die mt Einfügung πρὸ καιροῦ in 8,29 dahingehend, „dass es einen festgesetzten Kairos für die Ausweitung der Heilszuwendung zu den Völkern gibt“. Dieser Kairos sei für Mt Jesu Tod (vgl. 26,18.45), seine Auferstehung und Einsetzung zum Weltenherrn.
[1182] Vgl. etwa Ebner, Einleitung, 134-136.140f.
[1183] Vgl. Kühschelm, Verhältnis, 165f, wo der besondere historische Kontext des MtEv kompakt skizziert wird.
[1184] Luz, Perspektive, 239.

Frankemölle verzeichnet allein 14 Erfüllungs- bzw. Reflexionszitate, ca. 75 weitere Zitate und ca. 370-400 Anspielungen und Motivrezeptionen.[1185] Das Christusereignis ist für Mt das Neue, das „beinahe Unvermittelbare“, während die Schrift Israels durch ihren Offenbarungsanspruch das „Unumstößliche“ darstellt: „Auf sie griffen deshalb die Jesusjünger zurück, um ihrer umstrittenen Jesusbotschaft Autorität und kategoriale Mitteilbarkeit zu geben.“[1186] Die zahlreichen Reflexionszitate zeigen also auf, dass das Christusgeschehen in engem Zusammenhang mit der Verheißungsgeschichte des Alten Testaments steht, „wobei sich die prophetischen Texte und die Tora auf der einen Seite und die Geschichte und Worte Jesu auf der anderen Seite wechselseitig erschließen“[1187].

Zur theologischen Konzeption des Mt hinsichtlich der Stellung des Juden Jesus zu den Heiden fallen vor allem konträre Aussagen über die Sendung Jesu zu den Juden bzw. zu den Heiden ins Gewicht. So schließt Jesus in 10,5f eine Mission bei Heiden und Samaritern aus, d. h. sein Wirken gilt „den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (10,6). Auch in 15,24 antwortet er auf die Bitte der Jünger, die heidnische Frau von ihrer Sorge um die von einem Dämon geplagte Tochter zu befreien, mit der programmatischen Aussage über seine Sendung zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“. Mit dieser Feststellung begründet er, im Passivum divinum formuliert (ἀπεστάλην), seine Nichtzuständigkeit für das Anliegen einer Heidin. Mit der Hirten- und Herdenmetapher knüpft Mt außerdem an Vorkommen im Alten Testament an, wo der davidische Messias ebenfalls „Hirte“ genannt wird (z.B. Ez 34,23ff) und an den Führungsschichten als schlechten Hirten Kritik geübt wird (z.B. Ez 34,1-10). Auch die ὄχλοι in 9,36, mit denen Jesus Mitleid hat, sind wie „Schafe, die keine Hirten haben“, denn die Jesus feindlich gesinnten Autoritäten haben versagt.

Sein nachösterlicher Auftrag bezieht sich hingegen auf eine universal ausgerichtete Völkermission (28,19f), in der seine für die ganze Welt verbindliche Lehre verkündigt werden soll, entsprechend der Immanuel-Verheißung Mt 1,23. Diese universale Sendung gründet auf der Vollmacht, die Gott bereits dem irdischen Jesus übertragen hat (11,27), die dem erhöhten Herrn aber in ent-grenzter Universalität zuteil wird (28,18). Sprachlich verdichtet sich dieser Universalismus in der viermaligen Verwendung von πᾶς in 28,18b-20: πᾶσα ἐξουσία ... πάντα τὰ ἔθνη ... πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν ... πάσας τὰς ἡμέρας. Der Zeitpunkt von Jesu Inthronisation ist sein Tod und seine Aufer-

[1185] Frankemölle, Jüdische Wurzeln, 334.
[1186] E. Zenger, zitiert von Frankemölle, Jüdische Wurzeln, 335.
[1187] Hahn, Theologie I, 535.

stehung (vgl. 26,64). Gleichzeitig wird der Tod Jesu soteriologisch als Heilsereignis gedeutet, das die Zuwendung zu den Völkern begründet, denn das περὶ πολλῶν vergossene Bundesblut in 26,28 kann man durchaus universalistisch verstehen.[1188] Mit dem universalen Missionsbefehl schließt das MtEv an einem Wendepunkt, wo die Gemeinde, die Kirche Christi beginnt. In 28,16-20 liegt also der Zielpunkt des ganzen MtEv, hier liegt der theologische Schlüssel zu seinem Verständnis.[1189]

Die Diskrepanz, die sich zwischen den beiden Missionsbefehlen (10,5f; 28,19f) ergibt, scheint Mt allerdings durch ein integratives Konzept ausgeglichen zu haben. Er hat nämlich – vom ersten Vers des Evangeliums an – Signale gesetzt, die die Spannung – einerseits vorrangige Sendung zu Israel, andererseits Öffnung auf die Welt der Völker – aufzuheben scheinen. Diese Signale finden sich bereits im Eröffnungsvers: Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ (1,1). Jesus („JHWH ist Rettung“) und Christus („der Gesalbte, der Messias“) zielen auf Israel. Der Christustitel wird zudem durch zwei Appositionen näher charakterisiert: „Sohn Davids“ und „Sohn Abrahams“. Der „Sohn Davids“, der erwartete Messias, verweist also zunächst wiederum auf Israel. [1190] Aufgrund der durch göttliche Weisung erfolgten Adoption durch Josef (1,18-21) ist Jesus nach jüdischer Tradition rechtsgültig ein Nachkomme Davids. Als Sohn des Königs David ist er König Israels (vgl. 1,6), wie aus zahlreichen anderen Stellen im Evangelium hervorgeht (z.B. 2,2; 5,35; 21,5; 25,34.40; 27,11.29.37.42). Gemäß Jesu Antwort auf die Täuferfrage (11,2-6) kann man ihn aber „von außen“ an seinen Werken erkennen. Notleidende, auch Nichtjuden, wenden sich an ihn, indem sie ihn mit „Sohn Davids“ anreden (vgl. 9,27; 15,22; 20,30f). Die zweite Apposition, „Sohn Abrahams“, verweist auf Abraham als Stammvater Israels, den „heimatlosen Aramäer“ (Dtn 26,5), der im Frühjudentum als Proselyt, als erster Konvertit, galt. Mit dem zweiten Attribut wird bereits eine universalistische Perspektive ins Spiel gebracht, denn der durch die Abrahamskindschaft vermittelte Segen für Israel ist ein Segen für alle Völker (vgl. z.B. Gen 12,3: ... καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς. 17,4f: καὶ ἐγὼ ἰδοὺ ἡ διαθήκη μου μετὰ σοῦ καὶ ἔσῃ πατὴρ πλήθους ἐθνῶν ... ὅτι πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε. Vgl. auch 13,15; 15,5f; 16,10; 18,18; 22,15-18). Demgemäß wird die

[1188] Vgl. Konradt, Israel, 399.
[1189] Vgl. etwa Schnelle, Einleitung, 274-276.
[1190] Wichtig ist, dass mit dem Christustitel nicht nur die Davidssohnschaft, sondern auch die Gottessohnschaft verbunden ist (vgl. 16,16: Christusbekenntnis des Petrus; weiters z.B. 22,41-46; 26,63).

„ethnische Engführung des Heils“[1191] im Evangelium immer wieder kritisiert (z.B. Mt 3,8f; 8,10-12). So dürfte die Abrahamssohnschaft bereits im ersten Vers des Evangeliums perspektivisch die universale Öffnung des Heils andeuten.[1192]

Auch die auf die Überschrift folgende Genealogie (1,2-17) wird auf Abraham zurückgeführt. Die in drei Epochen gegliederte Aufzählung umschreibt „Kulminationspunkte der Geschichte Jahwes mit Israel“[1193]. Die Geschichte des alttestamentlichen Bundesvolkes beruht „also“ (1,17) auf göttlicher Fügung und zielt von Anfang an auf Christus, mit dem sich die endgültige Heilszeit erfüllt. Mt bietet somit eine reflektierte Geschichtstheologie, in der von Anfang an ein universalistischer Aspekt zum Ausdruck kommt. Zudem erwähnt er im Stammbaum auch vier nichtjüdische Frauen, nämlich Tamar (1,3), Rahab, Rut (1,5) und die Frau des Urija (1,6). In seinem geschichtstheologischen Konzept gilt das Heilshandeln Gottes also von Beginn an auch den Nicht-Jüdinnen, den Heiden. Diese bedürfen der Verheißungen Israels, die Geschichte Israels bedarf aber auch der Heiden. Schließlich wird am Schluss des Evangeliums mit πάντα τὰ ἔθνη (28,19) explizit die Hinwendung zu den Heiden formuliert, die mit der Erwähnung der vier heidnischen Frauen bereits im 1. Kapitel angedeutet worden ist.[1194]

Zudem lässt sich eine weitere Verzahnung des Epilogs mit dem Prolog (Mt 1-2) ausmachen, die sich auch an Stichwortverbindungen ablesen lässt. Die Inklusion von μεθ’ ἡμῶν (1,23) und μεθ’ ὑμῶν (28,20) ragt dabei besonders heraus.[1195] Von der γένεσις Ἰησοῦ Χριστοῦ (1,1), dem in Jes 7,14 verheißenen Immanuel (1,23: καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον μεθ’ ἡμῶν ὁ θεός), dem „christologische[n] Grundmotiv“[1196] und „Mitsein“[1197] Gottes in Christus (vgl. Jes 7,14), spannt sich der Bogen zur συντέλεια der Weltzeit (28,20), wenn sich das Mitsein Christi μεθ’ ὑμῶν, d.h. mit πάντα τὰ ἔθνη (28,19) im universalen Sendungsauftrag konkretisiert. Der Auferstandene ist in der Verkündigung, in der Mission und überall, wo seine Lehre eingehalten wird, gegenwärtig. Die Immanuel-Verheißung hat sich somit erfüllt: „Am Anfang und am Ende wird die Absicht des ganzen Buchs gebündelt

[1191] Backhaus, Himmelsherrschaft, 89.
[1192] Vgl. Konradt, Die Sendung, 401-425; Poplutz, Kinder Abrahams, 211-216.
[1193] Frankemölle, Jahwebund, 312.
[1194] Vgl. etwa Backhaus, Himmelsherrschaft, 84-90; Frankemölle, Jahwebund, 308-314.318-328; Schnelle, Einleitung, 274-276.
[1195] Frankemölle, Jahwebund, 321-325 listet weitere Elemente auf, die zwischen Prolog und Epilog eine Inklusion aufbauen, „wobei nicht nur Wortidentität, sondern auch Vorstellungsidentität von Bedeutung sind“ (ebd. 321).
[1196] Luz, Jesusgeschichte, 15.
[1197] Frankemölle, Jahwebund, 325.

durch die umfassende Verheißung, die in dem inzwischen Erzählten ihren Grund hat."[1198]

Es gibt im MtEv weitere Signale, die neben den beiden Fernheilungserzählungen auf die universale Öffnung des Heils hinweisen. Bereits die Magierperikope (2,1-12) liefert einen wichtigen Hinweis, dass der messianische „König der Juden" (2,2) die Heilshoffnung von Heiden erfüllen wird. Assoziationen mit dem Motiv der Völkerwallfahrt (vgl. Jes 2,1-5; 60,1-6) stellen sich ein, bei der die Völker allerdings nicht mehr zum Berg Zion, also an keinen bestimmten Ort mehr, sondern zu einer Person, zum König der Juden, kommen. Nachösterlich formuliert, würde das bedeuten, dass sie sich in die ἐκκλησία eingliedern, in der Jesus als Immanuel präsent ist. Die beiden Eingangskapitel des MtEv bieten somit eine wichtige Leseanleitung für die nachfolgende Lektüre, denn der Messias Israels, dessen βίος Mt nun erzählt, wird zur Hoffnung für Israel, gleichzeitig aber auch zur Hoffnung für die Völker. Diese wird der Auferstandene mit seinem Auftrag an die Jünger voll einlösen. Wiederum verknüpfen Inklusionen Prolog und Epilog: Aufbruch, Sehen und Niederwerfen der Magier (2,9-11: ἐπορεύθησαν, ἰδόντες, εἶδον, προσεκύνησαν) entsprechen der Haltung der Jünger am Ende des Evangeliums (28,16f: ἐπορεύθησαν, ἰδόντες, προσεκύνησαν).[1199]

Auch in der Gerichtspredigt des Täufers wird in einem Rekurs auf Abraham (3,9) wiederum auf den Bund Gottes mit Israel hingewiesen und zugleich auf den Segen für alle Völker angespielt, indem das bloße Pochen auf die Zugehörigkeit zum Volk Israel und auf die Verdienste der Väter kritisiert wird. Zudem erfährt der Leser am Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu (4,12-16), dass Juden und Heiden in der Heilsgeographie des Mt gemeinsam aufscheinen. Im Erfüllungszitat in 4,15f (Jes 8,23 – 9,1) wird nämlich Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν als Ausgangspunkt von Jesu Wirken genannt und somit belegt, dass Jesu universale Ausrichtung in den alttestamentlichen Verheißungen angekündigt wird. Neben dem Summarium 4,23-25, wo expressis verbis heidnische Gebiete (4,25) als Jesu Wirkungsstätte genannt werden, dürften unter den ὄχλοι, zu denen Jesus in der Bergpredigt spricht (5,1; 7,28), neben Juden auch Heiden vertreten sein: „Sie bilden mit den Jüngern das Publikum der Lehre auf dem Berg."[1200] In dieser großen Rede, einem Herzstück des MtEv, steht auch im Doppelbildwort vom Salz und vom Licht (5,13-16)

[1198] Pokorny, Einleitung, 450.
[1199] Vgl. Backhaus, Himmelsherrschaft, 90-92; Poplutz, Kinder Abrahams, 213f.
[1200] Frankemölle, Jüdische Wurzeln, 346.

die Universalität des Heils im Zentrum: Wie Jesus Licht für „das Gebiet jenseits des Jordan, das heidnische Galiläa, das Volk, das im Dunkel saß“ (4,15f) ist, so sind auch die Jünger „Licht der Welt“ (5,14). Von den Reden, die sich explizit an die Jünger richten (Kap. 10 und 18) abgesehen, scheint sich auch in den anderen großen Reden (Kap. 13; 23-25) das Publikum aus den Jüngern und den Volksscharen, d.h. aus Juden und Nichtjuden, zusammenzusetzen (vgl. die szenischen Angaben 4,23-25; 7,28; 13,2.36; 23,1).[1201]

Eine Kritik an den Autoritäten Israels lässt sich aus dem Logion 8,11f erschließen. Dieses Drohwort, in dem alttestamentliche Topoi von der Völkerwallfahrt zum Zion, vom eschatologischen Freudenmahl und von der Heimkehr der Juden aus der Diaspora kombiniert werden, wurde vielfach im Sinne des Substitutionsmodells (Annahme der Völker, aber Ausschluss Israels)[1202] ausgelegt. Dem gegenüber etablierte sich in jüngerer Zeit ein Integrationsmodell, das ein heilsgeschichtliches Ende Israels als Gottes Bundesvolk (λαός) diesem Drohwort nicht entnehmen kann.[1203] Fiedler sieht in 8,11f lediglich eine Kritik an der Zuversicht der pharisäischen Widersacher Jesu, sich auf einem sicheren Weg zum Heil zu befinden.[1204] Es könnte sich allerdings, wie in prophetischen Unheilsankündigungen gängig, grundsätzlich um performative Rede handeln, die – drastisch formuliert – eine Verhaltensänderung der Autoritäten Israels bewirken will.

Das Wehe-Wort über die in Jesu Wirken bevorzugten galiläischen Städte (11,20-24) richtet sich gegen die Gleichgültigkeit, die Jesus hier erlebt hat. Aus der Kontrastierung mit heidnischen Städten (vgl. auch 10,15) lässt sich allerdings nicht generell auf ein Gericht schließen, das ganz Israel treffen wird. Konradt widerspricht damit Luz, der pauschal vermutet, 11,20-24 signalisiere bereits exemplarisch, dass die ablehnende Haltung Jesus gegenüber das Gericht über Israel bedeute.[1205] Er formuliert zugespitzt: „Die Plausibilität der pauschalisierenden Deutung von Mt 11,20-24 als Gericht über Israel ist einem hermeneutisch fragwürdigen Rezeptionsfilter geschuldet, in dem apriorisch in der

[1201] Vgl. ebd. 348.
[1202] Konradt, Israel, 218 Anm.180 listet die prominentesten Vertreter dieses Modells auf.
[1203] Vgl. auch die Ausführungen zu diesen beiden Modellen unter Punkt I.1.8.3 (Einzelauslegung zu Mt 8,11f). Kraus, Zur Ekklesiologie, 197 verweist darauf, dass sich die Sicht auf das MtEv in den letzten 50 Jahren fundamental gewandelt habe, und zählt ebd. Anm. 9 Arbeiten auf, die Meilensteine in der neueren Mt-Exegese darstellen.
[1204] Näheres zur Interpretation von Fiedler unter I.1.5.5 (Textpragmatische Analyse zu Mt 8,5-13).
[1205] Wie Konradt, Israel, 151-180 schlüssig nachweist, ist auch der Blutruf in 27,25 nicht pauschalierend auf das Gottesvolk Israel zu beziehen, sondern auf das Volk von Jerusalem, das von den Autoritäten verführt wurde, die Verantwortung für den Tod Jesu zu übernehmen.

generalisierenden binären Struktur von Judentum und Christentum, Israel und Kirche gedacht wird."[1206] Bemerkenswert ist allerdings, dass in 11,22 mit Tyrus und Sidon zwei Städte genannt werden, die auch das Lokalkolorit in der Fernheilungserzählung 15,21-28 bilden.

Das Anliegen des Mt, die universale Dimension der Heilszuwendung an einem Schriftwort festzumachen, zeigt sich auch in der Wiedergabe von Jes 42,1-4 in Mt 12,17-21. Jesus hat von dem Entschluss der Pharisäer erfahren, ihn zu töten (12,14). Er weicht diesen aus und geht weg; ὄχλοι πολλοί (12,15) folgen ihm, er heilt sie alle. Das anschließende Erfüllungszitat aus dem ersten Gottesknechttext bezieht Mt wohl zunächst wiederum auf die Jerusalemer Autoritäten (V. 19a). Mit V. 20 wird aber ein Bezug zu Jesu Tod und Auferstehung hergestellt, und in V. 21 werden die Völker direkt genannt: καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιοῦσιν (vgl. auch V. 18). Dieser soteriologisch universale Horizont seiner Sendung, bereits hier in Jesu Tod und Auferstehung verankert, wird schließlich durch den nachösterlichen Missionsbefehl (28,19f) bestätigt.[1207]

Mt bietet auch einige Worte Jesu, die scheinbar auf eine „Ablösung" Israels zielen. Ulrich Luz befasst sich in seiner Skizze „Der Antijudaismus im Matthäusevangelium als historisches und theologisches Problem" mit diesen Texten. Sein hermeneutischer Ansatz besteht darin, dass die mt Jesusgeschichte auf der Erzähloberfläche zwar die Geschichte Jesu in Israel darstellt, zugleich aber die Geschichte der mt Gemeinde mit einschließt, die wohl im Vorfeld des jüdischen Krieges 66-70 nach der schmerzhaften und mit traumatischen Erlebnissen verbundenen Trennung von der Synagoge Israel verlassen musste und in Syrien eine neue Heimat fand, wo sie begann, aktiv Heidenmission zu betreiben. Besonders in den Abschnitten Kap. 21-25 und Kap. 26-28 erkennt Luz „die große Abrechnung mit Israel"[1208]. Aus seiner Interpretation des Gleichnisses von den Winzern (21,33-46, vor allem aus 21,43), des Gleichnisses vom königlichen Hochzeitsmahl (22,1-14) und der Wehe-Rede in Kap. 23 (vor allem aus 23,34-36) sowie der Passionsgeschichte (vor allem aus 27,25) zieht er u.a. das exegetische Fazit: „Das bedeutet, daß für Matthäus Israel aufhört, eine Verheißung zu haben (21,43). Die Kirche tritt sein Erbe als erwähltes Volk an, sofern sie Jesu Gebote hält. [...] Aus der Sicht des Matthäus ist die Israelmission zu Ende."[1209] Die Versuche von Luz, diese Konsequenz

[1206] Ebd. 233.
[1207] Vgl. etwa Backhaus, Himmelsherrschaft, 95; Konradt, Israel, 297-301.
[1208] Luz, Antijudaismus, 311.
[1209] Ebd. 316.

humanwissenschaftlich und historisch zu erklären (u.a. als „Familienkonflikt“, „Verarbeitung eines Traumas“ und „Nachentscheidungskonflikt“[1210]) sowie auf Entlastungsmomente für Mt hinzuweisen (u.a. darauf, dass die antijüdischen Aussagen bei Mt, für den das Ende der Welt nahe sei, einen paränetischen Sinn hätten) gipfeln in abschließenden theologischen Überlegungen, dass der mt Antijudaismus „gerade in der Verkündigung Jesu“ wurzle: „Der matthäische Antijudaismus ist nicht vom Himmel gefallen. [...] Dahinter aber steht Jesus selbst.“[1211] Wenn Mt durch den kommenden Weltenrichter ein endgültiges Urteil sprechen lasse, sei er nahe bei Jesus geblieben. Luz sieht den Unterschied lediglich darin, dass Jesus „wahrscheinlich“[1212] die Chance zur Umkehr offen gelassen habe. Dieser Argumentation kann man wohl nur mit Luz´ eigener Formulierung begegnen: „An diesem Punkt bleibt eine eigenartige Verlegenheit.“[1213]

Auch Roman Kühschelm[1214] konstatiert, dass die mt Gemeinde die Israelmission praktisch beendet hat und dem jüdischen Synagogenverband nicht mehr angehört, denn das alte Gottesvolk hat seine heilsgeschichtliche Rolle ausgespielt. Dies verifiziert er an markanten Textbeispielen: am Fazit der Hauptmannsperikope Mt 8,10-13 / Lk 7,9; 13,28-29, am Abschluss der Winzerparabel Mt 21,40-45, an der Ausgestaltung der Parabel vom Hochzeitsmahl Mt 22,1-14 (bes. VV. 6-7) / Lk 14,15-24, am Jerusalem-Gerichtswort Mt 23,37-39 / Lk 13,34-35 sowie an der Selbstverurteilung des Volkes Mt 27,23b-26 par. Er kommt allerdings zu anderen Schlüssen als Luz. Mitbedingt durch die Zeitumstände der 80-er Jahre überträgt Mt die geschichtstheologische Konzeption des dtr Geschichtswerks vom gewaltsamen Prophetengeschick (Sendung – Ablehnung/Tötung – Strafgericht) auf den Evangelienstoff. Mt als „durchwegs kirchlich denkender Theologe“[1215] richtet sich in seinen Israelaussagen explizit an die christliche Gemeinde. Die israelkritischen Texte fungieren „gleichsam als Folie für den Anspruch, das Selbstverständnis, die Aufgabe und Verantwortung der christlichen Gemeinde“[1216]. Gleichzeitig warnt Mt vor einer Heilsgewissheit der Ekklesia, die sich als „corpus mixtum“ aus „Bösen und Guten“ (22,10) noch nicht im Besitz der Basileia wähnen darf (vgl. 21,43b: βασιλεία τοῦ θεοῦ ... δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς). Kühschelm betont abschließend, dass gerade die kirchlich bestimmte Perspektive der

[1210] Vgl. ebd. 317-323.
[1211] Ebd. 326.
[1212] Ebd. 327.
[1213] Ebd. 326.
[1214] Vgl. zum Folgenden Kühschelm, Verhältnis, 165-176.
[1215] Ebd. 173.
[1216] Ebd.

besonderen geschichtstheologischen Konzeption des Mt helfen kann, die Israel-Aussagen besser zu qualifizieren und vor einer Überstrapazierung als „antijudaistisch“, „israelfeindlich“ und „polemisch-aggressiv“[1217] zu schützen.

Als Fazit einer umfangreichen Analyse dieser israelkritischen Passagen[1218] hält auch Konradt fest, dass in diesen Texten „keineswegs die heilsgeschichtliche Ablösung *Israels* durch die ´Heiden´-Kirche“ dargestellt werde, sondern dass diese „Teil der finalen Auseinandersetzung Jesu mit den ihm feindselig gesonnenen Autoritäten [seien], die in 23,1-39 in die Rede wider die Schriftgelehrten und Pharisäer einmündet, deren Auditorium nicht nur die Jünger, sondern auch die Volksmengen sind (23,1)“.[1219] Im Winzergleichnis 21,33-46 dürfte οἰκοδεσπότης als Chiffre für Gott, υἱός für Jesus, δοῦλοι für die Propheten und ἀμπελών für Israel zu verstehen sein. Es mündet in 21,43 (einem Vers, der sich nur bei Mt findet und wohl von diesem selbst stammt[1220]) in die Conclusio Jesu: διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν ὅτι ἀρθήσεται ἀφ’ ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς. Nun münzen die Hohenpriester und Pharisäer das Gleichnis auf sich selber (21,45), so dass ἀφ’ ὑμῶν in Jesu Wort auf sie zu beziehen ist. [1221] Zudem ist zu bedenken, dass Mt immer wieder deutlich zwischen den Autoritäten und dem Volk unterscheidet, beide nie als Kollektiv auftreten lässt, sondern stets zwischen ihnen als getrennten Größen differenziert (vgl. z.B. 21,26; 26,4f). Das Wohlwollen, das Jesus dem Volk gegenüber empfindet, kommt immer wieder zum Tragen (z.B. 4,23-25; 7,28; 8,1; 9,8.33; 13,2.54; 14,13; 19,2; 20,29; 21,11.46; 26,5). Auch im Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl (22,1-14) werden das Verhalten der jüdischen Autoritäten und ihr Desinteresse an der Einladung durch die Boten Jesu bzw. ihr gewaltsames Vorgehen kritisiert. Deshalb werden sie selbst vom Heil (vom eschatologischen Festmahl) ausgeschlossen, und ihre Stadt (Jerusalem) wird zerstört werden. Das Mahl wird aber stattfinden, die Plätze an den Tischen werden von anderen guten, aber auch bösen Gästen (hier spiegelt sich vielleicht die mt Gemeinde wider, in der sich durchaus unterschiedliche Menschen befinden) eingenommen. Dass darunter neben Außenseitern der Gesellschaft, die von Jesus immer wieder intensive Zuwendung erfah-

[1217] Ebd. 174.
[1218] Vgl. Konradt, Israel, 181-218.
[1219] Ebd. 283.
[1220] Vgl. etwa Kühschelm, Verhältnis, 167.
[1221] Konradt, Israel, 200 Anm. 98 nennt zahlreiche Exegeten, die diese Meinung vertreten. Völlig anderer Ansicht ist hingegen Luz, Antijudaismus, 313, der im Wort 21,43 einen „Sinnüberschuß“ ausmacht und dezidiert die Meinung vertritt, dass „das Verhalten der jüdischen Führer in den Augen des Evangelisten dramatische Konsequenzen für das *ganze* Volk hat, das ihnen folgte“.

ren, auch Heiden anzutreffen sind (vgl. 22,9 ὅσους ἐὰν εὕρητε), kann zumindest nicht ausgeschlossen werden.[1222]

Ob mit πάντα τὰ ἔθνη (28,19) „alle Heiden“ oder „alle Völker“ (einschließlich Israels) bezeichnet werden, wird in der Forschung nach wie vor kontrovers diskutiert.[1223] Für das Verständnis des theologischen Konzepts des Mt dürfte diese Frage aber gar nicht entscheidend sein. Von grundlegender Bedeutung ist nämlich, dass die Israelmission (vgl. 10,5-8) eine Aufgabe darstellt, die bis zur Parusie andauern wird (vgl. 10,23). In 28,19 dürfte dann ausgesagt sein, dass die Jünger zu allen Völkern gesandt sind, nicht mehr exklusiv zu Israel. Diese Universalität des Heils zeigte sich immer wieder in den oben analysierten Stellen. Zudem ist in 24,14 (καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος) in dem Ausruck τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον auch Jesu irdisches Wirken inkludiert, das sich ja immer wieder lehrend und heilend auch auf Nichtjuden erstreckte. Das grundlegende Heilsdatum für die Völker und für Israel ist aber der Tod Jesu. Die besondere Rolle Israels, seine Erwählung als Bundesvolk JHWHs, ist jedoch trotz der Völkermission von dauerhafter Gültigkeit.

Auch für Frankemölle lässt sich „der durch das gesamte sprachliche und nichtsprachliche Handeln Jesu und durch ihn personal als Jesus Immanuel (vgl. 1,23) verwirklichte Bund als unterschiedliche Konstituierung des ein für alle Mal geschlossenen Bundes Gottes mit Israel und allen Völkern interpretieren“[1224]. Auch wenn „dieses Geschlecht“ (von Pharisäern und Schriftgelehrten) und die Einwohner von Jerusalem diesen Bund missachten, hält Gott an seinem universalen Bund fest. Wie in 1,21 der Volk-Gottes-Gedanke mit der Sündenvergebung in Beziehung gesetzt wird, so resultiert auch in 26,28 die Sündenvergebung aus dem (im MtEv freilich nicht begrifflich belegten) ungekündigten Bund, der durch die universal orientierte Konzeption des ersten Evangelisten Israel und alle Völker umschließt.[1225]

[1222] Vgl. Konradt, Israel, 209-218. Luz, Antijudaismus, 313 konstatiert aber lapidar, dass an „die ursprünglich Eingeladenen [...] keine Einladung mehr“ erfolgt.

[1223] Die nachfolgende Analyse lehnt sich an Konradt, Israel, 334-348 an, wo ebd. 334f Anm. 256 die prominentesten Vertreter für eine inklusive („alle Völker“) bzw. exklusive („alle Heiden“) Deutung von πάντα τὰ ἔθνη aufgelistet sind. Exemplarisch sei die Position von Luz, Antijudaismus, 315f zusammengefasst. Er plädiert für die Übersetzung „alle Heiden“, weil das Wort im MtEv meistens diese Bedeutung habe und daher in 28,19 dasselbe bedeuten müsse wie in 10,5, da Mt in 28,19 auf 10,5 zurückgreife. Das hieße also, für die Gemeinde sei die Zeit der Israelmission abgeschlossen und „*an der Stelle* Israels“ (ebd. 316) wende sie sich den Heiden zu.

[1224] Frankemölle, Jüdische Wurzeln, 359.

[1225] Vgl. ebd. 359f.

Konradt fasst die Analyse von Mt 10,5f und 28,19 zusammen: „Das Nacheinander der beiden Missionsbefehle [...] ist integraler Bestandteil der narrativen Konzeption, durch die Matthäus die messianische Identität Jesu als Sohn Davids und Sohn Gottes entfaltet.“[1226] Das Nebeneinander dieser Aussagen stellt also keinen Gegensatz dar, bedeutet vor allem keine Verwerfung Israels. Vielmehr zeigt sich im MtEv durch zahlreiche Erfüllungszitate, Logien und Gleichnisse, vor allem aber durch Jesu heilendes Wirken, seinen Tod und seine Auferstehung, dass sich seine Identität (als Sohn Davids bzw. Sohn Abrahams und vor allem als Sohn Gottes) und die Universalität des Heils stufenweise enthüllen.

Wie aus der Tabelle am Beginn dieses Kapitels hervorgeht, übernimmt Mt beinahe alle Heiden-Texte in der Jesus-Tradition, die Mk überliefert. Darüber hinaus befasst er sich intensiv mit der scheinbaren Unvereinbarkeit der Sendung Jesu sowohl zu den Juden als auch zu den Heiden. Durch ein integratives Konzept setzt er aber in seinem Evangelium Signale, die darauf hinweisen, dass Jesu Sendung zu Israel und gleichzeitige Öffnung auf die Welt der Heiden miteinander konvergieren. Gerade durch seine Wunderheilungen, die Jesus an Heiden wirkt, bereitet er sein Volk, im Besonderen aber seine Jünger, darauf vor, sich auch für die Heiden zu öffnen. Die Heilungen, die Jesus an Heiden vollzogen hat, sind sozusagen Programm. Dies zeigt sich im Besonderen in den beiden Fernheilungserzählungen, die einen Höhepunkt in den mt Heiden-Texten darstellen. In der HvK-Perikope (Mt 8,5-13) sind es vor allem die Demutsrede des Hauptmanns (VV. 8f) und die anschließende Reaktion Jesu, bei niemandem habe er einen so großen Glauben in Israel gefunden, die dieses integrative Konzept – Jesu Hinwendung zum Heiden und gleichzeitige Bezugnahme auf Israel – widerspiegeln. Das Ringen des Evangelisten, den universalen Heilsauftrag Jesu klar zu artikulieren, zeigt sich zudem eindringlich in der Perikope von der Heilung der Tochter der kanaanäischen Frau (Mt 15,21-28). Hier ist es Jesus selber, der von seiner vorrangigen Sendung zu den „verlorenenen Schafen des Hauses Israel“ spricht (V. 24). Er verwendet außerdem ein sprachliches Bild, um diese Sendung zu unterstreichen (V. 26). Die Frau greift das Bild auf und erweitert Jesu Argumentation entscheidend (V. 27). Nun erkennt Jesus, dass sich in der Antwort der Frau die universale Dimension seiner Sendung widerspiegelt. Er

[1226] Konradt, Israel, 348. Axel von Dobbeler, Restitution, 27-41, versucht die beiden Missionsbefehle vor allem inhaltlich voneinander abzugrenzen. In 10,5-8 gehe es in der Israelmission um die Verkündigung der Nähe des Himmelreiches und um die Heilung von Kranken, während in 28,19 die Bekehrung der Heiden (ἔθνη exklusiv als „Heiden“ verstanden) und ihre Unterweisung in der Lehre Jesu angesprochen sei, jedoch von Heilungen keine Rede sei (vgl. ebd. 41).

konstatiert bei ihr wie beim HvK einen „großen Glauben“, der auf seine Hilfe vorbehaltslos vertraut (V. 26). Beide Fernheilungserzählungen kennzeichnen also die Qualität des Verhältnisses Jesu zu den Heiden und signalisieren sehr deutlich die Universalität seiner Sendung.

3. Heiden-Zuwendung im Lukasevangelium

Nach dem Geschichtsverständnis des lk Doppelwerks[1227] bezeugt Gott immer wieder seinen Heilswillen in der Menschheitsgeschichte. Dieses göttliche Heilsgeschehen gilt vor allem dem Volk Israel, aber auch den Nichtjuden (vgl. z.B. Apg 14,15-17; 17,22-31, wo in den an Heiden gerichteten Predigten auf Gottes universales Handeln Bezug genommen wird). Die mit Israel begonnene Heilsgeschichte hat Gott in Christus zu ihrer Erfüllung gebracht (vgl. z.B. die Stephanusrede Apg 7,1-53). Die Kontinuität zwischen Israels biblischer Vergangenheit und den von Lk erzählten πράγματα (Lk 1,1) geht sehr deutlich auch aus der Rede hervor, die Paulus in Antiochia in Pisidien hält (Apg 13,16-41): Er skizziert die Geschichte des Bundes Gottes mit Israel, wobei er unmittelbar nach David mit der Geschichte Jesu als dem verheißenen σωτήρ aus dem Hause Davids anschließt (V. 23). Gott ist handelndes Subjekt, das Christusereignis ist von ihm getragen und umfangen (vgl. z.B. die Petrusrede am Pfingsttag Apg 2,22-36). Demgemäß sucht Jesus in entscheidenden Situationen seines Lebens im Gebet Anschluss an Gott, z.B. bei der Taufe (Lk 3,21), bei der Erwählung der Zwölf (Lk 6,12), bei der Verklärung (Lk 9,28) und bei der Kreuzigung (Lk 23,34). Der Lauf und Ausgang der Geschichte ist also durch Gott festgelegt, Gottes Plan „muss“ durchgesetzt werden, worauf das heilsgeschichtliche δεῖ leitmotivartig immer wieder hinweist, z.B. 4,43: ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτοὺς ὅτι καὶ ταῖς ἑτέραις πόλεσιν εὐαγγελίσασθαί με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην.[1228]

Der Begriff „Epoche“ spielt in der Analyse des lk Geschichtsbildes eine große Rolle. Bei Lk hat alles seine von Gott zugewiesene Zeit, es gibt Epochen der Heilsgeschichte. In der wissenschaftlichen Beschäftigung mit diesem Thema erzielte H. Conzelmanns Gliederung in drei Zeitperioden, die auch von Plümacher und anderen Forschern[1229] übernommen wurde, eine nachhaltige Wirkung: die Zeit Israels als Zeit der Verheißung, die Zeit des historischen Jesus als Zeit der Erfüllung und die Zeit der Kirche als Zeit der Erwartung der Parusie. Allerdings scheint ein Zwei-Zeiten-Schema, wie es z.B. Ingo Broer[1230] annimmt, logischer zu sein: die Zeit der Verheißung (Israel) und

[1227] Dass LkEv und Apg von einem Autor stammen, zeigt sich neben zahlreichen anderen Indizien z.B. an den jeweils an Theophilus gerichteten Proömien und der sowohl in Lk 24,50-53 als auch in Apg 1,9-11 erzählten Himmelfahrtsgeschichte.
[1228] Vgl. auch Lk 2,49; 9,22; 13,33; 17,25; 19,5; 21,9; 22,37; 24,7.26.44; Apg 1,16; 3,21; 4,12 u.ö. Vgl. etwa Hahn, Theologie I, 557-560.
[1229] Vgl. Wolter, Theologie und Ethos, 263 mit den entsprechenden Quellenangaben.
[1230] Broer, Einleitung, 143f.

die Zeit der Erfüllung, die in zwei Etappen erzählt wird: die Zeit der Verkündigung Jesu und die Zeit der Kirche, in der Jesu Auftrag weitergeführt wird (vgl. Apg 28,30f). Dadurch wird die Zeit Jesu von der Zeit der Kirche zwar unterschieden, die Verbindung zwischen den beiden Zeiten aber stärker hervorgehoben. Wolter hingegen versteht das lk Doppelwerk als „eine Epochengeschichte [...] – und zwar *in seiner Gesamtheit* und als Darstellung der *Geschichte einer einzigen Epoch*e“[1231]. Ohne auf die Argumente Wolters im Einzelnen einzugehen, sei erwähnt, dass sich für ihn die Abgeschlossenheit dieser geschichtlichen Epoche dadurch ergibt, „dass Lukas erzählt, wie die Sendung des σωτήριον τοῦ θεοῦ zu Israel und den Völkern (Lk 2,30; 3,6; Apg 28,28) auf einem Weg erfolgte, den das Judentum in seiner überwältigenden Mehrheit nicht mitgegangen ist, und dass die Erfüllung der dem Gottesvolk geltenden Verheißungen in einen Trennungsprozess mündete [...]“[1232]. Das Abgrenzungsereignis, das den Beginn der Epoche markiert, ist Gottes Heilsinitiative, die in der Sendung des Engels Gabriel zu Zacharias (Lk 1,8-20) und zu Maria (Lk 1,26-38) ihren Ausdruck findet. Die Abschlusserzählung der Apostelgeschichte (Apg 28,16-31), also die beiden Begegnungen mit den römischen Juden (Apg 28,17-28) und das abschließende Summarium (Apg 28,30f), kennzeichnen das Ende der Epoche. Mit dem Verstockungszitat Jes 6,9f erläutert Paulus zudem in der Rückschau, warum die meisten Juden die Botschaft Christi abgelehnt haben (28,26f). Wolter stellt resümierend fest, die lk Geschichtstheologie erhalte ihr spezielles Profil „innerhalb der symbolischen Sinnwelt des jüdischen Wirklichkeitsverständnisses“[1233]. Die Identität des Gottesvolkes konstituiere sich dadurch, dass sich Gott diesem immer wieder rettend und erwählend zuwendet. Er fasst zusammen: „Und was Gott einst von den Erzvätern bis David getan hatte, sieht Lukas zunächst in Jesus selbst und dann in der Verkündigung der Zeugen fortgesetzt. Letztere ist darauf ausgerichtet, nun auch den Heiden den Zugang ins Gottesvolk zu ermöglichen und damit die prophetischen Verheißungen zu erfüllen.“[1234]

Die Geist-Theologie prägt das lk Doppelwerk von Anfang an. Aus dem Hl. Geist wird Jesus empfangen: πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ (Lk 1,35), bei der Taufe kommt der Geist in körperlicher Gestalt (Lk 3,22 σωματικῷ εἴδει) einer Taube auf Jesus herab. Im gesamten öffentlichen Wirken ist Jesus πλήρης πνεύματος ἁγίου (Lk 4,1; vgl.

[1231] Wolter, Theologie und Ethos, 265.
[1232] Ebd. 270.
[1233] Ebd. 288.
[1234] Ebd. 288f.

auch 4,14). Seine Taten sind nach Apg 10,38 Zeichen dafür, „wie Gott Jesus von Nazaret gesalbt hat mit dem Heiligen Geist und mit Kraft“. Ein bedeutendes Scharnier zwischen den beiden Teilen des Doppelwerks bilden Lk 24,49 und Apg 1,8, wo die Verheißung des Geistes an die Jünger ein Bindeglied zwischen der Geschichte Jesu und der Geschichte der Kirche darstellt (vgl. auch Apg 4,8; 6,5.10; 7,55; 9,17 u.ö.) Die Überwindung der Macht des Todes ist schließlich das entscheidende soteriologische Ereignis für Lk (vgl. z.B. Lk 9,22; 24,46). Auferweckung und Inthronisation zur Rechten Gottes gehören dabei eng zusammen (vgl. Lk 20,41-44; 22,69). Dies betont auch Petrus in seiner Pfingstpredigt in Apg 2,33: „Zur Rechten Gottes erhöht, hat er vom Vater den verheißenen Heiligen Geist empfangen und ihn ausgegossen, wie ihr seht und hört.“ Erst die Ausgießung des Geistes durch den Erhöhten ermöglicht also die Verkündigung der Heilsbotschaft in Israel und ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς (Apg 1,8).[1235]

In seinem stilistisch ausgefeilten Proömium (Lk 1,1-4) schreibt Lk, er habe sich entschlossen, διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων (V. 1) zu verfassen. Es handelt sich also um Ereignisse, die in seiner Gegenwart (ἐν ἡμῖν) bereits in Erfüllung gegangen sind. Seine Quellen (V. 1 πολλοὶ) haben sich auf Augenzeugen berufen, die Lk als „Diener des Wortes“ / ὑπηρέται τοῦ λόγου (V. 2) bezeichnet. Auch er will allem mit historischer Genauigkeit (V. 3 ἀκριβῶς) nachgehen, mit dem Ziel, seinen fiktiven Adressaten Theophilus (und somit den impliziten Leser) von der Zuverlässigkeit der Worte (V. 4 λόγων τὴν ἀσφάλειαν) zu überzeugen, in denen er unterwiesen worden ist (περὶ ὧν κατηχήθης).

Wie aus dem lk Doppelwerk hervorgeht, handelt es sich bei den in Lk 1,1 erwähnten Ereignissen um das Heilsgeschehen von Jesu Leben, Tod und Auferstehung, das in einen jüdisch-christlichen Trennungsprozess mündet, den Lk aber als Bestandteil der Geschichte Israels erzählt. Die im Zuge dieses Prozesses in der Apg berichtete Hinwendung zu den Heiden (vgl. z.B. die Bestellung des Paulus zum Völkerapostel Apg 9,1-30; 22,3-21; 26,1-23) erfolgt aber stufenweise bereits im LkEv, zusammengefasst im Auftrag des Auferstandenen, in seinem Namen gemäß den Verheißungen der Schrift allen Völkern Umkehr zur Vergebung der Sünden zu verkündigen (Lk 24,46-48; vgl. Apg 1,8), wodurch sich eine universale, aber auch heidenchristliche Perspektive eröffnet.[1236] Auch im Stammbaum Jesu, der nach Lk im Unterschied zu Mt 1 bis Adam zu-

[1235] Vgl. etwa Hahn, Theologie I, 564-566.569f.
[1236] Vgl. etwa Rusam, Lukasevangelium, 197.

rückreicht (Lk 3,23-38), klingt dieser Universalismus an. Und wenn Lk 2 die Umstände der Geburt Jesu mit dem römischen Kaiser Augustus in Verbindung bringt, schafft er gleich zu Beginn seiner διήγησις einen universalen Rahmen.

Ein wichtiges Signal in diese Richtung sendet ebenso Simeon aus, der in seiner Weissagung Lk 2,30-32 verkündet: ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου, ὃ ἡτοίμασας κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν, φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ. Wie in Apg 13,47 (vgl. die Inklusion mit Apg 26,23) spielt die Formulierung Lk 2,32 auf Jes 49,6 an, wo die universale Sendung des Gottesknechts ausgesprochen ist. Auch in den beiden psalmenähnlichen Liedern von Maria und Zacharias Lk 1,46-55.68-79 werden alttestamentliche Heilserwartungen gebündelt und auf Jesus übertragen. Schließlich verkündet in Lk 2,10f der Engel die Geburt des messianischen σωτήρ für Israel. Die prophetische Schau Simeons (2,29-32) bringt aber eine neue Dimension ins Spiel: „Simeon´s words add important new perspectives to the previews of salvation in the previous canticles and angelic announcements. He discloses the comprehensive scope of God´s work of salvation, which must embrace both Israel and the Gentiles."[1237] Auch in Lk 3,6 (καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ) klingt dieses Thema an, indem in der Verkündigung des Täufers Johannes auf eine alttestamentliche Heilshoffnung (Jes 40,5) Bezug genommen wird. Dass Lk der Aussendung der zwölf Jünger (Lk 9,1-6) als Pendant die Aussendung der 72 Jünger (Lk 10,1-16) zur Seite stellt, lässt neuerlich die universale Dimension der βασιλεία τοῦ θεοῦ (Lk 10,11) anklingen, denn nach Gen 10 bezeichnet die Zahl 72 die Gesamtheit aller Völker. Es gibt aber noch einen weiteren entscheidenden Text im LkEv, der dieses Thema anschneidet.

Allein schon die Tatsache, dass aus Lk 4,16-30 (Jesu Antrittsrede in Nazaret) [1238] hervorgeht, dass Jesus, von dem der Leser bereits seit Lk 1,32.35; 2,49 weiß, dass er Gottes Sohn ist, in Israel Widerspruch auslöst (vgl. VV. 28-30), verleiht dieser Perikope programmatische Bedeutung. Die Bewohner von Nazaret unterliegen nämlich dem Missverständnis, Jesus als einen der Ihrigen für sich vereinnahmen zu können. Auf diese falschen Erwartungen und Vorurteile nimmt Jesus in VV. 23-27 Bezug, worauf die Bewohner von Nazaret mit der völligen Ablehnung Jesu, ja sogar mit Gewalt reagieren. Zudem positioniert Lk die Perikope an den Anfang des Wirkens Jesu in Galiläa, wäh-

[1237] Tannehill, Unity, 44.
[1238] Vgl. zum Folgenden Kühschelm, Antrittsrede, 147-185; Tannehill, Mission, 51-75; Wasserberg, Aus Israels Mitte, 148-163.

rend Mk 6,1-6 par Mt 13,54-58 diesen Auftritt Jesu als eines von vielen Ereignissen seines Wirkens in Galiläa erzählen. Auch intratextuelle Verknüpfungen (vgl. z.B. Lk 3,22; 4,43f; 7,21f; Apg 10,38) spiegeln die zentrale Bedeutung dieses Textes für das lk Doppelwerk wider. Die im Mischzitat Lk 4,18f (im Wesentlichen aus Jes 61,1f; 58,6) getätigten Aussagen geben Jesu Programm wieder. Jesu Reaktion auf das alttestamentliche Zitat, das er soeben vorgelesen hat, ist nämlich von entscheidender Tragweite: ἤρξατο δὲ λέγειν πρὸς αὐτοὺς ὅτι σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν (4,21). Jesus, der Geistträger (3,22), ist es selber, der die Frohbotschaft bringt und dazu gesandt ist, sich der Armen, der sozial Ausgestoßenen, der Kranken anzunehmen, was sich schon in der anschließenden Perikope 4,31-41 zeigt. Die für Lk besonders wichtige Erfüllungsthematik klingt hier an. Das betonte σήμερον ist nämlich nicht auf den aktuellen Auftritt Jesu in Nazaret zu beschränken, „sondern meint das ´Heute´ (vgl. auch Lk 2,11; 13,32f; 19,9; 23,43) der eschatologisch qualifizierten Heilszeit“[1239]. „Der eine Satz, der die ganze Rede ausmacht, formuliert das lukanische Verständnis der Sendung Jesu. Wenn der messianische Lehrer spricht (´heute´), erfüllt sich die Schrift im Hören des Wortes Jesu.“[1240]

Im Lichte der biblischen Beispiele von Lk 4,25-27 könnte man schon im vorausgehenden Jesajazitat (4,18f) eine universale Heilsaussage erkennen. Der schon durch die Einleitungsformel ἐπ’ ἀληθείας δὲ λέγω ὑμῖν (4,25) besonders hervorgehobene Doppelspruch stellt dabei eine Auslegung der Prophetenregel V. 24 dar: Trotz der großen Not in Israel nahmen sich Elija (der ebenfalls in seiner Heimat nicht willkommen war, vgl. z.B. 1 Kön 19,2f.10.14) und Elischa nicht ihrer Landsleute an, sondern der Witwe von Sarepta und des Syrers Naaman. Die beiden Propheten liefern somit den Schriftbeweis für die Unabhängigkeit Gottes (vgl. Apg 10,34f), aber auch des Propheten, von menschlichen Erwartungen und Einschränkungen, wie sie Jesus in V. 23 offenlegt. Das lk Doppelwerk im Blick, kann man davon ausgehen, dass Lk mit diesen alttestamentlichen Anklängen und Beispielen auf die universalistische Ausrichtung im göttlichen Heilsplan, also auch auf die Heidenmission, anspielt. Elijas Wunderwirken am Sohn der Witwe von Sarepta (1 Kön 17,17-24) weist voraus auf die Geschichte von der Erweckung des Sohnes der Witwe in Naïn (Lk 7,11-17). Speziell die Fernheilungserzählung von der Reinigung des Syrers Naaman (2 Kön 5,1-19) fungiert als Modell für Jesu Hei-

[1239] Kühschelm, Antrittsrede, 169.
[1240] Löning, Geschichtswerk, 152.

lungswirken, nämlich im Besonderen für die Wundergeschichte vom Hauptmann von Kafarnaum (Lk 7,1-10) und für die Erzählung vom dankbaren Samariter (Lk 17,11-19). Dass dieser Hinweis Jesu aber keine Abkehr oder Verwerfung Israels bedeutet, beweist der weitere Erzählverlauf im LkEv. Mit Tannehill kann man jedenfalls konkludieren: „The rejection at Nazareth sets in motion the geographical development which is so important in Luke-Acts. This is a major reason why Luke places this scene at the beginning of his account of Jesus´ ministry. It is the beginning of Jesus´ ´way´, and the way which begins at Nazareth leads on to Jerusalem, and then to Antioch, Asia Minor, Greece and Rome."[1241]

Dass Jesu Mission die Grenzen des orthodoxen Judentums überschreitet, kann man auch an den lk Samariter-Texten ablesen. In Lk 9,51 markiert der dritte Evangelist einen Wendepunkt: Εγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ ... Nun also fasst Jesus den Entschluss, nach Jerusalem zu gehen. Sein Weg beginnt – ausgerechnet – in einem samaritischen Dorf. Wie Johannes der Täufer (vgl. 7,27) treten die Jünger als Vorboten des Gesandten Gottes auf (vgl. auch 10,1): καὶ ἀπέστειλεν ἀγγέλους πρὸ προσώπου αὐτοῦ (Lk 9,52; vgl. Mal 3,1; Ex 23,20). Da die Samariter Jesus nicht aufnehmen (vgl. auch Lk 9,5; 10,10-12), „weil er auf dem Weg nach Jerusalem war" (Lk 9,53), wollen die Jünger nach dem Vorbild Elijas (vgl. 2 Kön 1,10.12) Feuer auf die Bewohner des Dorfes herabwünschen, was Jesus entschieden ablehnt (Lk 9,55). Damit ist das Thema der für die Juden quasi „heidnischen" Samariter eingeführt. Aber schon in Lk 10,30-37 setzt Jesus diese in ein gutes Licht (vgl. auch die positive Sichtweise der Samariter in Apg 1,8; 8,5-25; 9,31; 15,3), indem er in der Erzählung vom barmherzigen Samariter dessen tätige Nächstenliebe dem Versagen eines Priesters und eines Leviten gegenüberstellt.

Besondere Marksteine, die Jesu universale Sendung markieren, sind wiederum die beiden Fernheilungserzählungen. Zum einen wird in der Erzählung vom dankbaren Samariter (Lk 17,11-19) gerade das Verhalten des einen der Geheilten, des Samariters, des ἀλλογενής, von Jesus besonders gewürdigt: καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀναστὰς πορεύου· ἡ πίστις σου σέσωκέν σε (V. 19). Lk stellt diesen den übrigen neun Geheilten gegenüber, die nicht zu Jesus zurückkehren, bei denen es sich um Juden handeln dürfte. Der Evangelist vermittelt mit dieser Erzählung die Botschaft, dass Jesus in seiner heilenden Tätigkeit nicht mehr zwischen Juden und Samaritern unterscheidet. Auch in der Perikope vom

[1241] Tannehill, Mission, 62.

HvK (Lk 7,1-10) zeigt sich das lk geschichtstheologische Konzept der stufenweisen Etablierung der Heidenmission recht deutlich. Das Ringen, sich gegenüber dem Heiden „richtig“ zu verhalten, spiegelt sich in der komplexen Struktur und der sprachlich und stilistisch kunstvoll und geschickt ausgestalteten Perikope wider. Im Gegensatz zur mt Parallele (Mt 8,5-13) tritt der Hauptmann nämlich nur über den Umweg von zwei Gesandtschaften in Kontakt mit Jesus. Er hält sich für eine persönliche Begegnung noch nicht würdig genug, vertraut aber allein aufgrund der Kunde von Jesu Botschaft (7,3) seinem heilenden Wort (7,7). Dieser sieht allerdings kein Hindernis in der Distanz zwischen ihm und dem Heiden und macht sich auf den Weg zum Hauptmann (7,6). Wiederum hebt er den Glauben des Heiden hervor, indem er ihn mit dem Glauben vergleicht, den er in Israel vorgefunden hat.

So sind also diese Texte wichtige Mosaiksteine auf Jesu Weg der Erfüllung seiner universalen Heilsmission. Zusammenfassend kann man – unter Einbeziehung der in der Tabelle eingetragenen Parallelstellen zu Mk und Mt (z.B. Lk 8,26-39: Heilung des Besessenen von Gerasa), die in diesem Abschnitt nicht eigens analysiert wurden – mit Kremer feststellen, dass „eine Verankerung der Heidenmission im Leben Jesu aus der Sicht des Lukas nicht bestritten werden“[1242] kann.

[1242] Kremer, Zeugnis, 150.

4. Heiden-Zuwendung im Johannesevangelium

Im JohEv finden sich kaum Stellen, aus denen hervorgeht, dass sich Jesus explizit Heiden[1243] zuwendet. Die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (Joh 4,46-54) bildet eine Ausnahme, denn es dürfte sich dabei um dasselbe Ereignis handeln, das Mt 8,5-13 und Lk 7,1-10 über einen heidnischen Hauptmann erzählen. Es gibt darüber hinaus aber im JohEv durchaus – oft verdeckte – Hinweise, die erkennen lassen, dass Jesus sein Heilsangebot für alle Menschen ausspricht. Wenn sich Jesus z.B. als „Licht der Welt" bezeichnet, deutet er mit diesem Wort sein Kommen als Heil für alle Völker.

Die Welt, der gesamte κόσμος, ist Schauplatz des öffentlichen Wirkens Jesu. Die Menschenwelt ist Ziel seiner Sendung und seines Wirkens (vgl. 3,17). κόσμος kann im JohEv zunächst neutral alles Geschaffene bedeuten (1,9.10ab). Es kann aber auch jener Teil der Menschenwelt gemeint sein, der die Finsternis mehr liebt und das rettende Licht ablehnt (3,19). Schließlich werden Jesu Gegenspieler in Jerusalem häufig als „diese Welt" (8,23) definiert (vgl. auch 15,18f).

In Joh 8,12 begegnen wir im Kontext von Jesu Teilnahme am Laubhüttenfest (7,1 – 10,21) dem ersten Wort, in dem Jesus von sich in einer mit einer Prädikation erweiterten Hoheitsformel als „Licht der Welt" spricht: ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου· ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ' ἕξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς. Der Ruf zur Entscheidung, die Einladung zur Nachfolge, d.h. zum Glauben an Jesus, hat die Zusicherung der Teilhabe am Licht des Lebens zur Folge. Diese Versicherung des Lebens gilt für die Welt, d. h. für alle Menschen. Auch in 9,5; 12,35f spielt die Lichtmetaphorik eine Rolle, wenn Jesus auf die kurz bemessene Frist anspielt, die ihm als „Licht der Welt" gegeben ist. Ebenso spricht Jesus in 12,46 von seinem Kommen als „Licht der Welt" zum Heil dessen, der ihm im Glauben nachfolgt: ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ἐν τῇ σκοτίᾳ μὴ μείνῃ.[1244]

Der Lichtmetaphorik kommt schon im Johannesprolog eine wichtige Rolle zu. Durch den Logos ist alles geschaffen. Er ist Leben (d. h. Lebenskraft) und Licht für alles Geschaffene. Die Finsternis, Symbol für die gottlose Welt, wird von diesem Licht überstrahlt (vgl. 1,3-5). φῶς in V. 5 dürfte sich dabei bereits auf den inkarnierten Logos (vgl. V. 14) beziehen. Jesus, das göttliche Wort, ist gekommen, ἵνα ζωὴν ἔχωσιν καὶ

[1243] Es ist bemerkenswert, dass ἔθνη als Bezeichnung für „Heidenvölker" im JohEv nie vorkommt.
[1244] Vgl. etwa Beutler, Licht der Welt, 217-219.

περισσὸν ἔχωσιν (10,10). Die Sendung des Lichtes gilt zudem allen Menschen, vgl. 1,9: Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.[1245]

Sein Kommen in die Welt ist in 3,16 geradezu klassisch als die umfassende „Liebesgabe“ Gottes zur Vermittlung des Lebens für die Welt bezeichnet: οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ’ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. In 3,17 wird die Sendung Jesu durch Gott betont und zugleich deren soteriologische Komponente präzisiert: οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, ἀλλ’ ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι’ αὐτοῦ. „Welt“ bedeutet hier die dem Tod preisgegebene Menschheit, die der Rettung, der Erlösung bedarf (vgl. z.B. 4,42; 8,12).

So ist es auch nicht verwunderlich, dass Joh der Ent-Grenzung des Heils über die orthodoxe jüdische Welt hinaus relativ breiten Raum gewährt, indem er z.B. – wie Lk – das Samariterthema zur Sprache bringt (4,1-42). Wichtige Leitbegriffe und Gedanken des gesamten Evangeliums prägen diesen Text, wie „ewiges Leben“ (VV. 14.36), „Stunde“ (VV. 21.23), die Sendung durch den Vater (V. 34) und „Werk“ (V. 34). Das Gespräch mit der samaritischen Frau gipfelt in der Selbstoffenbarung Jesu als Messias/Christus, formuliert als absolutes Ich-bin-Wort: λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι (V. 26). Zudem bestätigen die Samariter pointiert am Ende der Perikope in einem Chorschluss die universale soteriologische Ausrichtung von Jesu Sendung: αὐτοὶ γὰρ ἀκηκόαμεν καὶ οἴδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου (V. 42).

Wie Jesu Kommen in die Welt erfahren auch sein Tod, seine Erhöhung und Verherrlichung im JohEv eine soteriologische Deutung. Dies kommt besonders in der παροιμία (Bildrede) in Joh 10,1-18 zur Sprache. In VV. 1-5 geht es um Schafe, die von ihrem Hirten geführt werden. Ihm folgen sie, wenn er sie durch die Tür in den Stall und wieder hinaus führt, während sie vor dem Dieb fliehen, der anderswo einsteigt. Jesus bezeichnet sich anschließend in VV. 7-10 selber als θύρα τῶν προβάτων, durch die die Schafe hineingehen können, um gerettet zu werden. In VV. 11-15 ist Jesus dann der wahre Hirte, denn er gibt im Unterschied zum μισθωτός (V. 12) sein Leben für die Schafe (VV. 11.15). Diese wiederholte soteriologische Interpretation seines stellvertretenden Sühnetodes ist wohl das Ziel der Bildrede. Aus Jesu Deutung in VV. 7-18 ragt

[1245] Vgl. etwa ebd. 219.

allerdings V. 16 heraus[1246] (V. 17 scheint nämlich nahtlos an V. 15 anzuschließen): καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης· κἀκεῖνα δεῖ με ἀγαγεῖν καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούσουσιν, καὶ γενήσονται μία ποίμνη, εἷς ποιμήν. Der stellvertretende Tod geschieht zunächst für τὰ ἴδια πρόβατα (VV. 4.12), aber es gibt auch ἄλλα πρόβατα, die nicht ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης sind. Gemäß dem göttlichen Heilswillen (δεῖ) muss Jesus diese führen. Die Heilsgemeinde (αὐλή) wird also erweitert, mit dem Ziel, dass sie zu *einer* Herde mit *einem* Hirten werde (vgl. 11,52 εἰς ἕν). Die im pointiert formulierten Schluss dieses Verses neue – eine – Herde (μία ποίμνη, εἷς ποιμήν) wird mit dem neuen Begriff ποίμνη bezeichnet. Zuvor war von einem Viehhof bzw. Stall, einer αὐλή, die Rede, aus der die „anderen Schafe" nicht stammen (V. 16). Die ποίμνη konstituiert sich jedoch neu durch Jesu Lebenshingabe. Diese neue Heilsgemeinde besteht aus den „Schafen" der αὐλή (Israel), die von Jesus zum Leben geführt wurden, und aus den „Schafen", die außerhalb der Herde auf die Stimme des einen Hirten hören, nämlich aus den zum Glauben gekommenen Heiden. Diese werden also nicht in die bestehende αὐλή eingegliedert, sondern es entsteht eine neue ποίμνη.[1247]

Zu einem ähnlichen Ergebnis führt auch die Interpretation von 11,52: καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον ἀλλ' ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν. Der Vers stammt aus der Erläuterung der Prophetie 11,49f, in der der Hohepriester Kajaphas eine tiefe Wahrheit über Jesu stellvertretendes Sterben für die Heilsgemeinde (V. 50 ὑπὲρ τοῦ λαοῦ) ausspricht. In der Retrospektive des Evangelisten (11,51) kommt sodann joh Ironie zur Geltung, denn der Hohepriester hat diese Wahrheit entgegen seiner eigenen Intention verkündet: τοῦτο δὲ ἀφ' ἑαυτοῦ οὐκ εἶπεν, ἀλλὰ ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου ἐπροφήτευσεν ὅτι ἔμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνῄσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους.[1248] Denn der neue λαός umfasst, wie der Evangelist in VV. 51f präzisiert, auch τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα (V. 52), mit denen wohl nicht mehr die nach traditioneller Sichtweise in der Diaspora versprengten Kinder des Gottesvolkes Israel ge-

[1246] Frey, Heiden, 246-248 listet zahlreiche Parallelen zwischen diesem Vers und der Erläuterung in 11,51f auf, die der Evangelist auf die Kajaphasprophetie (11,49f) folgen lässt.

[1247] Vgl. Frey, Heiden, 245-248. Zu einem völlig anderen Ergebnis kommt z.B. Martyn, A Gentile Mission, 130: „In John 10:16, the evangelist informs his community that there are other Jewish-Christian communities, whose members need the same comfort and assurance needed by their own." 10,16 sei also „far indeed from reflecting a Gentile mission" (ebd.).

[1248] Frey, Heiden, 238-245 untersucht die Bedeutung von λαός und ἔθνος in VV. 50-52 und kommt zu dem Ergebnis, dass sich ἔθνος als „national-politischer Terminus" (ebd. 239) hier – abweichend von der traditionellen Verwendung des Begriffs – auf das Volk Israel bezieht, das vom Untergang bedroht ist, während unter λαός das aufgrund des stellvertretenden Sterbens „des einen Menschen" neu konstituierte Volk zu verstehen ist.

meint sind, sondern jene Gotteskinder, die durch ihren Glauben an der Heilswirkung von Jesu Tod teilhaben, nämlich die Heidenchristen. Besonderes Gewicht wird vom Evangelisten auf ἵνα ... συναγάγῃ εἰς ἕν (V. 52) gelegt, d.h. es geht wie in 10,16 darum, alle – auch die aus dem jüdischen ἔθνος stammenden – „Kinder Gottes“ zu der „einen Herde“, zu einer Einheit, zusammenzuführen.

Beim Einzug in Jerusalem (12,12-19) wird Jesus von der Menge begeistert aufgenommen. Dies beunruhigt die jüdischen Autoritäten: θεωρεῖτε ὅτι οὐκ ὠφελεῖτε οὐδέν· ἴδε ὁ κόσμος ὀπίσω αὐτοῦ ἀπῆλθεν (12,19). Der wohl bewusst gewählte vieldeutige Ausdruck κόσμος meint hier letztlich die Welt, zu deren Rettung Jesus vom Vater gesandt ist.

Im daran anschließenden Abschnitt 12,20-36 trifft Jesus wesentliche Aussagen über die Stunde der Entscheidung. Zunächst aber betreten Ἕλληνές τινες als Repräsentanten des κόσμος die Bühne (VV. 20-22). Sie sind gekommen, ἵνα προσκυνήσωσιν ἐν τῇ ἑορτῇ (V. 20). Es sind wohl dem Judentum zugetane „Gottesfürchtige“, die nach Jerusalem zum Paschafest gekommen sind. Sie wenden sich an Philippus: κύριε, θέλομεν τὸν Ἰησοῦν ἰδεῖν (V. 21). Dieser informiert daraufhin Andreas von der Bitte der Griechen. Es ist wohl bezeichnend, dass ausgerechnet zwei Jünger mit griechischem Namen sich der Hellenen annehmen. Sie scheinen die idealen Dolmetscher für die Griechen zu sein, in denen man vielleicht Repräsentanten der kleinasiatischen Adressaten des Evangeliums sehen kann.[1249] Die Griechen geraten zwar ebenso rasch aus dem Blickwinkel des Evangelisten, wie sie gekommen sind.[1250] Jesus geht zudem auf ihr Anliegen gar nicht direkt ein, sondern hält eine Rede über die Stunde der Entscheidung (12,23-27), die er mit der zentralen Aussage eröffnet: ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (V. 23). Er fährt mit dem Bild vom Weizenkorn fort, das in die Erde fällt und stirbt, um reiche Frucht zu bringen (V. 24), und drückt damit aus, dass sein Tod ganz im Zeichen des Heils für alle Menschen steht. Die Stunde der Erhöhung und Verherrlichung ist gekommen: κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν (12,32). Beutler

[1249] Vgl. Frey, Heiden, 259-264, wo näher expliziert wird, dass der Evangelist mit dem Auftreten der Ἕλληνες in Joh 12,20f geschickt die Ausbreitung des Evangeliums bis hin zu seinen vornehmlich heidenchristlichen Lesern und Hörern mit der Heilsverheißung Jesu verbunden hat. Für Frey scheint es evident zu sein, dass die kleinasiatischen Hörer der johanneischen Schule hier „sich selbst und ihren ´ekklesiologischen Standort´ erkennen“ konnten. So seien die Ἕλληνες in Joh 12,20f und 7,35 Repräsentanten der Heidenwelt, die an Jesus glauben, aber auch „Chiffre für die kleinasiatischen Adressaten des Evangeliums selbst [im Original kursiv]“ (ebd. 263).

[1250] Vgl. auch 7,35, wo in ironischer Weise auf die Ausbreitung des Evangeliums unter den Heiden angespielt wird.

kommentiert: „Mit Recht wird hier einer der deutlichsten Belege für das universale Heil durch Jesus bei Johannes gesehen.“[1251] In einem anschaulichen Bild wird die Intention des Sühnegedankens zum Ausdruck gebracht. Der am Kreuz ἐκ τῆς γῆς Erhobene zieht alle zu sich in seine „erhöhte“ Position hinauf, d.h. zu sich als Heilsmittler und Lebensspender (vgl. auch 3,14f; 8,28). Die Heilszusage in V. 32 ist also die Antwort auf die Bitte der Griechen, die gekommen sind (12,21 προσῆλθον), um Jesus zu sehen (12,21 ἰδεῖν). „Kommen“ und „Sehen“ sind außerdem die zwei entscheidenden Stichworte, wenn Jesus die Jünger in seine Nachfolge ruft (1,39.46). Schließlich findet ihr Sehen-Wollen im Kontext des Glaubens im Schauen des Erhöhten am Kreuz (19,37 ὄψονται) die Erfüllung.[1252]

Im Gebet des scheidenden Jesus 17,1-26 bittet dieser in VV. 20-23 darum, dass die Einheit, die zwischen Vater und Sohn besteht, auch zwischen dem Sohn und den Jüngern bzw. zwischen den Jüngern untereinander Bestand hat. Und wiederum führt Jesu Blick in universale Weite, wenn er in V. 20 sagt: Οὐ περὶ τούτων δὲ ἐρωτῶ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν πιστευόντων διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν εἰς ἐμέ. Diese Einheit zwischen Vater und Sohn soll dazu führen, ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας (V. 21).

Ein letztes Mal spielt das Thema Heiden-Zuwendung in der dritten Erscheinung des Auferstandenen vor den Jüngern am See von Tiberias eine Rolle (21,1-14). Die Jünger, die die ganze Nacht nichts gefangen haben, werfen auf das Anraten Jesu, den sie aber nicht erkennen, das Netz auf der rechten Seites des Bootes aus. Jetzt haben sie Erfolg. Das Netz, das Petrus an Land zieht, ist mit 153 großen Fischen gefüllt. Trotz dieser Menge zerreißt das Netz nicht. Und Jesus, von dem sie inzwischen wissen, dass es der „Herr“ ist (vgl. V. 7), holt sie herbei und lädt sie zum Essen ein. In Anlehnung an die große Speisung (Joh 6,11) nimmt er das Brot und gibt es ihnen, ebenso den Fisch (V. 13). Zeichenhaft ist hiermit ausgesprochen, dass Jesus die Jünger an seinem Leben teilhaben lässt. Die auffällige Zahl 153 dürfte symbolische Bedeutung haben und auf die missionarische Tätigkeit der joh Gemeinde verweisen: „Der kleine Nachsatz, daß das Netz trotz der Fülle nicht zerriß, wird mit Recht gern als sinnbildlicher Hinweis auf die Einheit der Gemeinde interpretiert, was ganz dem Anliegen des vierten Evangeliums entspricht.“[1253]

[1251] Beutler, Licht der Welt, 221.
[1252] Vgl. etwa Beutler, Licht der Welt, 221; Frey, Heiden, 249-259.
[1253] Kremer, Osterevangelien, 210.

Auch im JoEv ist die Fernheilungserzählung von der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (Joh 4,46-54) von herausragender Bedeutung. Der vierte Evangelist charakterisiert sie nämlich als σημεῖον und stellt bereits durch die Zählung des Wunders (4,54) eine Verbindung mit dem Kanawunder (vgl. 2,11) her. Dem bedingungslosen Glauben der Mutter, der ein Wunder zur Folge hat, das Jesu δόξα offenbart, entspricht der Glaube des Heiden, der ein Wunder zur Folge hat, das Jesus als Lebensspender offenbart. Auch kann man die Perikope geradezu als Illustration der Aussagen verstehen, die Jesus im Gespräch mit der Samariterin tätigt. Dieses gipfelt in einem Chorschluss, in dem die Samariter den Wundertäter als „Retter der Welt" preisen. Gerade das zeigt sich in der Fernheilungserzählung 4,46-54, in der die Öffnung des Offenbarungsweges zu den Heiden hin besonders anschaulich exemplifiziert wird.

Obwohl im JohEv im Unterschied zu den synoptischen Evangelien nie davon die Rede ist, dass Jesus gezielt heidnisches Gebiet aufsucht, konnten in einigen Worten Jesu, aber auch in verschiedenen Ereignissen – geradezu modellhaft in 4,46-54 – Hinweise darauf entdeckt werden, dass Jesus sein Heilsangebot universal verstanden hat. Dass dessen tiefster und letzter Grund in Jesu Tod und Auferstehung zu sehen ist, spiegelt sich in der Darstellung aller Evangelisten wieder. Darüber hinaus macht gerade Joh immer wieder auf die ekklesialen Konsequenzen des Heilsuniversalismus aufmerksam, indem er besonders die Einheit innerhalb der Heilsgemeinde betont.

IV. Die Spezifika der neutestamentlichen Fernheilungen

In der Zusammenschau stellt sich die Frage: Was sind nun die Spezifika der Fernheilungserzählungen? Warum überliefern die Evangelisten diese Texte? Was zeichnet sie unter den Wundergeschichten aus? Welche Besonderheiten weisen sie auf hinsichtlich ihres Kontextes in den Evangelien, des Erzählverlaufs, des Motivrepertoires sowie der Textpragmatik und des „Sitzes im Leben"? Gibt es eine gemeinsame Zielsetzung aller vier Autoren?

4.1 Kontext

Die Evangelisten betonen die herausragende Bedeutung der Fernheilungen bereits durch den Kontext, in den sie diese Erzählungen eingliedern.

Lk[1254] platziert seine erste Fernheilungserzählung (Lk 7,1-10) an einer prominenten Stelle. Er lässt sie nämlich auf die Rede am Berg folgen (6,17-49), wo Jesus programmatisch seine alttestamentlich gefärbte Botschaft für die Armen verkündet. Zudem stellen intratextuelle Hinweise eine enge Verknüpfung mit Jesu programmatischer Antrittsrede in Nazaret (4,16-30) her. Die Erwähnung von Tyrus und Sidon in 6,17f (viele Menschen auch ἀπὸ ... τῆς παραλίου Τύρου καὶ Σιδῶος waren gekommen, um Jesus zu hören) bzw. die Seligpreisung der Armen in der Rede am Berg (6,20-26) weisen einen deutlichen Bezug zur Nazaret-Perikope auf. Außerdem erzählt Lk nach der Fernheilung des Dieners des heidnischen Hauptmanns (7,1-10) die Geschichte von der Auferweckung des toten Jünglings von Naïn (7,11-17) und erzielt dadurch eine besondere Steigerung. Beide Erzählungen hat der Evangelist offenbar als Einheit betrachtet, denn der Chorschluss mit dem Admirationsmotiv und die Ausbreitungsnotiz stehen erst am Schluss der zweiten Wundertat Jesu (7,16f). Außerdem verweist auch die Parallelisierung von Hauptmann und Witwe auf die Antrittsrede in Nazaret (4,25-27), wo Jesus auf zwei Beispiele aus der Geschichte Israels hinweist (auf die Bevorzugung der sidonischen Witwe durch Elija bzw. des syrischen Hauptmanns Naaman durch Elischa). Man kann also mit Löning[1255] festhalten, dass die Rede am Berg und die beiden anschließenden Wunder einen deutlichen Bezug zu dem in der Antrittsrede formulierten Programm der Sendung Jesu erkennen lassen. Zudem deutet der Evangelist gerade durch die Verknüpfung der beiden Erzählungen, der heilenden Zuwendung Jesu zum

[1254] Eine zentrale Passage der Hvk-Perikope (Lk 7,6b-9 par Mt 8,8-10) stammt aus der Logienquelle Q. Da sich Lk genauer an die Q-Akoluthie hält, liegt es nahe, mit der Analyse der lk Perikope zu beginnen.
[1255] Vgl. Löning, Geschichtswerk, 214.

Sohn des heidnischen Hauptmanns bzw. zum Sohn der jüdischen Witwe, die Universalität des Heils bereits an.[1256]

Auch Mt fügt die Fernheilungserzählung vom HvK (Mt 8,5-13) an einem besonderen Ort im Evangelium ein und ordnet sie inhaltlich sowie formal einem übergeordneten Konzept unter. Der Makrokontext für die Fernheilung, der die Bergpredigt (Kap. 5-7) vorausgeht, und die anschließenden zehn Wundergeschichten (Kap. 8-9) stellen eine Ringkomposition dar: Der programmatische Satz in 4,23 wird in 9,35 fast wörtlich wiederholt. Im Summarium 4,23-25 werden unter den Scharen von Menschen, die Jesus nachfolgen, auch Leute aus der Dekapolis und aus dem Gebiet jenseits des Jordans (V. 25) genannt. Dass unter den Menschen aus diesen vorwiegend heidnisch besiedelten Gebieten auch Heiden sind, kann man annehmen. Auf die in 4,23-25 geschilderte Situation vor der Bergpredigt bezieht sich auch der Chorschluss nach der Rede, wo die Reaktion des Volkes geschildert und die Vollmacht Jesu betont wird (7,28b.29). Die Mose-Jesus-Typologie in der Bergpredigt ist offensichtlich. Wie Mose vom Berg Sinai kommt Jesus vom Berg herab. Diese Parallelisierung zeigt sich auch in der Rahmung der Bergpredigt (5,1 – 8,1), in der Anzahl der Reden im MtEv, die den fünf Büchern Mose entsprechen, sowie in den Abschlussformeln der Reden (z.B. 7,28). Die Wundergeschichten der Kapitel 8-9 könnte man als narrative Entfaltung der Bergpredigt verstehen (5-7): Der Messias der Tat folgt auf den Messias des Wortes. Zudem sind die Wundererzählungen in einprägsamen Dreiergruppen zusammengefasst, deren erste aus folgenden Perikopen besteht: Heilung eines Aussätzigen (8,2-4); Hvk (8,5-13); Heilung der Schwiegermutter des Petrus (8,14f). Den Abschluss dieser Trias bildet die summarische Notiz von der Erfüllung der Schrift im Vollmachtshandeln Jesu (8,16f). Die Fernheilungserzählung vom heidnischen Hauptmann ist also in eine bedeutende Textsequenz im MtEv eingelagert.[1257]

Ebenso setzt Joh allein schon durch die kontextuelle Einbettung der Fernheilung 4,46-54 in seinem Evangelium einen besonderen Akzent. Das Itinerar in V. 46ab beschließt die Reisenotiz über die Rückkehr nach Galiläa (4,43-45) und stellt zudem einen Bezug zum Weinwunder von Kana (2,1-12) her. Diese Verknüpfung lässt darauf schließen, dass Joh die Kapitel 2-4 bewusst als Ringkomposition gestaltet hat. Außerdem ergibt sich auch durch die Zählung der Fernheilung als δεύτερον σημεῖον (4,54) eine

[1256] Siehe auch Punkt I.1.3.1 (Kontext Lk 7,1-10).
[1257] Siehe auch Punkt I.1.4.1 (Kontext Mt 8,5-13).

Verbindung mit dem Weinwunder (vgl. 2,11). Mit dem Verweis auf Galiläa (4,46.54) knüpft Joh zudem an 4,3 an, wo Jesus den Entschluss fasst, von Judäa nach Galiläa zu reisen. Der Weg dorthin führt ihn zunächst durch das Gebiet der Samariter. Mit dem Hinweis in 4,54, dass dies das zweite Zeichen war, das Jesus in Galiläa wirkte, setzt der vierte Evangelist ein klares Abschlusssignal und markiert einen deutlichen Einschnitt im ersten Teil seines Evangeliums. Ein Höhepunkt im ersten Auftreten Jesu ist damit erreicht. In 2,11 sind es die Jünger, in 2,23 die Jerusalemer, in 4,39 die Samariter, die zum Glauben finden. Und in 4,50.53 ist es schließlich ein Heide, der zum Glauben kommt. Ein wichtiges intratextuelles Signal ist die dreimalige Verwendung von ζῆν (4,50.51.53), womit Joh eine Verbindung zum Gespräch mit der Samariterin herstellt. Man kann die Perikope 4,46-54 geradezu als Illustration der Aussagen in diesem Dialog verstehen, in denen Jesus als Spender lebendigen Wassers und ewigen Lebens erscheint. Zudem kann man die Aussage im Chorschluss der Samariter (4,42 οἴδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου) als Hinweis darauf deuten, dass das Kommen des Offenbarers (vgl. z.B. 1,4f.9.12; 3,16f) in den beiden Begegnungen mit der Samariterin und dem heidnischen königlichen Beamten exemplifiziert wird, was in 4,46-54 in besonderer Weise eine Öffnung des Offenbarungsweges zu den Heiden hin bedeutet.[1258]

Auch der Fernheilungserzählung von der Heilung der Tochter der syrophönizi schen / kanaanäischen Frau (Mk 7,24-30 par Mt 15,21-28) weisen die beiden Synoptiker Mk und Mt einen besonderen Platz in ihren Evangelien zu und richten den Fokus deutlich auf das Thema Heiden(mission). Mt folgt im Wesentlichen der Mk-Akoluthie, d.h. beide Evangelisten positionieren die Fernheilungserzählung im Anschluss an das Lehrgespräch über die Reinheit (Mk 7,1-23 par Mt 15,1-20). Jesus betont darin u.a., dass nur das, was aus dem Mund des Menschen herauskommt, unrein macht, und qualifiziert damit Unreinheit ethisch. Aber bei Mt beendet Jesus das Gespräch lediglich mit dem konkreten Hinweis, dass es den Menschen nicht unrein mache, mit ungewaschenen Händen zu essen. Mk hingegen lässt Jesus alle Speisen für rein erklären: καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα (7,19). Damit setzt der Evangelist ein deutliches Zeichen für eine Neuorientierung im Umgang mit Nichtjuden. Dass es im Anschluss daran zu einer besonderen Begegnung mit einer heidnischen Frau kommt, ist auch im Lichte dieser Aussage zu betrachten. Von herausragender theologischer Relevanz ist zudem, dass bei Mk und Mt die Fernheilungsperikope in Texte eingebettet ist, in denen vor allem das Thema

[1258] Siehe auch Punkt I.1.5.1 (Kontext Joh 4,46-54).

„Brot / Mahl“ eine Schlüsselrolle einnimmt: Mk 6,35-44 par Mt 14,13-21 (Speisung der Fünftausend); Mk 7,1-23 par Mt 15,1-20 (Lehrgespräch über die Reinheit); Mk 8,1-9 par Mt 15,32-39 (Speisung der Viertausend). Bei Mk hat die Fernheilungserzählung Auftaktcharakter in einem Abschnitt, in dem der Evangelist von Jesu Reise in vorwiegend heidnisches Gebiet berichtet (7,24 – 8,10). Auf die Fernheilung folgen nämlich zwei weitere Wundergeschichten in der Dekapolis: 7,31-37 (Heilung eines Taubstummen) und 8,1-9 (Speisung der Viertausend). Die Heilung der Tochter der syrophönizischen Frau ist also in einen größeren Abschnitt eingebettet, in dem das Thema „Heiden“ eine zentrale Rolle spielt. Welch hohen Stellenwert Mt schließlich der Fernheilung der Tochter der kanaanäischen Frau beimisst, zeigt auch die Parallelisierung mit seiner zweiten Fernheilungserzählung, der Perikope vom HvK, die deutliche strukturelle, inhaltliche sowie wörtliche Anklänge aufweist.[1259]

Die lk Wundergeschichte vom dankbaren Samariter (Lk 17,11-19) nimmt in der Gruppe der Fernheilungsperikopen eine besondere Stellung ein, da es sich hier nicht wie bei den anderen Texten um einen Heiden, sondern um einen Samariter[1260] handelt. Im Makrokontext des Evangeliums fällt als Pendant der Kontrasttext von den ungastlichen Samaritern ins Auge (Lk 9,51-56). Der dankbare Samariter wird dadurch in ein besonders gutes Licht gerückt, da er – obwohl ein ἀλλογενής (V. 18) – Dankbarkeit zeigt und ihm Jesus einen Glauben zuspricht, der ihn gerettet hat. Die Perikope markiert außerdem einen Neuansatz innerhalb des Reiseberichts Lk 9,51 – 19,27. Zur vorangehenden Jüngerbelehrung lässt sich nämlich kaum eine Verbindung herstellen, doch ergibt sich ein Konnex zum anschließenden Ausspruch Jesu vom Kommen des Gottesreiches (Lk 17,20f). Der Samariter hat nämlich seine Heilung als Handeln Gottes erkannt, während die Pharisäer nicht begreifen, dass in Jesu Wirken das Reich Gottes gegenwärtig ist. Die Perikope Lk 17,11-19 ist also neben Lk 7,1-10 die zweite Fernheilungserzählung im LkEv und stellt neben Lk 10,25-37 (Barmherziger Samariter) einen bedeutenden Schritt im lk Konzept der stufenweisen Vorbereitung der Samaritermission (vgl. auch Apg 1,8; 8,5-25) dar.

[1259] Siehe auch Punkt I.2.3.1 (Kontext zu Mk 7,24-30); Punkt I.2.4.1 (Kontext Mt 15,21-28); Punkt I.2.7.4 (Zusammenfassung und Bewertung Mt 15,21-28).
[1260] Die Samariter werden von den Juden allerdings quasi als „Heiden“ angesehen.

4.2 Erzählverlauf

Im Vergleich mit den anderen Wundererzählungen im Neuen Testament sticht vor allem die komplexe Struktur der Fernheilungen, das geradezu Widerständige in Form und Inhalt, besonders ins Auge. Dies soll im Folgenden an den Eigentümlichkeiten im Erzählverlauf der Fernheilungen veranschaulicht werden.

Betrachten wir kurz die Struktur einer „typischen" neutestamentlichen Wundergeschichte, nämlich Mk 1,40-45 par Mt 8,1-4 par Lk 5,12-16 (Heilung eines Aussätzigen). Die Struktur der mt Erzählung sieht folgendermaßen aus: 1. Einleitung: Kommen des Wundertäters (V. 1); 2. Exposition: Begegnung des Kranken mit dem Wundertäter, Bitte um Heilung, Vertrauensäußerung (V. 2); 3. Zentrum: Heilung mit Heilgestus und Heilwort, Konstatierung der Heilung (V. 3); 4. Schluss/Demonstration: Geheimhaltungsgebot, Entlassungsformel, Auftrag (V. 4).[1261] Die Fernheilungen sind zwar meistens nach diesem generellen Erzählmuster strukturiert, fallen aber immer wieder durch einige Besonderheiten auf.

In der Erzählung vom HvK in Lk 7,1-10 wendet Lk einen besonderen Kunstgriff an: Der Hauptmann spielt zwar eine Hauptrolle, taucht aber persönlich nie auf. Den Erzählverlauf prägen zwei Gesandtschaften, die der Hauptmann zu Jesus schickt. Sie agieren als Stellvertreter und Vermittler des Centurio. Das Außergewöhnliche im Ablauf der Erzählung ist die Tatsache, dass der Hauptmann zunächst sehr wohl durch jüdische Älteste die Bitte äußern lässt, Jesus möge persönlich zu ihm kommen (V. 3: ἐρωτῶν αὐτὸν ὅπως ἐλθὼν διασώσῃ τὸν δοῦλον αὐτοῦ). Die jüdischen Ältesten der ersten Gesandtschaft erläutern allerdings gar nicht die Bitte des Hauptmanns, sondern halten eine Lobrede auf ihn (VV. 4f). Als Jesus beinahe schon das Haus des Bittstellers erreicht hat, entsendet dieser eine zweite Gesandtschaft, Freunde, die mit Jesus reden sollen. Dabei gelingt Lk in V. 6d ein Kunstgriff. Das Partizip λέγων im Nominativ Sg. suggeriert nämlich, dass der Hauptmann selber spricht. In dieser „Rede" gibt er zu erkennen, dass ihm, dem Heiden, eine persönliche Begegnung mit dem jüdischen Wundertäter gar nicht zusteht (VV. 6f). Um mit Jesus in Kontakt zu kommen, bedarf es also der vermittelnden Tätigkeit von zwei Gesandtschaften. Bis es zu Jesu Feststellung kommt, dass er im Verhalten des Hauptmanns einen tiefen Glauben erkennt (V. 9), ist eine komplizierte Annäherung an den Wundertäter vonnöten. Allerdings ist die Distanz zwischen dem Heiden

[1261] In Mk 4,45 folgt noch eine Verbreitungsnotiz (wie häufig in Wundergeschichten).

und dem Juden Jesus offensichtlich noch zu groß, als dass sich der Centurio mit seiner Bitte persönlich an Jesus wenden könnte.

In der Parallele Mt 8,5-13 kommt hingegen der Bittsteller direkt mit Jesus in Kontakt, nimmt also die Vermittlung von Gesandtschaften nicht in Anspruch. Bei Mt tritt zudem das narrative Element zugunsten des gesprochenen Wortes in den Hintergrund. Auch Mt übernimmt aus der Logienquelle Q die Rede des Hauptmanns (VV. 8f), in der dieser zum Ausdruck bringt, er halte sich nicht für gut genug, dass Jesus sein Haus betrete. Der Wundertäter möge mit einem Wort einfach die Heilung seines Dieners bewirken (V. 8: ἀλλὰ μόνον εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου / par Lk 7,7). Dies ist bei beiden Synoptikern der entscheidende Satz, der die Fernheilung „provoziert". Dass die Evangelisten gerade bei den an Heiden vollzogenen Fernheilungen die jeweilige Perikope mit besonderer Sorgfalt gestalten und damit spezielle Signale verbinden, zeigen auch die VV. 11f, die Mt im Unterschied zu Lk[1262] hier einfügt. Durch die Einfügung dieses Drohwortes funktioniert der Evangelist die Wundergeschichte beinahe zu einer Drohung gegen Israel um. Plötzlich ergibt sich scheinbar ein scharfer Kontrast zwischen gottesfürchtigen Heiden und Juden. Allerdings dürfte sich das Drohwort nicht generell gegen *die* Juden richten, sondern gegen die Widersacher Jesu, die Pharisäer und Schriftgelehrten.[1263] Letzten Endes wird bei Mt der vorbildliche Glaube des Heiden hervorgehoben (V. 13c). Es bedarf aber einer kritischen Annäherung, bis Jesus das „fernheilende" Machtwort spricht: ὕπαγε, ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι (V. 13).

Schließlich weist die Variante des HvK-Stoffes in Joh 4,46-54 einige Merkmale auf, durch die auch diese Fernheilung besonders herausragt. So muss zunächst der königliche Beamte seine Bitte sogar wiederholen (VV. 47.49), denn zwischen den beiden Bitten spricht Jesus in V. 48 ein „sperriges" Logion: ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε. Diesen Vers kann man als Jesu Kritik an dem Ansinnen des Königlichen oder als reine Feststellung des Wundertäters (erst das Sehen von Zeichen und Wundern werde die Menschen zum Glauben führen) oder als Appell des Evangelisten an seine Leserschaft interpretieren. Der Wundertäter spricht sodann bereits in der Mitte der Perikope (V. 50: πορεύου, ὁ υἱός σου ζῇ) den Leben zusagenden Satz und konstatiert somit die Fernheilung. Auch in dieser Erzählung wird der Glaube des Heiden wie in den synoptischen Parallelen (Mt 8,10 par Lk 7,9) in ein helles Licht gerückt. Bei Joh

[1262] In Lk 13,28 f stehen die Verse in einem anderen Zusammenhang.
[1263] Näheres dazu unter Punkt I.1.4.5 (Textpragmatische Analyse Mt 8,5-13) und unter Punkt I.1.8.3 (Einzelauslegung Mt 8,5-13).

stellen wir sogar eine Doppelung der Glaubensaussage fest (VV. 50.53). In V. 50de könnte man von einem Vertrauensglauben des Königlichen sprechen. Er bricht sofort auf, und man erwartet, dass er bald zu seinem Sohn gelangen wird. Der Erzählablauf wird aber durch einen Dialog mit den Dienern unterbrochen, die dem königlichen Beamten entgegeneilen. Dass dieser sich nach dem genauen Zeitpunkt der Genesung seines Sohnes erkundigt, ist eine Besonderheit dieser Erzählung. Schließlich konstatiert der Evangelist ein zweites Mal den Glauben des Königlichen: καὶ ἐπίστευσεν αὐτός. Hier könnte man von einem Glauben sprechen, der an Tiefe gewonnen hat. Der Vater kann zudem auch andere motivieren, denn sein ganzes Haus wird gläubig (V. 53e). „Dein Sohn lebt“ hören wir in VV. 50.51.53. Wie ein Leitmotiv führt dieser Satz durch den Text. Die Perikope fügt sich damit gut in die Kapitel 3-4 ein, in denen die „Lebensgabe“ als übergreifender Aspekt eine bedeutende Rolle spielt. Schließlich liefert der Evangelist in V. 46 mit seinem Hinweis auf das Kana-Wunder und in V. 54 mit der Bezeichnung des Wunders als δεύτερον σημεῖον wichtige Hinweise für die Deutung des Textes. Ein σημεῖον hat also den königlichen Beamten, den Heiden, zu einem vertieften Glauben geführt.

Das Ringen der Evangelisten, aber auch Jesu, um den (richtigen) Umgang mit dem Thema „Heiden“ spiegeln die Erzählungen von der Heilung der Tochter des syrophönizischen / kanaanäischen Frau (Mk 7,24-30 par Mt 15,21-28) besonders deutlich wider. Die mk Perikope weist zunächst die „normale“ Struktur von Wundergeschichten auf. In der Einleitung tritt der Wundertäter auf (V. 24), in der Exposition wird von der Stellvertreterin der Kranken berichtet, dabei die Not charakterisiert und die Annäherung an den Wundertäter erzählt (V. 25). Bevor die Frau die Bitte um Heilung ihrer Tochter äußert, wird sie vom Erzähler eindeutig als Heidin (V. 26a Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει) vorgestellt, womit zugleich ein hermeneutischer Schlüssel für die Deutung des anschließenden Bildwortes in VV. 27f geliefert wird. Dass es zu einem ausführlichen Dialog zwischen der Bittstellerin und dem Wundertäter kommt, bei dem die Frau Jesus argumentativ überzeugen kann, ist einmalig in den Evangelien.

Mt führt hingegen eine zusätzliche Szene mit den Jüngern als Zwischenspielern ein (Mt 15,23f), so dass – im Unterschied zu Mk – die Frau nach der ablehnenden Stellungnahme Jesu in V. 24 ihre Bitte wiederholen und ein besonderes Zeichen der Ehrerbietung (Proskynese) setzen muss (V. 25). Bei Mt reagiert Jesus außerdem der Heidin gegenüber mit größerer Zurückhaltung und wesentlich reservierter als bei Mk. Jesu Ver-

halten zeigt sein Ringen, sich in dieser Situation „richtig“ zu verhalten. Er weigert sich zunächst sogar, der Frau eine Antwort zu geben (V. 23a). Ausgerechnet der Wundertäter, dessen machtvoll gesprochenem Wort die Menschen immer wieder Vertrauen schenken (vgl. z.B. Lk 7,7bc par), sagt vorerst nichts zum Anliegen der Frau. Zudem signalisieren das folgende Logion in V. 24 (οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ) sowie die Auslassung von Mk 7,27b (ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα) eine eindeutige Ablehnung des Ansinnens der Frau. Schließlich aber lässt sich Jesus von der Kanaanäerin überzeugen, „übersetzt“ verdeutlichend das mk διὰ τοῦτον τὸν λόγον (Mk 7,29b), indem er der Frau einen großen Glauben zugesteht (Mt 15,28b: μεγάλη σου ἡ πίστις), und spricht das wunderwirkende „Machtwort“ (Mt 15,28c: γενηθήτω σοι ὡς θέλεις).

Auch die Wundergeschichte vom dankbaren Samariter Lk 17,11-19 zeichnet sich durch einige Besonderheiten im Erzählverlauf aus. Nach der Einleitung (V. 11) und der Exposition (VV. 12f) spricht bereits in V. 14ab der Wundertäter den Entlassungs- und Demonstrationsbefehl, den man als verschlüsseltes wunderwirkendes „Machtwort“ bezeichnen kann. Mit der Konstatierung der Heilung durch den Evangelisten wird schon in V. 14c der zentrale Teil der Erzählung abgeschlossen. Danach befassen sich die VV. 15-19 in beinahe zeitdeckendem Erzählmodus ausschließlich mit dem einen zurückgekehrten Geheilten, so dass aus einer „normalen“ Wundergeschichte eine doppelgipfelige Erzählung entsteht. Ähnlich wie in Mk 7,26a durchbricht in V. 16c eine Parenthese den Erzählfluss: καὶ αὐτὸς ἦν Σαμαρίτης. Wiederum liefert der Evangelist mit der näheren Charakterisierung einer Person einen hermeneutischen Schlüssel für die Interpretation der Perikope. Dass es sich um einen Samariter handelt, den Jesus in V. 18c überdies als ἀλλογενής qualifiziert, wird besonders hervorgehoben. Zudem kontrastieren die rhetorischen Fragen, die Jesus in VV. 17f stellt, den einen Zurückgekehrten mit den anderen neun Geheilten und lassen den Samariter, den Fremden, in umso hellerem Licht erstrahlen.

4.3 Annäherung an den Wundertäter

Was im vorangehenden Abschnitt über den Erzählverlauf kurz angesprochen wurde, soll im Folgenden noch genauer expliziert werden: im Motiv der Annäherung an den Wundertäter. Wie versuchen die Bittsteller die Distanz zu überwinden, die zwischen ihnen, den Heiden bzw. dem Samariter, und Jesus, dem Juden, besteht? In allen sechs

Perikopen ist diese Annäherung mit Erschwernissen und besonderen Zeichen der Demut und Ehrerbietung verbunden.

Die größten Hindernisse muss die kanaanäische Frau in Mt 15,21-28 überwinden. Zunächst gilt es für sie, sich überhaupt Gehör zu verschaffen: ἔκραζεν (V. 22). Da der Wundertäter auf ihr Bitten aber gar nicht reagiert, sich ihr also völlig entzieht, wird sie wohl noch lauter geschrien haben. Nun treten die Jünger auf den Plan und ersuchen Jesus, wegen des Geschreis sich ihrer anzunehmen: ἀπόλυσον αὐτήν (V. 23). Als dieser ihr zu verstehen gibt, er sei nur zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ gesandt (V. 25), fällt sie vor ihm auf die Knie und wiederholt ihre Bitte. Nun reagiert sie im Gestus der Proskynese auf Jesu scheinbar ablehnende Antwort, die er in ein Bildwort kleidet. Sie interpretiert das Bild als Anfrage, ob das Heil auch den Heiden zustehe. Erst dadurch, dass sie Jesu Argumente klug weiterführt, kann sie das letzte Hindernis überwinden, und der Wundertäter erkennt in ihrem beharrlichen Vertrauen einen „großen Glauben“. Die syrophönizische Frau in Mk 7,24-30 erfährt hingegen keine so großen Hindernisse für ihr Anliegen wie die Kanaanäerin. Aber auch sie muss argumentativ den Widerstand des Wundertäters überwinden, auch wenn sie im πρῶτον der Antwort Jesu (V. 27) schon ein Zeichen der Hoffnung erkennen kann.

Auch der königliche Beamte (Joh 4,46-54) wiederholt seine Bitte, denn der Wundertäter antwortet nicht direkt auf sein erstes Ersuchen, zu kommen und seinen Sohn zu heilen. Allerdings reagiert er auf Jesu Statement in V. 48 nicht argumentativ, sondern wiederholt seine Bitte noch einmal mit größerer Eindringlichkeit: κύριε, κατάβηθι πρὶν ἀποθανεῖν τὸ παιδίον μου (V. 49). Der Herr möge doch kommen, bevor sein Kind stirbt. Es geht also um Leben und Tod. Prompt reagiert Jesus und spricht das lebensspendende Wort: ὁ υἱός σου ζῇ (V. 50).

Wie bereits oben ausgeführt, hat der HvK in der Perikope Lk 7,1-10 mit großen Erschwernissen zu kämpfen, sich dem Wundertäter zu nähern. Er ist sich der Distanz bewusst, die zwischen ihm, dem Heiden, und Jesus, dem Juden, besteht. Deshalb bedient er sich der vermittelnden Tätigkeit zweier Gesandtschaften. Wie die syrophönizische / kanaanäische Frau begegnet auch er dem Juden Jesus gegenüber mit Argumenten, die von den Freunden der zweiten Gesandtschaft wiedergegeben werden. Die Frau muss Jesus allerdings erst überzeugen, dass das Heil auch den Heiden zukomme, denn es sei ja genug für alle da. Der Hauptmann hingegen will Jesu heilende Tätigkeit in Anspruch

nehmen, hält sich aber noch nicht für würdig, die Distanz zwischen ihm und Jesus zu überwinden.

Das größte Problem für die zehn Aussätzigen in Lk 17,11-19 ist die durch ihre Krankheit bedingte soziale Ausgrenzung, sie müssen einen gewissen Abstand zum Wundertäter einhalten. Zwar nähern sie sich ihm, aber, so heißt es: ἔστησαν πόρρωθεν (V. 13). Der eine bringt nach erfolgter Heilung die Kraft auf zurückzukehren und fällt auf sein Angesicht zu Jesu Füßen. Er überwindet die Distanz zu Jesus, obwohl er ein Samariter ist, also ein ἀλλογενής, wie Jesus in V. 18 feststellt.

Die Bittsteller wenden sich an den Wundertäter, indem sie diesen meist mit κύριε anreden und besondere Zeichen der Demut und der Ehrerbietung setzen. Es ist allerdings umstritten, ob κύριε während des irdischen Wirkens Jesu bereits als Hoheitstitel oder lediglich als Höflichkeitsanrede anzusehen ist.[1264] Die zehn Aussätzigen ausgenommen, wird Jesus von allen Hilfesuchenden mit κύριε angesprochen (Mt 8,6.8; 15,22.25.27; Mk 7,28; Lk 7,6; Joh 4,49). Die Aussätzigen jedoch verwenden die Anrede ἐπιστάτα (Lk 17,13), einen Ehrentitel, auf den im LkEv sonst immer nur die Jünger zurückgreifen (z.B. Lk 5,5).

Die Annäherung an den Wundertäter unterstreichen die Bittenden häufig mit der Geste des Niederfallens:

- Mk 7,25 προσέπεσεν πρὸς πόδας αὐτοῦ
- Mt 15,25 προσεκύνει αὐτῷ·
- Lk 17,16 ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ

Der Proskynese der Kanaanäerin (Mt 15,25) kommt dabei besondere Bedeutung zu, zumal sie in 15,22 den Herrn als υἱὸς Δαυίδ angesprochen hat. Gerade die heidnische Frau verwendet also den jüdischen Messiastitel für Jesus und anerkennt dadurch die heilsgeschichtliche Erwählung des jüdischen Volkes. Dass Jesus letztlich ihren großen Glauben würdigt, kann als Zeichen für die Universalität des Heils gewertet werden, das auf die Heiden ausstrahlt.[1265] Der Kniefall des einen der zehn Aussätzigen, auch sprachlich durch die p-Alliteration besonders hervorgehoben, ist äußeres Zeichen der Ehrfurcht und Dankbarkeit des Geheilten. Die Geste der Demut wird in der Erzählung vom HvK aber auf andere Weise realisiert, nämlich durch die Demutsrede des Hauptmanns. Dieser bittet zwar eindringlich, Jesus möge kommen und seinen Diener heilen. Gleich-

[1264] Näheres dazu unter Punkt I.1.8.1 (Einzelauslegung Lk 7,6b.7).
[1265] Siehe auch Punkt I.2.7.3 (Einzelauslegung Mt 15,22.23a).

zeitig drückt er aber seine Unwürdigkeit aus, den jüdischen Wundertäter in seinem Haus aufzunehmen: οὐ γὰρ ἱκανός εἰμι ἵνα ὑπὸ τὴν στέγην μου εἰσέλθῃς· διὸ οὐδὲ ἐμαυτὸν ἠξίωσα πρὸς σὲ ἐλθεῖν (Lk 7,6f); οὐκ εἰμι ἱκανός ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς (Mt 8,8). Der Hauptmann weiß um die Kluft, die zwischen Juden und Heiden besteht, und ersucht Jesus, sein Haus nicht zu betreten. Das Thema rein – unrein dürfte wohl im Hintergrund stehen. Andererseits spiegelt das demütige Verhalten auch den großen Respekt vor der Hoheit Jesu wider.

4.4 Der Glaube der Bittsteller als Voraussetzung für Jesu heilvolle Zuwendung

Zu guter Letzt konstatiert der Wundertäter bei allen heidnischen Bittstellern bzw. beim Samariter einen großen Glauben. Der Hauptmann unterstreicht sein tiefes Zutrauen zu Jesus aufgrund der Kunde von Jesu Botschaft (Lk 7,3), ohne dass er ihn selbst noch gesehen hat. Mit einem Vergleich aus seinem eigenen Lebensbereich betont er sein Vertrauen in Jesu Wort. Indem er seine Unwürdigkeit Jesus gegenüber hervorhebt, erhält sein Vertrauen in Jesu wunderwirkendes „Machtwort“ über die räumliche Distanz hinweg große Bedeutung. Er weiß, dass das Wort eines Offiziers großes Gewicht hat (Lk 7,8 par Mt 8,9); für umso mächtiger hält er ein Wort Jesu, das seine Kraft der Unterordnung unter die ἐξουσία Gottes verdankt. Somit ist aus der HvK-Perkope ein christologischer Grundton herauszuhören. Die Reaktion Jesu auf die Demutsrede ist zunächst Staunen (Lk 7,8 par Mt 8,10). Dass er zudem den Glauben des Hauptmanns, eines Heiden, über den in „Israel“ stellt, ist von besonderer Tragweite. Der bittende Glaube, der dem Wunder vorausgegangen ist, wird von Jesus als leuchtendes Beispiel hervorgehoben. Im Blick auf das ganze lk Doppelwerk stellt die HvK-Perkope somit einen wichtigen Schritt im Konzept der stufenweisen Ausbreitung der Heidenmission dar.

Auch die syrophönizische / kanaanäische Frau wird schließlich zum Vorbild für heidenchristliche Leser. Groß ist ihr Vertrauen in den Wundertäter. Sie lässt sich weder durch Jesu Schweigen (Mt 15,23) noch durch seine ablehnenden Worte (V. 24) beirren und wiederholt einfach ihre Bitte (V. 25). Als sie dem Wundertäter auch argumentativ Widerstand leistet (V. 27), konzediert ihr dieser aufgrund ihrer Hartnäckigkeit und ihrer klugen Argumentation einen großen Glauben: μεγάλη σου ἡ πίστις (V. 28). Jesu Reaktion mit der Begründung διὰ τοῦτον τὸν λόγον (Mk 7,29) in der mk Parallele erinnert an sein Erstaunen in der HvK-Erzählung.

Genauso signalisieren die drei rhetorischen Fragen in Lk 17,17f ein Staunen des Wundertäters, der sich einerseits darüber wundert, dass die anderen neun Geheilten nicht zurückgekehrt sind, andererseits darüber erstaunt ist, dass gerade der Samariter, der Fremde, den Weg zu ihm gefunden hat. Darin kann er die Größe seines Glaubens erkennen. Er heißt ihn aufzustehen, aufzubrechen, denn sein Glaube hat ihn gerettet: ἀναστὰς πορεύου· ἡ πίστις σου σέσωκέν σε (Lk 17,19).

4.5 Das Fernheilungswort / das wunderwirkende „Machtwort“

In den Fernheilungserzählungen wird naturgemäß keine Wunderhandlung geschildert. Umso aufschlussreicher ist es, wie Jesus das entscheidende Fernheilungswort, das man auch als wunderwirkendes „Machtwort“ bezeichnen kann, formuliert. Im Folgenden sind alle einschlägigen Stellen aufgelistet.

Hauptmann von Kafarnaum / Heilung des Sohnes des königlichen Beamten

- Mt 8,13 καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ ἑκατοντάρχῃ· ὕπαγε, ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι.
- Lk 7,1-10[1266] ------
- Joh 4,50 λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· πορεύου, ὁ υἱός σου ζῇ.

Heilung der Tochter der syrophönizischen / kanaanäischen Frau

- Mk 7,29 καὶ εἶπεν αὐτῇ· διὰ τοῦτον τὸν λόγον ὕπαγε, ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρός σου τὸ δαιμόνιον.
- Mt 15,28 τότε ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ· ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις· γενηθήτω σοι ὡς θέλεις.

Dankbarer Samariter

- Lk 17,19 καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀναστὰς πορεύου· ἡ πίστις σου σέσωκέν σε.

In vier der sechs Perikopen (Mt 8,13; Joh 4,50; Mk 7,29; Lk 17,19) ist das Fernheilungswort mit dem Entlassungsbefehl (ὕπαγε bzw. πορεύου) kombiniert. In drei Texten (Mt 8,13; 15,28; Lk 17,19) ist das wunderwirkende „Machtwort“ zudem mit einer Aussage Jesu über den Glauben des Bittstellers verbunden. Jesus wendet sich außerdem in Mt 8,10 par Lk 7,9 an das Volk und unterstreicht seine Bewunderung für den Hauptmann und seinen Glauben, den er bislang in Israel nicht vorfand. Zudem gibt der HvK seiner Überzeugung Ausdruck, dass allein schon ein Wort Jesu die Heilung seines Dieners bewirken wird: ἀλλ’ εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθήτω ὁ παῖς μου (Lk 7,7 par Mt 8,8). Mit dem Imperativ ἰαθήτω, der wie ein militärischer Befehl klingt und zum Exempel aus

[1266] Obwohl Jesus kein heilendes Machtwort gesprochen hat, konstatieren in Lk 7,10 die ausgesandten Diener die Heilung des Dieners.

dem militärischen Bereich in Lk 7,8 überzuleiten scheint, unterstreicht der Hauptmann seine Überzeugung von Jesu Wort als einem Wort „mit Vollmacht“, wie es auch die Zuhörer in ihrer Reaktion auf Jesu Antrittsrede in Nazaret empfinden (vgl. Lk 4,32). In Mk 7,29 reagiert Jesus seinerseits auf ein starkes Wort, nämlich auf die Argumentation der syrophönizischen Frau, mit διὰ τοῦτον τὸν λόγον. Für ihn ist dies ein Wort des Glaubens (vgl. Mt 15,28 μεγάλη σου ἡ πίστις), und er spricht das wunderwirkende Wort, das die erfolgte Realisierung bereits impliziert: ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρός σου τὸ δαιμόνιον (Mk 7,29). Auch der königliche Beamte macht sich im Vertrauen auf das Wort Jesu voll Zuversicht auf den Weg zu seinem Sohn: Ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐπορεύετο (Joh 4,50).

Die spezielle Ausgestaltung des entscheidenden Fernheilungswortes stellt auch ein wesentliches Kriterium für die formkritische Einordnung dieser Erzählungen dar. Wie in der Arbeit ausgeführt, sperren sich die Perikopen gegen die eindeutige Zuordnung zu einer der herkömmlichen Gattungen. Zumeist werden sie von den Exegeten zwischen Wundergeschichte und Apophthegma angesiedelt. Alle Fernheilungsperikopen weisen nämlich Stilelemente auf, die für Wundergeschichten typisch sind, z.B.:

- Auftreten des Wundertäters: Lk 7,1b; Mt 8,5a; Joh 4,46a;
  Mk 7,24a; Mt 15,21;
  Lk 17,12a
- Auftreten des Bittstellers: Lk 7,3b.6c; Mt 8,5b; Joh 4,47;
  Mk 7,25a; Mt 15,22a;
  Lk 17,12b
- Charakterisierung der Not: Lk 7,2; Mt 8,6; Joh 4,47g;
  Mk 7,25b; Mt 15,22de
  Lk 17,12b
- Erschwernis der Annäherung: Lk 7,3.6b-8; Mt 8,8f
  Mk 7,27; Mt 15,23.26
  Lk 17,12bc.

Der größte Unterschied zu den herkömmlichen Wundergeschichten liegt aber in der Tatsache, dass es zu keiner direkten Begegnung mit dem Kranken (außer in Lk 17,11-19) kommt. Zudem ist die Konstatierung bzw. Demonstration der Heilung meistens zugleich ein verschlüsseltes, wunderwirkendes „Machtwort“, was eine weitere Besonderheit dieser Erzählungen darstellt.

Andererseits sind auch die für ein Apophthegma typischen Kriterien in der Perikope zum Teil erkennbar: Der Druckpunkt, die Pointe, liegt nämlich im Wort Jesu; dieses ist

narrativ in eine Erzählung eingebettet. Allerdings ist das für Apophthegmen charakteristische Gattungsschema (Situation – Frage – Antwort) durch die oben beschriebenen, für Wundergeschichten typischen Merkmale überlagert. Zudem spielen der Dialog und das Motiv der Erschwernis der Annäherung eine zentrale Rolle.

Da also Jesu heilendes Wort immer aus der Ferne gesprochen wird, kann man von einer speziellen (Unter-)Gattung „Fernheilung“ sprechen.

4.6 Textpragmatik und „Sitz im Leben“

Die Leserlenkung, die der lk Perikope vom HvK eingeschrieben ist, ergibt sich vor allem aus dem dramatischen Aufbau der Erzählung, der durch das Entsenden von zwei Gesandtschaften durch den Hauptmann geprägt ist. Die Leserinnen und Leser können daraus die Distanz ermessen, die zwischen Juden und Heiden besteht. Gleichzeitig wird der Hauptmann in ein positives Licht gerückt, sodass die Rezipientinnen und Rezipienten dazu animiert werden, eine positive Haltung ihm gegenüber einzunehmen. Sie sehen zudem, dass sich Jesus dem Heiden heilend zuwendet. Das Thema Heidenmission steht damit im Raum. Gerade durch die Demutsrede des Hauptmanns wird auch der Leser des MtEv für diesen große Sympathie empfinden. Dass Mt aber in 8,11f ein Drohwort einfügt, verleiht der Erzählung eine zusätzliche textpragmatische Funktion. Auf der Ebene der Kommunikation des Evangelisten mit seinen Adressaten ließe sich V. 12 als Kritik an jüdischen Gemeindemitgliedern verstehen, die einem partikularistischen Heilsverständnis erliegen und die Völkermission ablehnen.[1267] Somit würde sich der Blick auf die Ekklesiologie richten. Auch in der Fernheilungserzählung vom Sohn des königlichen Beamten gibt der vierte Evangelist Hinweise, die es den Leserinnen und Lesern erleichtern, die Geschichte zu interpretieren. Gleich zu Beginn in Joh 4,46 verweist er explizit auf das Kanawunder, das er auch kurz beschreibt. Beide Erzählungen setzt er außerdem miteinander in Beziehung, indem er die Zählung der Wunder in 2,11 (ἀρχὴν τῶν σημεῖων) weiterführt (4,54 δεύτερον σημεῖον). Dieser Schlussvers Joh 4,54 weist zudem dezidiert darauf hin, die Perikope als σημεῖον zu lesen, wofür letztlich Joh 20,30f die entscheidende Leseanweisung bereithält.

Die in einer Parenthese in Mk 7,26 pointiert platzierte Vorstellung der syrophönizischen Frau als Ἑλληνίς, als Heidin, ist der entscheidende Schlüssel, um die Erzählung im Lichte dieser Information zu lesen. Die Frau kann heidenchristlichen Lesern als

[1267] Vgl. Konradt, Mt, 137.

Vorbild dienen, wenn es darum geht, Widerstände – vielleicht aus dem judenchristlichen Bereich – zu überwinden. Auch der Kontext (Mk 7,1-23), in dem die Ablehnung jüdischer Reinheitsvorschriften im Zentrum steht, gibt die Richtung vor, die in der Deutung der Erzählung einzuschlagen ist. Wie die zeitgenössischen Leserinnen und Leser das Bildwort Mk 7,27f par Mt 15,26f verstanden haben, zeigt die mt Ausgestaltung der Geschichte, die vor dem Bildwort das Logion von der vorrangigen Sendung Jesu zu Israel einfügt (Mt 15,24). Der erste Evangelist betont dadurch den Gegensatz Juden – Heiden noch stärker, da er neben der gegenüber Mk 7,24 erfolgten Hinzufügung von Sidon (Mt 15,21) die Frau außerdem in eine Χαναναία (Mt 15,22) umbenennt. Damit trägt er biblisches Kolorit in die Erzählung ein, indem er auf den klassischen Gegensatz zwischen Israel und Kanaan anspielt. Dass aber trotz der primären Sendung Jesu zu Israel der Weg zum Heil auch den Heiden offensteht, zeigt der Ausgang der Wundergeschichte. Zudem regt die Parallelisierung der mt Perikope mit der mt HvK-Erzählung an, zu ergründen, was die beiden Erzählungen verbindet. Die Leserinnen und Leser erkennen, dass es in beiden Texten um Jesu Hinwendung zu einer Heidin bzw. zu einem Heiden, also um das Thema Heiden(-mission) geht.

Ähnlich hilft der Evangelist Lk in der Erzählung vom dankbaren Samariter durch einen gezielten Hinweis – wie Mk 7,26 in einer Parenthese – , die Erzählung in einem bestimmten Sinn zu verstehen, wenn es in Lk 17,17 heißt: καὶ αὐτὸς ἦν Σαμαρίτης. Gerade dieser eine der zehn Geheilten, der als einziger voll Dankbarkeit zu Jesus zurückkehrt, ist ein Samariter. Ausgerechnet diesem, dem Fremden (17,18 ἀλλογενής), konstatiert Jesus einen Glauben, der ihn gerettet hat. Die Samaritermission kündigt sich an.

Der „Sitz im Leben“ der Fernheilungserzählungen vom HvK ist damit wohl in judenchristlichen Gemeinden zu suchen, die für eine Öffnung in Richtung Heiden motiviert werden sollen. Ähnlich könnte die judenchristliche Gemeinde durch Lk 17,11-19 angeleitet werden, sich auch für die Samariter zu öffnen, obwohl diese in ihren Augen als Heiden gelten. In Mk 7,24-30 mag die zentrale Bedeutung des Bildworts V. 27f ein Hinweis darauf sein, den „Sitz im Leben“ in einer heidenchristlichen Gemeinde zu suchen, die sich ihre Anerkennung durch judenchristliche Gemeinden erst erkämpfen muss. Mt 15,24 ist vielleicht ein Signal, den „Sitz im Leben“ von Mt 15,21-28 innerhalb einer judenchristlichen Gemeinde zu verorten, die mitten in einer Diskussion zum Thema Juden – Heiden steht.

4.7 Fazit

Dass die Fernheilungen im Neuen Testament ausschließlich Heiden bzw. den „heidnischen“ Samariter betreffen, ist von großer Tragweite. Im Gegensatz zu jenen Exegeten, die Jesu Heilswirken über Israel hinaus (also vor allem die Fernheilungen) als „*extra ordinem*“[1268], als „nebenbei“[1269] oder als „Ausnahmen“[1270] qualifizieren, interpretiere ich die *Fernheilungen als außerordentliche Ereignisse, die insgesamt den Charakter einer besonderen Weichenstellung haben*. Auch für Frankemölle, der sich speziell auf das MtEv bezieht, sind „diese narrativen Entfaltungen der Annahme von Heiden keineswegs die immer wieder in der Literatur behaupteten großen Ausnahmen im MtEv“[1271]. Ihre spezielle Funktion ist es vielmehr, Jesu Öffnung zu den Heiden zu signalisieren. Sie haben sozusagen Auftaktcharakter und kennzeichnen die Qualität des Verhältnisses des Juden Jesus zu den Heiden. Es ist bestimmt kein Zufall, dass alle vier Evangelisten Fernheilungen in den Plot ihres Evangeliums integriert haben. Es kann also nicht sein, dass diese Heilungen Jesus sozusagen „passieren“. Die Evangelisten, vor allem die Synoptiker, bemühen sich verständlich zu machen, dass Jesus, der sich – zunächst – nur „zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt“ (Mt 15,24) wusste, sich letzten Endes, vielleicht sogar ganz bewusst (aktiv und offensiv), auch den Heiden gegenüber öffnete. Dass dies für ihn ein schwieriger Weg war, kann man an Aufbau, formaler Struktur und inhaltlicher Gestaltung der Fernheilungstexte nachvollziehen. Das heißt, die komplexe Struktur dieser Erzählungen, das Widerständige in Inhalt und Form, spiegelt Jesu und der Evangelisten Ringen um das Thema Heiden wider. Um in der Sprache der Musik zu bleiben, Leitmotiv in den Fernheilungen ist die Überwindung der Distanz zwischen Jesus und den Heiden, die Ent-Grenzung seines heilend-rettenden Handelns.

Wie der Dirigent durch sein Aviso, d. h. seinen Auftakt, das Tempo, die Dynamik, überhaupt die Charakteristik im Vortrag des nachfolgenden Musikstücks vorgibt und festlegt, so haben auch die Fernheilungen im Neuen Testament Auftaktcharakter für das Tempo, die Dynamik, überhaupt die Charakteristik und Qualität des Verhältnisses des Juden Jesus zu den Heiden.

[1268] Konradt, Israel, 70.
[1269] Wilk, Jesus, 257.
[1270] Lindemann, Jesus, 383.
[1271] Frankemölle, Mt 2, 206.

V. Zusammenfassung

1. Einleitung

Einleitend wurden Überlegungen zum geschichtstheologischen Konzept der Evangelisten im Blick auf das Verhältnis des Juden Jesus zu den Heiden angestellt. Entscheidend ist die Prämisse, dass Jesus für die Evangelisten nicht nur von seiner Abstammung her, sondern auch von seiner Theologie her immer Jude war, denn für ihn blieb die Erwählung Israels durch Gottes freie Gnadenwahl stets Basis und Ausgangspunkt seiner Sendung. Die Evangelisten vermittelten in griechischer Sprache die Frohe Botschaft Jesu Christi. Den Heiden verkündeten sie nicht nur die urchristliche Glaubensformel von seinem Erlösungsgeschehen für alle Menschen, sondern mit unterschiedlicher geschichtstheologischer Zielsetzung vor allem von seinem öffentlichen Auftreten, seinem Tod am Kreuz und seiner Auferstehung. Sie wollten dadurch auch aufzeigen, dass Jesu Worte und Taten eindeutige Zeichen waren, dass der Weg des Heils auch den Heiden offenstand.

Unter den Wundergeschichten, die von den Evangelisten erzählt werden, fallen die Fernheilungserzählungen besonders auf. Die Fernheilungen, die ausschließlich Heiden bzw. einen Samariter betreffen, zeichnen sich gerade dadurch aus, dass Jesus diesen Heil(ung) zukommen lässt, obwohl kein Kontakt zwischen dem Wundertäter und dem Kranken zustande kommt. Es wurde in dieser Arbeit u.a. untersucht, welche Gattungsmerkmale die Fernheilungserzählungen von normalen Heilungswundergeschichten unterscheiden. Weiters galt es zu prüfen, welche Signale gerade diese Erzählungen aussenden, wenn es um die Frage geht, wie aus den rein jüdischen Anfängen die Kirche aus Juden und Heiden entstand, wie aus dem jüdischen Gottesvolk, zu dem Jesus gesandt war, eine Kirche wurde, die auch den Heiden offen stand. Zudem wurde analysiert, wie sich diese Erzählungen im Blick auf das Verhältnis des Juden Jesus zu den Heiden in das jeweilige geschichtstheologische Konzept der Evangelisten einfügen und ob sich dabei auch eine gemeinsame Zielsetzung aller vier Autoren herausschälen lässt.

Folgende neutestamentlichen Perikopen wurden analysiert: Mt 8,5-13 par Lk 7,1-10 (Hauptmann von Kafarnaum); Joh 4,46-54 (Heilung des Sohnes des königlichen Beamten); Mk 7,24-30 par Mt 15,21-28 (Heilung der Tochter der syrophönizischen / kanaanäischen Frau); Lk 17,11-19 (Dankbarer Samariter). Als Basis der bibelwissenschaftlichen Arbeit diente der historisch-kritische Methodenkanon, in den literaturwissenschaft-

liche Analysen integriert wurden. Den Schwerpunkt bildete zwar die Exegese der Fernheilungserzählungen, es wurden aber auch weitere Heiden-Texte in der Jesus-Tradition des Neuen Testaments in der gebotenen Kürze analysiert. Zudem wurden alttestamentliche, rabbinische und hellenistische Fernheilungserzählungen in die Analyse mit einbezogen und mit den Fernheilungen im Neuen Testament verglichen. Das Hauptgewicht lag aber auf der Analyse der Fernheilungserzählungen im Neuen Testament.

2. Der Hauptmann von Kafarnaum (Lk 7,1-10 par Mt 8,5-13) und die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (Joh 4,46-54)

Lk 7,1-10 und Mt 8,5-13 überliefern die Erzählung vom Hauptmann von Kafarnaum.[1272] Die Interpretation der lk Perikope konnte aufzeigen, wie der Evangelist die Distanz, die zwischen Jesus und dem Hauptmann besteht, zu überbrücken versucht. Dieser erkennt zwar, dass ihm eine persönliche Begegnung mit dem Wundertäter nicht zusteht. Deswegen stellt er den Kontakt zu Jesus über zwei Gesandtschaften her, die seine Bitte um Heilung des Dieners und seine Argumentation wiedergeben, in der er zugleich seine Unwürdigkeit und seinen Glauben an ein Machtwort Jesu betont. Lk lässt aber durch seine Formulierungen erkennen, dass die Distanz zwischen dem Heiden und Jesus nur scheinbar zu groß ist. Die Wortwahl des Evangelisten erweckt den Eindruck, als ob der Hauptmann selber mit Jesus spräche (V. 3 ἐρωτῶν αὐτὸν; V. 6 λέγων αὐτῷ). Und da zudem Jesus den Glauben des Hauptmanns besonders hervorhebt (V. 9), kann man in diesem Text eine Etappe im lk Konzept der stufenweisen Vorbereitung der Heidenmission (vgl. z.B. auch 10,6, die Aussendung der 72 Jünger) sehen.

Die Leserlenkung, die dem Text eingeschrieben ist, liegt einerseits in der Tatsache, dass es sich beim Bittsteller um einen Heiden handelt (die Leserinnen und Leser werden sich sofort fragen, ob dieser ἑκατοντάρχης vielleicht ein Römer oder ein Soldat des Herodes sei), andererseits im Erzählverlauf, der durch die Entsendung der zwei Gesandtschaften geprägt ist. Es lässt sich vermuten, dass die Distanz zwischen dem Juden Jesus und dem Heiden noch zu groß ist, als dass dieser sich persönlich an Jesus wenden könnte. Aus der besonders positiven Reaktion Jesu kann man schließlich entnehmen, dass man ein Beispiel vor sich hat, das Jesu Zuwendung zu den Heiden in ein ausgesprochen positives Licht rückt.

[1272] In der Dissertation mit HvK abgekürzt.

Was die mt Hauptmann-Perikope betrifft, besteht der fundamentale Unterschied zu Lk zunächst darin, dass der erste Evangelist den Hauptmann persönlich auftreten lässt – somit herrscht dialogische Struktur vor – und dass Mt in VV. 11f das Drohwort einschiebt. Dadurch ist neben dem Heilungswunder der Fokus der Perikope auch auf dieses Logion gerichtet. Es ändert sich zwar die Sinnlinie der Erzählung im Vergleich zu Lk stärker in Richtung Israelproblematik, dennoch lässt sich aus dem ganzen Text entnehmen, dass auch bei Mt die Leserinnen und Leser auf das Thema Heidenmission gelenkt werden. Von beiden Evangelisten wird zudem der vorbildliche Glaube des Heiden betont.

Die Leserlenkung in Mt 8,5-13 liegt zunächst in der Rede des Hauptmanns, in der dieser betont, sich nicht für würdig zu halten, dass Jesus sein Haus betritt. Das Thema der Heidenmission steht im Vordergrund, es wird ja ganz konkret die Zuwendung Jesu zu einem Heiden erzählt. Zusätzlich verfolgt Mt mit dem Einschub des Logions in VV. 11f eine besondere Absicht. Daraus ist wohl kein Beleg für die sog. Substitutionstheorie herauszulesen, vielmehr könnte das Logion gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten, also gegen die Gegner Jesu, gerichtet sein. Es könnte aber auch Gemeindemitglieder warnen, die sich aufgrund eines partikularistischen Heilsverständnisses gegen die Völkermission wehren.

Auch Joh dürfte in der Perikope von der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (4,46-54) denselben Stoff bearbeitet haben. Bereits aus der Interpretation des Kontexts ergaben sich wesentliche Anhaltspunkte für die Deutung der Perikope. Durch die Verknüpfung mit dem Wein-Wunder in Kana (2,1-12) sowie die Zählung des Wunders als δεύτερον σημεῖον[1273] (V. 54) liefert der Evangelist einen hermeneutischen Schlüssel für die Bewertung des Textes. Wichtige Vorentscheidungen für die Interpretation der Perikope werden außerdem mit der Deutung von V. 48 und der Beantwortung der Frage getroffen, ob es sich bei dem „Königlichen“ um einen Juden oder um einen Heiden handelt.[1274] Joh lässt erkennen, dass er die Kapitel 2-4 bewusst als Einheit gesehen hat. Es schließt sich der Kreis von Jesu erstem öffentlichen Auftreten: In 2,11 sind es die Jünger, in 2,23 die Jerusalemer, in 4,39 die Samariter, die zum Glauben finden. Und in 4,50.53 ist es ein königlicher Beamter, offenbar ein Heide, der zum Glauben kommt.

[1273] Neben anderen Indizien ist das Zählen der „Zeichen“ ein Hinweis darauf, dass Joh eine schriftliche Quelle mit Wundergeschichten verwendet hat, die gewöhnlich als „Semeiaquelle“ bezeichnet wird.
[1274] Näheres dazu weiter unten.

Zudem stellt die dreimalige Verwendung von ζῆν (VV. 50.51.53) eine Verknüpfung mit dem Gespräch mit der Samariterin her.

Unter den syntaktisch-stilistischen Besonderheiten der joh Perkope ragt die dreimalige leitmotivartige Wiederholung des Satzes ὁ υἱός σου ζῇ heraus. Die Erzählung stellt der Evangelist überdies neben vier weitere Wundergeschichten, die er alle als σημεῖα bezeichnet (2,11; 6,14; 9,16; 12,18). Sie sind „Zeichen“ von christologischer Relevanz, deren Sinn erst mit gläubigem Auge (vgl. 2,11) erfasst werden kann. Das „Zeichen“ in dieser Fernheilungserzählung ist das lebensspendende Wort Jesu (ὁ υἱός σου ζῇ), das wirkmächtige „Machtwort“, mit dem der Wundertäter die Fernheilung konstatiert. Auf die Konstatierung des Lebens folgt zudem zweimal die Konstatierung des Glaubens des Königlichen (VV.50.53). Was die narrative Struktur des Textes betrifft, fällt zunächst die erhebliche Erschwernis der Annäherung an den Wundertäter auf. Der Königliche muss deshalb seine Bitte wiederholen. Mit dem wunderwirkenden „Machtwort“ genau in der Mitte des Textes ist der Höhepunkt erreicht. Außerdem nimmt die vom auktorialen Erzähler berichtete Konstatierung der Heilung breiten Raum ein.

In der textpragmatischen Analyse wurde festgestellt, dass der Hinweis auf das Kana-Wunder in V.46 als hermeneutischer Schlüssel gelten kann, der zeigt, wohin die Leserinnen und Leser vom Evangelisten gelenkt werden. Dass die Rezipientinnen und Rezipienten die Erzählung als σημεῖον lesen sollen, zeigt auch die Qualifizierung der Wundererzählung als δεύτερον σημεῖον am Schluss der Perikope (vgl. auch die Leseanweisung durch den Evangelisten in 20,30f). Schließlich könnte es auch sein, dass Joh in V. 48 die Erzählebene verlässt und sich direkt an die Leserschaft wendet.

Im Kapitel „Form- und Gattungskritik“ wurde u.a. der kritische Ansatz Klaus Bergers diskutiert, für den „Wundererzählungen“ keine eigene Gattung, sondern lediglich eine moderne Beschreibung antiken Wirklichkeitsverständnisses darstellen. Diese Erzählungen weisen aber immer wieder eine große Anzahl an gemeinsamen Stilelementen auf, was ein starkes Argument zu sein scheint, an „Wundergeschichten“ als eigener Gattung festzuhalten. In der HvK-Perikope sowie in der joh Erzählung von der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten kommen einige Elemente vor, die für Wundergeschichten typisch sind (z.B. Auftreten des Wundertäters und des Bittstellers, Charakterisierung der Not … Konstatierung des Wunders). Andererseits sind auch die für ein Apophthegma typischen Kriterien erkennbar: Die Pointe scheint im Wort Jesu zu liegen, das narrativ in die Erzählung eingebettet ist, die zur Identitätsfindung der urchrist-

lichen Gemeinde beiträgt. Es lässt sich also keine bestimmte herkömmliche Gattung festmachen, die Perikopen dürften jeweils zwischen Wundergeschichte und Apophthegma anzusiedeln sein. Da Jesu heilendes Wort aus der Ferne gesprochen wird, kann man von einer Untergattung „Fernheilung“ sprechen.

Der „Sitz im Leben“ von Wundergeschichten hängt mit bestimmten Grundentscheidungen in der Geschichte des Urchristentums zusammen, im Fall des HvK ist es die Heidenmission. Ein Heide wendet sich bei Mt direkt, bei Lk indirekt an Jesus. Jüdische Älteste kehren die judenfreundliche Gesinnung des Hauptmanns besonders hervor. Jesus stellt einen Bezug zwischen dem Glauben des Heiden und dem Glauben in Israel her und richtet (nur bei Mt) mitten in dieser Wundererzählung ein scharfes Drohwort an seine Widersacher. Es dürfte also der „Sitz im Leben“ für die HvK- Erzählung in einer judenchristlichen Gemeinde zu suchen sein, die für eine Öffnung in Richtung Heiden motiviert werden soll. In Joh 4,53 wird außerdem von der Bekehrung des ganzen Hauses berichtet, was in den Evangelien nur an dieser Stelle erwähnt wird. Neben anderen Indizien lässt sich daraus der„Sitz im Leben“ für die joh Fernheilungserzählung in einer heidenchristlichen Gemeinde verorten, die in ihrer missionarischen Propaganda auf ein lokales Wundergeschehen in Kafarnaum verweisen kann.

Im paganen Umfeld stößt man auf verschiedene Traditionen und Motive, die in die Erzählung vom HvK eingeflossen sein könnten. Aus der Charakterisierung des Hauptmanns in Lk 7,4f bzw. aus der offensichtlichen Parallelisierung mit dem Hauptmann Kornelius in Apg 10 kann man schließen, dass es sich um einen aus der sozial höher gestellten, über die Synagoge erreichbaren Gruppe der sog. „Gottesfürchtigen“[1275] handelt, die für die heidenchristliche Mission von großer Bedeutung waren.

Wundercharismatiker oder Magier, die Krankenheilungen, Dämonenaustreibungen oder Naturwunder vollbrachten, spielten im antiken Judentum eine nicht unbedeutende Rolle, wie z.B. Choni, der Kreiszieher, Eleazar, der Exorzist, oder der Wundercharismatiker Hanina ben Dosa beweisen.[1276]

Die diachrone Textuntersuchung wurde mit der Quellenfrage für das LkEv und das MtEv fortgeführt[1277]; dabei wurde die Logienquelle Q genauer analysiert. Dass Lk 7,6b-9 und Mt 8,8b-10 beinahe wörtlich übereinstimmen, ist wohl ein untrügliches

[1275] Dies dürfte auch auf den βασιλικός in Joh 4,46-54 zutreffen.
[1276] Näheres zu zwei Beispielen rabbinischer Wundergeschichten weiter unten in dieser Zusammenfassung.
[1277] Dem breiten Konsens der Forschung entsprechend wurde an der Zweiquellentheorie festgehalten.

Indiz dafür, dass Q eine gemeinsame Quelle für beide Evangelisten war. Die Bezeichnung „Logienquelle“ (Q = Quelle) ist auf die Tatsache zurückzuführen, dass dieses Textkorpus in erster Linie Sprüche (λόγια) enthält. Diese dürften auf aramäische Überlieferung zurückgehen und sind deshalb für die historische Rückfrage nach Jesu Verkündigung von großer Bedeutung. Die Q-Endredaktion fand vielleicht im südlichen Syrien statt und dürfte in die Zeit um das Jahr 70 n. Chr. zu datieren sein. Es sind zwar keine Themen zu erkennen, die das Material durchgängig strukturieren, aber die Grundüberzeugung, dass Jesu Botschaft Heilsrelevanz zukommt, tritt klar zutage. Besondere Schwerpunkte bilden die direkte und fordernde Ethik sowie die Ausrichtung auf das Endgericht. Der Vergleich von zwei Q-Rekonstruktionen der HvK-Perikope ergab, dass die Rekonstruktionsversuche äußerst unsicher sind, sobald sie sich nicht auf einen (fast) wörtlichen gemeinsamen Text von Mt und Lk stützen können.

Über die Frage nach den Quellen des JohEv herrscht in der Forschung keine Einigkeit. Für die vorliegende Arbeit waren vor allem Überlegungen relevant, welche sich auf die Existenz einer schriftlichen Quelle, der sogenannten „Semeiaquelle“ (SQ), beziehen, weil die Wundererzählung Joh 4,46-54 als δεύτερον σημεῖον (V. 54) bezeichnet wird. Exemplarisch wurden Arbeiten von einigen Forschern erwähnt, die mit teilweise denselben Argumenten zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen. Aber die beiden Hauptargumente, welche die Existenz einer schriftlichen Semeiaquelle nahelegen, sind bislang noch nicht schlüssig widerlegt worden: die offenbar intendierte Zählung der „Zeichen“ bzw. das Ende des Evangeliums 20,30f, das, als literarischer Buchschluss formuliert, den ursprünglichen Abschluss eines eigenständigen Werkes darstellen dürfte und zudem mit dem vorrangigen Hinweis auf die „Zeichen“ den Gesamtcharakter des Evangeliums verfehlt.

Die wichtigsten Ergebnisse des synoptischen Vergleichs sind folgende:

- Die bei den Synoptikern fast idente Passage enthält Aussagen, die für beide Evangelisten offensichtlich gleichermaßen wichtig sind: die demütige Zurückhaltung des Hauptmanns und sein Vertrauen in das machtvolle Wort Jesu sowie das Erstaunen Jesu über den starken Glauben des Hauptmanns.
- Es handelt sich in allen drei Versionen um eine Fernheilung.
- Durch das Einschalten der beiden Gesandtschaften kann Lk den Glauben des Hauptmanns als besonders vorbildlich darstellen, da dieser allein aufgrund der Kunde über Jesus (7,3) sein tiefes Vertrauen in das wirkmächtige Wort Jesu erweist.
- Bei Lk überwiegt das erzählerisch-dramatische, bei Mt das dialogische Element.

- Mt fügt ein Drohwort ein, das – wie prophetische Gerichtsworte – als performative Rede gelten kann, die dringlich eine Verhaltensänderung Israels bewirken bzw. warnen will; dadurch ist der Fokus stärker als bei Lk auf die Israelproblematik gerichtet.
- Der Plot der joh Erzählung hat denselben Ursprung wie die synoptischen Seitenstücke. Es fehlt aber eine zentrale Passage: die Demutsrede des Hauptmanns. Joh interpretiert allerdings die Geschichte im Lichte seiner σημεῖα-Theologie.
- Letzten Endes richtet sich der Fokus bei allen drei Evangelisten auf das Thema Glauben.

In Q dürften viele Traditionen aufbewahrt sein, die auf den historischen Jesus zurückgehen. Dieser Umstand scheint die Beantwortung der „Rückfrage nach Jesus“ etwas zu erleichtern. Neben der dreifachen Bezeugung ist wohl der Umstand, dass in der synoptischen Tradition der bittende Glaube der Wunderheilung vorausgeht und Jesus keine Wunder vollbringt, wo er auf Unglauben stößt, das stärkste Zeichen für die Historizität dieses Ereignisses.

In der „Einzelauslegung“ ging es um die Analyse der wichtigsten Begriffe und Aussagen, um Auslegungskontroversen und um die Entfaltung der großen theologischen Sinnlinien des Textes. Durch den Vergleich aus seinem persönlichen Lebensbereich (V. 8) unterstreicht der Hauptmann sein demutsvolles Vertrauen in Jesu Botschaft. Über seine Quelle hinaus hat Lk durch die Einfügung der beiden Gesandtschaften die Erzählung in sein heilsgeschichtliches Gesamtkonzept eingebunden. Was die HvK-Perikope betrifft, ist es die Heidenmission, die im Evangelium andeutungsweise vorbereitet wird und sich dann in der Apostelgeschichte stufenweise ausbreitet. Ein Hinweis darauf ergibt sich u.a. auch aus der Tatsache, dass der Hauptmann parallel zum ersten getauften Heiden, dem Hauptmann Kornelius, gezeichnet wird (Apg 10). Eine besondere Rolle spielt die jüdische Gesandtschaft, die sich engagiert für den Heiden einsetzt. Der heidenchristliche Leser kann daraus erkennen, dass die rettende Botschaft über die Vermittlung der Synagoge erfolgt, dass nur noch scheinbar eine Distanz zwischen Jesus und dem Heiden besteht. So reagiert Jesus prompt auf die Bitte der jüdischen Ältesten und macht sich auf den Weg zum Hauptmann. Er fragt nicht nach, er selber sieht kein Hindernis in der Distanz zwischen ihm und dem Heiden. Es ist für ihn selbstverständlich, den Weg des Heilens zu gehen. Der Hauptmann schafft es allerdings noch nicht, die soziale Distanz zum Juden Jesus zu überbrücken. Dass dies möglich ist, wird sich erst im Laufe des lk Doppelwerks erweisen.

In Mt 8,5-13 tritt das narrative Element zugunsten des gesprochenen Wortes in den Hintergrund. Der Weg führt nicht über Vermittler zu Jesus, sondern durch persönlichen Kontakt. Bei beiden Evangelisten bezeichnet Jesus die Haltung, die er aus der Demutsrede des Centurio erschließt, als Glaube, den er bei niemandem in Israel (Mt 8,10) bzw. nicht einmal in Israel (Lk 7,9) vorgefunden hat. Indem nun Mt an dieser Stelle in VV. 11f das Drohwort einfügt, verändert er die Sinnlinie der Erzählung. Der Druckpunkt ist viel stärker auf die Israelproblematik gerichtet. Einige Exegeten (z.B. Luz) interpretieren dieses Logion im Sinne der Substitutionstheorie und sehen darin den Heilsverlust Israels ausgesprochen. Andere hingegen (z.B. Frankemölle) sprechen von einer Heilsunsicherheit der Juden. Nach Fiedlers Ansicht rekurrieren diese Verse nicht auf die Völkerwallfahrt zum Zion, sondern auf die Rückführung der in der Diaspora lebenden Juden und zielen speziell auf die Gegner Jesu, „die“ Pharisäer und Schriftgelehrten.

Neben der Analyse wichtiger Begriffe und Aussagen wurden in der Einzelauslegung von Joh 4,46-54 die theologischen Sinnlinien des Textes dargelegt. Der Antagonist zum Wundertäter wird als βασιλικός vorgestellt. Der „Königliche“ könnte ein Beamter oder Soldat im Dienste des Tetrarchen Herodes Antipas gewesen sein, der in den Evangelien mitunter als „König“ bezeichnet wird. Die synoptischen Parallelen im Blick, dürfte er ein Heide sein und aus Kafarnaum stammen, das von Tiberias, dem Regierungssitz des Herodes, nicht weit entfernt ist. Gerade in der Grenzstadt Kafarnaum ist mit einer starken Präsenz von Nicht-Juden zu rechnen. Joh 4,46-54 ist mit der zuvor im 4. Kapitel geschilderten Begegnung Jesu mit einer Samariterin, einer aus jüdischer Sicht „Quasi-Heidin“, durch semantische Verbindungslinien verknüpft (vgl. die zwei zentralen Begriffe πιστεύω und ζῶ / ζωή). Man kann die Perikope daher als Illustration der Aussagen Jesu in diesem Gespräch verstehen, in dem er als Spender lebendigen Wassers und ewigen Lebens erscheint (4,10.11.14). Gerade auch die Akklamation der Samariter in 4,42 („Er ist wirklich der Retter der Welt“) kann auch ein intratextueller Hinweis darauf sein, dass es sich bei der nachfolgenden Erzählung um einen Nicht-Juden handelt. Der soteriologisch verstandene Weg des Offenbarers (vgl. 1,4f.9.12; 3,16f) erfährt eine Öffnung in die Welt der Heiden.

Die Doppelung der Glaubensaussage (VV. 50.53) und das Logion in V. 48 mit der anschließenden Wiederholung der Bitte durch den Königlichen stellen einen Angelpunkt für die Interpretation der Perikope dar. Wenn man die Feststellung Jesu in V. 48

als motivierende Bemerkung deutet und somit das Sehen von Zeichen dem Glauben positiv zuordnet, gewinnt die Erzählung eine besondere Tiefe. Das vorbehaltlose Vertrauen des Bittstellers kann man zunächst als Vertrauensglauben interpretieren. Hier wird der Königliche bereits zum Vorbild, denn er vertraut allein dem Wort Jesu und macht sich auf den Weg (vgl. V. 50 ἐπορεύετο). Nachdem ihm die Heilung durch die Diener bestätigt wurde (V. 51) und er von ihrer zeitlichen Übereinstimmung mit Jesu Wort erfuhr (V. 52), signalisiert das zweite ἐπίστευσεν (V. 53) einen Glauben, der gereift ist und an Tiefe gewonnen hat. Der Königliche ist nämlich zu einer besonderen Erkenntnis gekommen. In ἔγνω (V. 53) liegt der Schlüssel, die beiden Aussagen über seinen Glauben auszugleichen. Sein Glaube bezieht sich zwar auf das Wunder, er sieht im Wunder aber ein „Zeichen“ dafür, dass Jesu Wort Leben spendet. So kann man von einem theologisch konnotierten Glauben sprechen.

Die joh Lebenstheologie wird in 4,46-54 narrativ entfaltet, das dreimal wiederholte ὁ υἱός σου ζῇ führt als Leitmotiv durch den Text. Es ist das Wort, das dem Sohn des Königlichen Leben spendet. Lebensgabe prägt zudem die Kapitel 3-4 als übergreifender Gesichtspunkt. Die menschliche und geistliche Dimension von „Leben“ offenbart Jesus im Gespräch mit Nikodemus und der Samariterin. Diese Botschaft von Jesu Angebot ewigen Lebens überschreitet alle Grenzen und führt schließlich auch den Königlichen zu einem Glauben im absoluten Sinn, indem er das Wunder als „Zeichen“ versteht.

Letzten Endes überwiegt bei den drei Evangelisten das gleiche theologische Anliegen: Sie erzählen eine Fernheilungsgeschichte, in der der Glaube eines Heiden geradezu beispielhaft für die jeweilige Gemeinde dargestellt wird. Lk interpretiert die Geschichte als wichtige Etappe in seinem Konzept der stufenweisen Ausbreitung der Heidenmission, für Mt steht die Israelproblematik im Vordergrund, und bei Joh wird das Wunder als „Zeichen“ dargestellt, in dem die Göttlichkeit und Messianität Jesu demonstriert und narrativ entfaltet werden.

Den Abschluss der Analyse bildeten einige Hinweise zur Wirkungsgeschichte der Perikopen, eine kurze Zusammenfassung exemplarischer Auslegungen sowie liturgischer Anwendungen des Textes vom HvK und repräsentative Beispiele aus der Ikonographie. In einem knappen historischen Abriss wurde dargelegt, wie die Worte des Hauptmanns in das Gebet der Gläubigen vor dem Empfang der Kommunion Eingang gefunden haben. Schon seit dem 10. Jh. wurden seine Worte als Ansatz zu längeren Gebeten verwendet, die dem Kommunionempfang vorausgingen. Das Missale Roma-

num von 1570 schrieb die dreimalige Wiederholung des „Domine, non sum dignus“ vor; seit dem II. Vatikanischen Konzil wird es nur mehr einmal – meist in der Landessprache – gesprochen.

3. Heilung der Tochter der syrophönizischen / kanaanäischen Frau (Mk 7,24-30 par Mt 15,21-28)

In der syntaktischen Analyse von Mk 7,24-30 (Heilung der Tochter der syrophönizischen Frau) zeigte sich, dass Mk bei aller Einfachheit in der sprachlichen Gestaltung seines Evangeliums in dieser Perikope einige sprachlich-stilistische Besonderheiten, wie z.B. Antithese, Asyndeton, Chiasmus und Parallelismus (vgl. VV. 27f) zu bieten hat. Zu nennen ist v.a. die Parenthese in V. 26 (ἡ δὲ γυνὴ ἦν Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει), durch die Mk den Erzählfluss gezielt hemmt. Der Evangelist weist hier explizit darauf hin, dass es sich bei der Bittstellerin um eine Heidin (Ἑλληνίς), und zwar ihrer Herkunft nach um eine Syrophönizierin (Συροφοινίκισσα[1278] τῷ γένει) handelt.

Der Wortschatz ist auf der Erzählebene vom Wortfeld „Dämonenaustreibung“ geprägt. Andererseits spielt das Wortfeld „Ernährung, Sättigung“ nicht nur im Dialogteil eine bedeutende Rolle, sondern auch im Kontext der Erzählung (im Abschnitt über „Reinheit und Unreinheit“ und in den beiden Speisungen). Aus dem für Wundergeschichten typischen Motivrepertoire ragen das Verborgenheitsmotiv (V. 24) sowie das Motiv der Erschwernis der Annäherung (V. 27) heraus. Das Entscheidende erfährt der Leser im Dialog, in dem die Argumentation der Frau in V. 28 den Wendepunkt darstellt, der zum Höhepunkt, der Fernheilung in V. 29, führt. Die Konstatierung der Heilung durch den Wundertäter ist zugleich ein „Machtwort“, durch welches das Wunder bewirkt wird.

Textpragmatisch gesehen, ist V. 26 am wichtigsten, denn hier liefert Mk den Schlüssel für die Interpretation. Die Leserinnen und Leser wissen jetzt, dass es keine Jüdin ist, die sich an Jesus wendet, sondern eine Heidin. So stellt die Frau für die heidenchristlichen Rezipientinnen und Rezipienten eine Identifikationsfigur dar. Ihre Begegnung mit Jesus spiegelt den Weg des Evangeliums in die eigene Gemeinde wider. In der scheinbaren Ablehnung der Bitte der Frau fällt πρῶτον (V. 27) besonders auf. Mit der Frau, die Jesu Bild aufgreift und es auf ihre Weise deutet, kann man ein „Zuerst / Zunächst“ herauslesen, auf das aber ein „Danach“ folgt. Also, dass das Heil zunächst

[1278] Ein Hapaxlegomenon im Neuen Testament.

für die Kinder (V. 27), d.h. für Israel, bestimmt ist, von dem aber die Hunde (V. 28), d.h. die Heiden, letztlich nicht ausgeschlossen sind. Schließlich gibt der Evangelist einen wichtigen Deutungshinweis durch die Platzierung der Perikope nach der Auseinandersetzung mit den Pharisäern und Schriftgelehrten über jüdische Reinheitsvorschriften. Das Ergebnis dieses Disputs ist nämlich, dass Jesus alle Speisen für rein erklärt und Unreinheit ausschließlich ethisch qualifiziert. Es handelt sich also um die Überwindung einer entscheidenden Barriere zwischen Juden und Heiden. Wie Jesus diese Grenze auf seine Weise überschreitet, können die Leserinnen und Leser der Antwort Jesu (V. 29) auf die Argumentation der Frau entnehmen: διὰ τοῦτον τὸν λόγον ὕπαγε, ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρός σου τὸ δαιμόνιον. Er heißt ihr Wort gut und spricht aus der Ferne das wunderwirkende „Machtwort“.

Grammatikalisch-stilistisch ist die mt Variante der Erzählung (Mt 15,21-28) besonders gekonnt gestaltet. So verleihen zum Teil wörtliche Wiederholungen, parallel formulierte Syntagmen und stilistische Varianten dem Text eine besondere Note. Zu erwähnen ist z.B. die Wiederholung einer Proform samt Partikel (ὁ δὲ – ἡ δὲ) in VV. 23-27. In V. 28 markiert sodann der Evangelist durch das temporale Adverb τότε, pointiert am Satzanfang, den entscheidenden Wendepunkt, an dem sich der Wundertäter direkt an die Frau wendet (V. 28 ὦ γύναι).

Der Wortschatz und das Motivgerüst sind vor allem durch die dialogische Struktur des Textes geprägt, denn das Geschehen entfaltet sich in erster Linie in den Dialogen; die kurzen erzählenden Passagen bilden lediglich den Rahmen der Erzählung. Neben den zahlreichen Verba dicendi (z.B. ἀποκρίνομαι, κράζω) fällt besonders βοηθέω ins Gewicht, da es im MtEv nur in diesem Text (V. 25) vorkommt.

Die textpragmatische Analyse ergab, dass Mt klare Hinweise gibt, wie und wohin er die Leserinnen und Leser lenken möchte. Er übernimmt zunächst die Eingliederung der Perikope nach dem Abschnitt „Von Reinheit und Unreinheit“ aus seiner Mk-Vorlage. Bei Mt hebt Jesus allerdings die Speisegebote nicht völlig auf, sondern weist nur die Forderung der Pharisäer zurück, vor dem Essen unbedingt die Hände zu waschen. Zudem trägt er im Eröffnungsvers mit der Ortsangabe εἰς τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος sowie mit der Bezeichnung der Frau als Χαναναία (V. 22) biblisches Kolorit in die Erzählung ein. Im Wissen, dass es sich um eine Heidin handelt, können die Leserinnen und Leser der dramatischen Linienführung des Geschehens folgen und das nachfolgende Geschehen deuten. Zunächst stellen sie fest, dass Jesus vorerst eine Antwort auf die

Bitte der Frau verweigert, dann aber in seiner ersten Wortmeldung das programmatische Logion von seiner vorrangigen Sendung zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ spricht (V. 24). Schließlich erfahren sie – nach der klugen Interpretation des Bildworts durch die Frau (V. 27) – , dass trotz Jesu Sendung zu Israel eine Zuwendung zu den Heiden nicht ausgeschlossen ist. Dies sehen sie auch bestätigt, wenn sie die Erzählung mit der Perikope vom HvK (Mt 8,5-13) vergleichen, die sowohl von inhaltlichen Übereinstimmungen (beide Erzählungen sind Fernheilungen an Heiden, denen Jesus einen großen Glauben attestiert) als auch von sprachlichen Parallelen gekennzeichnet ist.

Aufgrund ihrer Zweipoligkeit (einerseits geht es um die Heilungsbitte bzw. um die erfolgte Heilung, andererseits um den Dialog, der sozusagen das in Wundergeschichten übliche Heilungsgeschehen ersetzt) lassen sich die beiden Erzählungen von der Heilung der Tochter der syrophönizischen / kanaanäischen Frau keiner herkömmlichen Gattung (z.B. Apophthegma, Wundergeschichte) zuordnen. Zudem zählen sie zu den expositionsbetonten Kompositionen[1279], bei denen das Erschwernismotiv überwiegt. Es fallen außerdem inhaltliche und formale Ähnlichkeiten mit den Perikopen vom HvK (Mt 8,5-13; Lk 7,1-10) bzw. der Perikope von der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (Joh 4,46-54) auf. Auch in diesen Texten kann man Kriterien erkennen, die für Apophthegmen typisch sind (die Pointe, narrativ in die Erzählung eingebettet, dürfte im Wort Jesu liegen). Aber das für Apophthegmen gängige Gattungsschema (Situation-Frage-Antwort), ist durch Merkmale überlagert, die für Wundergeschichten typisch sind (Auftreten des Wundertäters, Auftreten des Bittstellers bzw. seiner Stellvertreter, Charakterisierung der Not ...). Deshalb kann man auch für diese beiden Perikopen die spezielle Untergattung „Fernheilung“ ins Auge fassen.

Gerade die spezielle formale Gestaltung der Geschichte sowie ihr keineswegs stringenter Verlauf (in der mt Fassung wesentlich komplizierter als bei Mk) lassen auch auf einen speziellen „Sitz im Leben“ schließen. In der Geschichte, die im Ausland „spielt“, wendet sich eine Heidin mit der Bitte um Heilung ihrer Tochter an Jesus. Wesentlich für das Verständnis des Textes ist der Dialog, in dem es – in ein Bildwort gekleidet – um die Frage geht, ob und wie das Heil auch den Heiden zukommt. Mk sendet mit πρῶτον (7,27) ein wichtiges Signal aus: Zunächst geht es um die Kinder (um Israel), was aber eine Sättigung (das Heil) der Hunde (der Heiden) mit einschließt. Mt übergeht πρῶτον und bringt das Logion von Jesu vorrangiger Sendung zu den „verlorenen Schafen des

[1279] Vgl. Theißen, Wundergeschichten, 120.

Hauses Israel“. Der Wundertäter lässt sich aber bei beiden Evangelisten von den Argumenten der Frau überzeugen. In seiner Reaktion scheint sogar ein Staunen mitzuschwingen (Mk 7,29; Mt 15,28). Ähnlich ist auch Jesu Reaktion auf die Argumentation des Hvk, die Mt 8,10 par Lk 7,9 expressis verbis als Staunen (ἐθαύμασεν) bezeichnen. Jesus billigt also die Argumente der syrophönizischen / kanaanäischen Frau, dass für alle genug da ist, und vollzieht die Fernheilung. Aufgrund der immensen Bedeutung des Bildworts für die ganze Erzählung, in dem das Thema Juden-Heiden im Zentrum steht, könnte man den „Sitz im Leben“ von Mk 7,24-30 in einer heidenchristlichen Gemeinde vermuten, die um Anerkennung ihrer Position gegenüber judenchristlichen Gemeinden ringt. In Mt 15,21-28 dürften sich Diskussionen innerhalb der judenchristlichen Gemeinde widerspiegeln.

Im diachronen Teil der Arbeit ging es zunächst um die Frage, welche kulturellen und religiösen Traditionen in die Perikopen eingeflossen sind. In Mk 7,26 wird die Frau in der üblichen Zweigliedrigkeit als Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει vorgestellt. Sie ist eine Heidin, die wohl der gräzisierten Oberschicht angehört. Ihrer Herkunft nach stammt sie also aus Phönizien, das zur römischen Provinz Syrien gehörte. Die im Bildwort vorkommenden Metaphern sind biblisch geprägt: „Kinder“ spielt auf die alttestamentlich-jüdische Bezeichnung des Volkes Israel als Söhne und Töchter JHWHs an; die Erwähnung der „Hunde“, die in der Bibel zumeist als verachtenswerte Tiere angesehen werden, spielt auf die Heiden an; „Brot“ kann in der Bibel als Bildspender z.B. für das Wort Gottes, für die Weisheit oder für Jesus selbst fungieren. Hier steht es für das Heil, d. h Jesu Bereitschaft, der Frau bzw. der Tochter beizustehen.

Die redaktionsgeschichtlichen Entwürfe zu Mk 7,24-30 fallen recht unterschiedlich aus, es ergibt sich kein einheitliches Bild. Es geht vor allem um die Frage, ob eine ursprünglich selbstständige Wundergeschichte durch das Bildwort in VV. 27f erweitert wurde oder ob der Dialog den Grundstock bildete und die Wundergeschichte erst sekundär dazukam.

Aus dem synoptischen Vergleich ging hervor, dass die beiden Evangelisten die schlagfertige Antwort (Mk 7,27f par Mt 15,26f) zum Teil im Wortlaut übereinstimmend wiedergeben. Den das Bildwort einleitenden Satz des Wundertäters in Mk 7,27b hat Mt allerdings übergangen. Zudem hat der erste Evangelist die mk Vorlage generell stark verändert, z.B. durch die Einfügung des Logions (Mt 15,24). Dadurch hat er, wohl im Blick auf seine judenchristlichen Leser, den Gegensatz Juden-Heiden stärker akzentu-

iert (vgl. auch die Einfügung von Sidon und die Umbenennung der Frau in eine Χαναναία). Außerdem erzielt er durch die Eingliederung einer zusätzlichen Szene mit den Jüngern als Zwischenspielern eine besondere Dynamik. Die Frau tritt zwar „aggressiver“ auf als bei Mk, aber gerade sie – die heidnische Frau – verwendet den Messiastitel „Sohn Davids“ für Jesus und vollzieht sogar die Geste der Proskynese. Schließlich „übersetzt“ Mt Jesu Antwort in Mk 7,29 (διὰ τοῦτον τὸν λόγον) in eine Glaubensaussage (Mt 15,28b: ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις) und variiert das wunderwirkende „Machtwort“ (Mt 15,28c: γενηθήτω σοι ὡς θέλεις), indem er Mt 8,13 fast wörtlich wiederholt. Aus der einsträngigen mk Erzählung ist eine dialogbetonte Glaubensgeschichte geworden, voll innerer Dynamik und Dramatik.

Die „Rückfrage nach Jesus“ lässt keine endgültige Antwort zu. Häufig werden die beiden Texte als Gemeindebildung bar jeden historischen Kerns angesehen, in der das Thema Heidenmission reflektiert wird. Dennoch muss man in der Beantwortung dieser Frage vorsichtig sein. Warum sollten z.B. die vormk Tradition bzw. der Evangelist eine Begegnung mit Jesus erfinden, in der ausgerechnet eine syrophönizische Frau als Widerpart Jesu eine entscheidende Rolle spielt? Warum sollte die Gemeinde ein so sperriges Jesusbild kreieren, um ihre Probleme zu diskutieren?

In der „Einzelauslegung“ wurden wichtige Begriffe und Aussagen analysiert, und in der anschließenden „Zusammenfassung und Bewertung“ die theologischen Aussagen gebündelt. Die Interpretation der mk Perikope beruht auf folgenden Prämissen: Jesus begibt sich in das Gebiet von Tyrus und weiß somit, dass er vor allem auf nichtjüdische Bevölkerung treffen wird; die Frau, die Jesus um Heilung ihrer von einem Dämon besessenen Tochter bittet, ist durch ihre spezielle Charakterisierung als Heidin ausgewiesen. Jesus drückt seine Meinung im Bild einer alltäglichen Essensszene aus, deren Bilder traditionsbestimmte Metaphern sind. Die Frau ist sich zwar dessen bewusst, dass das Heil zunächst für die Juden (τέκνα) vorgesehen ist. Aber sie weiß, dass Jesu πρῶτον ein „Danach“ oder „Daneben“ impliziert. Sie bleibt im Bild, das ihr der Wundertäter vorgezeichnet hat, und argumentiert, dass die Heiden (κυνάρια) auch Anteil am Heil (ἄρτος) haben, da sie ja auch zur Tischgemeinschaft gehören. Schließlich sieht Jesus in ihrer Argumentation (διὰ τοῦτον τὸν λόγον) einen vertrauensvollen Glauben an seine Wundermacht und erfüllt ihre Bitte, indem er das wunderwirkende „Machtwort“ spricht. Jesus hat also eine Grenze überschritten; die Heidin hat erkannt, dass die Nähe des Reiches Gottes nicht an Grenzen gebunden ist. Das Besondere in der Erzählung ist

die Schlagfertigkeit der Frau, die in Jesu Argumentation sozusagen eine Lücke findet. Indem gerade diese Heidin durch ihren Kniefall Jesus besonderen Respekt zollt und ihn mit dem christologisch geprägten Titel κύριε anredet, können urchristliche Leserinnen und Leser in ihr bereits eine Glaubende erkennen. Zudem hat der Evangelist auch durch die Platzierung der Perikope nach dem Streitgespräch mit den Pharisäern über jüdische Reinheitsvorschriften die Bedeutung dieser Fernheilungserzählung als Signal für die Zukunft der Kirche hervorgehoben.

Hinsichtlich des Bildworts in der mt Fassung der Erzählung (Mt 15,21-28) treffen im Wesentlichen die Aussagen zu, die zu Mk getroffen wurden. Zu beachten ist aber, dass Mt den ersten Teil des mk Bildworts („Lass zuerst die Kinder gesättigt werden") ausgelassen hat. Zudem tritt in der mt Variante Jesu Ringen, in dieser Situation „richtig" zu reagieren, deutlicher als bei Mk zutage. Das Logion in V. 24 ist von größerer Schärfe als der von Mt ausgelassene mk Halbvers. Auch das Schweigen des Wundertäters (V. 23) sowie die eingeschobene Szene mit den Jüngern signalisieren pointierter die Schwierigkeit der Situation. Zudem weckt gleich zu Beginn der Perikope die Bezeichnung „Kanaanäerin" aufgrund der biblischen Tradition negative Assoziationen. Die Frau aber wird durch die Anrufung Jesu als „Sohn Davids" in Verbindung mit ihrer Erbarmungsbitte (V. 22) sowie durch ihre klugen, das Bildwort deutenden Überlegungen vom Evangelisten in besonders helles Licht gerückt. Dreimal wird ihr standhafter Glaube auf die Probe gestellt (VV. 23.24.26), aber sie lässt sich von ihrer Überzeugung, dass Jesu Heilszuwendung universelle Geltung hat, nicht abbringen. Dieses beharrliche Vertrauen auf die Hilfe des Herrn bezeichnet der Wundertäter als „großen Glauben". Nur noch in der Perikope vom HvK (Mt 8,10 par Lk 7,9) spricht Jesus voll Staunen von einem „so großen Glauben" (τοσαύτην πίστιν). Gerade die Fernheilungserzählung vom HvK weist zahlreiche Parallelen mit Mt 15,21-28 auf, die bis zu wörtlichen Übereinstimmungen reichen. Bei beiden Antagonisten dürfte es sich um „Gottesfürchtige" handeln, die im Dialog den Wundertäter mit Argumenten überraschen, die ihren großen Glauben widerspiegeln. Jesus wendet sich ihnen schließlich zu und bekundet durch sein „Machtwort" aus der Ferne, dass sein heilvolles Wirken auch den Heiden zukommt. In beiden Erzählungen setzt er ein klares Zeichen der Universalität des Heils.

Die Analyse der beiden Fernheilungserzählungen von der Heilung der Tochter der syrophönizischen / kanaanäischen Frau wurde mit kurzen Ausschnitten aus der reichhaltigen Wirkungsgeschichte abgeschlossen. Exemplarisch wurden die heilsgeschichtliche

Auslegung (z.B. durch Hieronymus und Chrysostomus) und die paränetische Exegese (z.B. durch Luther) dargelegt. Schließlich rundeten drei repräsentative Beispiele ikonischer Darstellungen die „Wirkungsgeschichte“ ab.

4. Der dankbare Samariter (Lk 17,11-19)

Als letzte Fernheilungserzählung wurde die Perikope vom dankbaren Samariter (Lk 17,11-19) analysiert. In der syntaktischen Analyse wurde u.a. festgestellt, dass der Evangelist rhetorische Stilmittel verwendet (z.B. die Alliteration in VV. 13.16), um seinen Aussagen besonderes Gewicht zu verleihen. Ferner unterstreicht er durch die Häufung rhetorischer Fragen in VV. 17f Jesu Erstaunen, dass nicht alle Geheilten zurückkehrten, sondern nur der eine, der Fremde. Zudem prägen semantische Parallelen und Oppositionen den Text. Grundsätzlich ist der Text vom Wortfeld „Bewegung“ geprägt. So wird πορεύομαι auf alle Personen angewendet, die in der Erzählung eine Rolle spielen. Zudem schafft das Verb in V. 11 und V. 19 eine Inklusion. Im ersten Vers geht es um Jesu „Reise“ nach Jerusalem, während im letzten Vers der Samariter in sein neues Leben aufbricht. Erzähltechnisch sind die beiden Teile der Erzählung (VV. 11-14.15-19) unterschiedlich gestaltet. Während im ersten Teil vor allem im Zeitraffer-Modus erzählt wird, halten sich im zweiten Teil zeitdeckende Erzählzeit und zeitraffende erzählte Zeit beinahe die Waage, denn hier kommt es zu einer direkten Begegnung des einen der Geheilten mit dem Wundertäter.

Textpragmatisch betrachtet, erregt die Erwähnung Samarias in V. 11 die Aufmerksamkeit der Leserinnen und Leser, die sich vielleicht an 9,51-56 (Die ungastlichen Samariter) bzw. an 10,30-35 (Der barmherzige Samariter) erinnern, an zwei Textpassagen, welche die ambivalente Haltung der Juden gegenüber den Samaritern widerspiegeln. Sie werden zunächst wohl vermuten, dass es sich um zehn jüdische Männer handelt, die sich zu den Priestern im Jerusalemer Tempel begeben sollen. Durch die Rückkehr eines Einzigen und die explizite Information, dass dieser ein Samariter ist (V. 16), erhalten sie aber einen entscheidenden hermeneutischen Schlüssel, die Szene zu interpretieren. Außerdem betont der Wundertäter, dass er darüber staunt, dass die anderen nicht zurückgekehrt sind, sondern nur dieser eine, dieser Fremde. Die rhetorischen Fragen in VV. 17f stellen einen provozierenden Ruf zu Glauben und Dankbarkeit bzw. einen Appell zum Lob Gottes dar. Jesus spricht gerade dem Samariter einen Glauben zu, der ihn gerettet hat (vgl. Mt 8,10 par Lk 7,9). Durch die besondere Hervorhebung des Samariters in dieser Perikope (vgl. auch Lk 10,25-37) lässt sich somit ein wichtiger Schritt im

lk Konzept der stufenweisen Vorbereitung der Samaritermission (vgl. auch Apg 8,5-25) erkennen.

Aufgrund der Zweipoligkeit der Erzählung (in VV. 11-14 stehen die Bitte um Heilung und die konstatierte Fernheilung im Zentrum; VV. 15-19 handeln von der Rückkehr des Samariters und ihren Folgen) ergeben sich unterschiedliche Gattungszuordnungen, abhängig davon, worin man die Hauptaussage oder Pointe sieht. So sprechen Exegeten z.B. hinsichtlich der formgeschichtlichen Einordnung der Perikope von „Apophthegma“, „Personal-Legende“, „paränetischer Beispielerzählung“ oder von „Zügen eines Märchens, ja einer Parabel“.[1280] Die frappierende Ähnlichkeit dieser Erzählung mit den oben analysierten Fernheilungserzählungen lässt aber den Schluss zu, auch hier von einer speziellen Untergattung, nämlich einer „Fernheilung“, zu sprechen.

Dass der eine der Geheilten so sehr ins Licht gerückt wird, muss auch für die Frage nach dem „Sitz im Leben“ von besonderer Relevanz sein. Er ist der Einzige, der Gott lobpreist, der vom Evangelisten zudem als Samariter identifiziert wird. Jesus hebt besonders seine Rückkehr hervor, obwohl er ja ein Fremder (V. 18 ἀλλογενής) sei. Er würdigt zu guter Letzt seinen Glauben, der ihn gerettet habe. Diese einzigartige Fokussierung auf den Samariter lässt den Sitz im Leben von Lk 17,11-19 in einer judenchristlichen Gemeinde vermuten, die dazu angehalten werden soll, sich auch für die Samariter zu öffnen, obwohl sie nach jüdischer Meinung außerhalb der (Kult-)Gemeinde stehen und deshalb als Fremde bzw. als Heiden anzusehen sind.

Die Entstehungsgeschichte dieser Erzählung wird kontroversiell diskutiert. Weitgehender Konsens besteht zumindest darin, dass die VV. 11 und 19 redaktioneller Art sind. Einige Ausleger vertreten die Meinung, Lk selbst habe die Episode als Lehrerzählung für christliche Leser geschaffen und sich zudem von der Erzählung über die Reinigung des Syrers Naaman (2 Kön 5) bzw. von Motiven aus Lk 5,12-16 par inspirieren lassen. Bruners plädiert außerdem dafür, dass Lk 17,11-19 die alttestamentliche prophetische Erzählung mehr oder weniger nachahmte und überbieten wollte.[1281] Die strukturellen Übereinstimmungen sowie semantische Entsprechungen zwischen beiden Texten sind allerdings zu unspezifisch und zu allgemein. Zudem schreibt Lk der Erzählung eine völlig andere Pointe zu als die der Überbietung des Propheten Elischa.[1282] Man wird

[1280] Quellenangaben und weitere Ausführungen zu Gattungsfragen unter Punkt I.3.4.1.
[1281] Vgl. Bruners, Reinigung, 103-122.
[1282] Vgl. etwa Böhm, Samarien, 269f; Wolter, Lk, 571.

wohl mit der Mehrzahl der Ausleger von einer vorlukanischen Fassung der Erzählung ausgehen und die Erzählung dem lk Sondergut zurechnen müssen.

In der Perikope finden sich kaum Indizien, keine enzyklopädischen Angaben, keine Details, die auf ein historisches Ereignis schließen lassen. Für den Evangelisten zählt offenbar vor allem das, was entsprechend seinem geschichtstheologischen Konzept für den Glauben von Bedeutung ist. Dieser Umstand schließt aber die Historizität der Begebenheit nicht von vorneherein aus. Der Konflikt zwischen Juden und Samaritern ist jedenfalls eine historische Tatsache. Gerade dieses Thema liegt Lk besonders am Herzen. So finden sich im dritten Evangelium bzw. in der Apostelgeschichte mehrere Samaria / Samariter-Texte, die in den anderen Evangelien nicht vorkommen. Die in Lk 17,11-19 geschilderte Erzählung könnte tatsächlich auf eine Begebenheit zurückzuführen sein, in der ein Samariter, im Unterschied zu anderen, wohl jüdischen Geheilten, Jesu Sendung besser verstanden hat (vgl. auch das beispielhafte Verhalten des Samariters in Lk 10,30-35). Zudem könnten z.B. die Lokalisierung der Erzählung im Grenzgebiet von Samaria und Galiläa, die Anrede Ἰησοῦ ἐπιστάτα (V. 13), die bei Lk sonst nur die Jünger verwenden und die im Alten Testament ohne Vorbild ist, Hinweise dafür sein, einen historischen Kern zumindest nicht auszuschließen.

Die „Einzelauslegung“ befasste sich mit exegetischen Details, z.B. mit der tieferen theologischen Bedeutung von πόρρωθεν (V. 12) oder mit der feierlichen Formulierung ἦραν φωνὴν λέγοντες (V. 13). Das verschlüsselte wunderwirkende „Machtwort“ des Wundertäters (V. 14ab) als Antwort auf die Bitte der zehn Aussätzigen um Heilung (V. 13) kommt sehr überraschend. Der Aufforderung Jesu, sich den Priestern zu zeigen, kommen sie umgehend nach und bestätigen somit ihr Vertrauen in Jesu heilende Kraft. Und prompt konstatiert der Evangelist die Reinigung / Heilung der Männer (V. 14 ἐκαθαρίσθησαν könnte eventuell ein Passivum divinum sein). Ab diesem Moment richtet sich der Fokus auf den einen der Geheilten, der zum Wundertäter zurückkehrt.

In der „Zusammenfassung und Bewertung“ wurden die theologischen Sinnlinien gebündelt. In den VV. 11-14 kann man von einer „normalen“ Fernheilungserzählung sprechen. Die zehn Aussätzigen halten Distanz zu Jesus (Erschwernis der Annäherung) und bekunden ihr besonderes Vertrauen in Jesus, indem sie ihn als ἐπιστάτα anreden. Jesus sieht (V. 14 ἰδών) die Not der Aussätzigen und reagiert auf ihre Bitte um Erbarmen gleich mit einem Entlassungs- (πορευθέντες) bzw. Demonstrationsbefehl (ἐπιδείξατε). Dies kann man als verschlüsseltes Heilswort interpretieren, denn noch

im selben zentralen Vers konstatiert der Evangelist bereits die Fernheilung der Aussätzigen. Nun aber ist der Fokus der Erzählung auf einen Einzigen gerichtet.

Dieser „sieht“ (V. 15 ἰδών) nicht nur seine äußere Gesundung, sondern auch seine innere spirituelle Heilung. Gott laut preisend kehrt er um und spricht, auf die Knie sinkend, dem Wundertäter seinen Dank aus. Bislang wussten die Leserinnen und Leser allerdings nicht, ob es sich bei den zehn Aussätzigen ausschließlich um Juden oder auch um Samariter handelt. Entscheidend ist, dass nun der Evangelist in einer Parenthese – hier liegt die Pointe der Erzählung – die Identifikation des Zurückgekehrten nachträgt: καὶ αὐτὸς ἦν Σαμαρίτης (V. 16c). Mit einem Schlag werden damit bekannte Animositäten zwischen Samaritern und Juden wachgerufen. Die Barmherzigkeit Gottes hat in Jesus Christus aber auch die Schranken durchbrochen, die durch gegenseitige Ressentiments zwischen Juden und Samaritern entstanden sind. Schließlich wird sich das Evangelium, von Jerusalem ausgehend, über Samarien bis an die Enden der Welt ausbreiten (vgl. Apg 1,8; 8,1; 9,31). Der Evangelist berichtet in seinem Doppelwerk ja immer wieder davon, dass Heiden und Samariter oft mit stärkerem Glauben als Juden dem Ruf des Evangeliums antworten (vgl. Lk 14,16-24; Apg 13,46; 18,6; 28,25-28).

Von V. 15 bis V. 18 baut der Evangelist einen Spannungsbogen auf, der in εἰ μὴ ὁ ἀλλογενὴς οὗτος (V. 18) seinen Höhepunkt findet. Die Rückkehr eines Einzigen, sein Gott-die-Ehre-Geben, sein Niederfallen vor Jesus und dessen Reaktion in einer Reihe von rhetorischen Fragen gipfeln in der aus jüdischer Perspektive formulierten Charakterisierung des Zurückgekehrten als ἀλλογενής, als Fremder, als Ausländer. Jesu rhetorische Fragen (VV. 17f), in denen er sein Erstaunen darüber ausdrückt, dass die anderen neun Geheilten nicht zurückgekehrt sind, nur der ἀλλογενής, münden also in dieser Bezeichnung für den Samariter. Der Auftrag Jesu an den „Fremden“, aufzustehen und aufzubrechen, und die abschließende formelhafte Wendung ἡ πίστις σου σέσωκέν σε übersteigen einen rein physischen Aufbruch. Der Samariter hat durch Jesus Heilung gefunden, sodann Gott seinen Dank bekundet und in diesem Glauben Gottes Heil empfangen. Darauf machen die Reinigung vom Aussatz und die soziale Reintegration, die damit verbunden ist, zeichenhaft aufmerksam. Der Glaube an Jesu heilende Macht hat ihn also gerettet. Diese Erfahrung wird er wohl weitergegeben haben, und so wird auch dieser Samariter wie der barmherzige Samariter in Lk 10,30-37 zu einem leuchtenden Beispiel für die Leserinnen und Leser. Auch den Samaritern steht also der Zugang zum Heil offen (vgl. Apg 1,8; 8,5-25; 9,31; 15,3), an dem nach Apg 28,28-30 schließlich alle Völ-

ker Anteil haben. Das Thema Samariter liegt Lk besonders am Herzen. Das Evangelium und die Apostelgeschichte enthalten einige Samaria- / Samaritertexte, die sich in den anderen Evangelien nicht finden.

Die Interpretation wurde mit Beispielen aus der reichhaltigen Wirkungsgeschichte der Perikope abgeschlossen. Es wurden die allegorische Exegese Alberts des Großen sowie die Auslegung durch Luther zusammengefasst, der zu der Perikope einen Kommentar verfasste und öfter darüber predigte. Er warnt vor allegorischen Missverständnissen und sieht in der Erzählung ein Beispiel der Rechtfertigung allein aus dem Glauben. Danach wurde eine tiefenpsychologische Deutung in einem Gedicht von Annette von Droste-Hülshoff kurz vorgestellt. Abschließend wurden drei ikonographische Darstellungen der Erzählung aus verschiedenen Epochen vorgestellt.

5. Alttestamentliche, rabbinische und hellenistische Fernheilungsgeschichten

Nach der Analyse der neutestamentlichen Fernheilungserzählungen wurde in einer kurzen vergleichenden Analyse untersucht, welche inhaltlichen und strukturellen Ähnlichkeiten sich zwischen alttestamentlichen, rabbinischen und hellenistischen Fernheilungserzählungen und den oben analysierten Wundergeschichten des Neuen Testaments feststellen lassen und was diese Texte unterscheidet.

Auch die Reinigung des Aramäers Naaman in 2 Kön 5,1-19 wird im Rahmen einer Fernheilung vollzogen. Es finden sich zahlreiche Motive in dieser Erzählung, die auch die neutestamentlichen Vergleichstexte prägen, z.B. Auftreten des Hilfsbedürftigen, Auftreten von Stellvertretern, Charakterisierung der Not, Erschwernis der Annäherung an den Wundertäter, Sich-Entziehen des Wundertäters, Entlassung. Folgende Motive begegnen nur in 2 Kön 5,1-19: Missverständnis im Verhalten von Zwischenspielern (VV. 5-7), Skepsis und Kritik des Hilfsbedürftigen (V. 11f). Mit der lk Perikope vom HvK verbindet die alttestamentliche Erzählung der Umstand, dass Zwischenspieler besonders wichtig sind. Das junge Mädchen gibt den entscheidenden Hinweis, beim Propheten in Israel Hilfe zu suchen, und die Diener motivieren Naaman, Elischas Rat doch zu befolgen. Gerade dieser Topos der Vermittlung, der im lk Doppelwerk öfter vorkommt, spielt in Lk 7,1-10 (zwei Gesandtschaften vermitteln für den Hauptmann) eine bedeutende Rolle. Der Erzähler in 2 Kön 5,1-19 arbeitet außerdem mit dem Stilmittel des Kontrasts (z.B. Aram – Israel, der starke Heerführer – das schwache israelische Mädchen, der damaszenische Tempel – die israelische Erde, der Gott Rimmon –

JHWH). Schließlich kehrt Naaman nach erfolgter Heilung zu Elischa zurück und stellt sich auf die Seite JHWHs, denn er ist zu der besonderen Erkenntnis gekommen, dass der einzig wahre Gott der Gott Israels ist (V. 14). Auch der dankbare Samariter kehrt, Gott lobpreisend, zum Wundertäter zurück (Lk 17,15), da er auch zu einer besonderen Erkenntnis kommt und nicht nur seine äußere Gesundung „sieht", sondern auch seine innere Heilung.

Das Element des „Fremden" stellt eine enge Verbindung zwischen diesen Texten her. Elischa hilft einem Menschen, der außerhalb seines nationalen Kontexts steht. Auch in den neutestamentlichen Fernheilungserzählungen sind es ausschließlich Fremde, die ein gläubiges Vertrauen in Jesus bekunden und als „Gottesfürchtige" angesehen werden können. In dieser alttestamentlichen Erzählung ist es ebenfalls ein Heide, der ein Bekenntnis zum Gott Israels ablegt und als „JHWH-Verehrer der Völker"[1283] oder als „Prototyp eines allein JHWH verehrenden ´Heiden´"[1284] bezeichnet werden kann. Die explizite Anerkennung durch Elischa sowie die Eingliederung in die jüdische Gemeinschaft bleiben Naaman aber verwehrt. In den neutestamentlichen Vergleichstexten erfahren die heidnischen Bittsteller schließlich immer Jesu direkte Zuwendung, auch wenn er das wunderwirkende „Machtwort" aus der Ferne spricht. Elischa entlässt den Heiden, allerdings ohne auf seine Bitten, die er zum Schluss äußert (V. 18), einzugehen.

Das monotheistische Bekenntnis des Heiden Naaman zu JHW steht im Zentrum der alttestamentlichen Erzählung. Politisch-sozialer Druck zwingt ihn aber, in der Öffentlichkeit dem Gott der Aramäer seine Huldigung zu erweisen und den Gott Israels nur privat zu verehren. In den neutestamentlichen Fernheilungserzählungen liegt hingegen die Pointe im gläubigen Vertrauen der heidnischen Bittsteller in Jesus, das von diesem meistens explizit hervorgehoben und als „Glaube" bezeichnet wird (z.B. Mt 15,28; 8,10 par Lk 7,9). Dieser Glaube ist absolut, er wird durch keine Einschränkung relativiert.

In den beiden rabbinischen Wundergeschichten, die als Vergleichstexte herangezogen wurden, spielt der Wundercharismatiker Hanina ben Dosa die Hauptrolle, der in der Mitte des 1. Jh. – wohl noch vor der Tempelzerstörung – wahrscheinlich kurz nach Jesus in Galiläa tätig war. In beiden Texten werden die Hilfsbedürftigen namentlich genannt, was als Hinweis auf konkrete Erinnerung gelten kann. Haninas Methode besteht darin, durch inniges Gebet stellvertretend für einen Kranken bei Gott um Hilfe zu bitten,

[1283] Haarmann, JHWH-Verehrer, 152.
[1284] Marinković, Geh in Frieden, 12.

und wurzelt in der Tradition des Alten Testaments (vgl. Num 17,13f; 1 Kön 13,4-6). Wie mBer 5,5 berichtet, konnte der Wundercharismatiker die Überlebenschancen des Kranken vorhersagen, je nachdem ob ihm das Gebet stockend oder flüssig über die Lippen kam. Diese Gebetspraxis wurde im Talmud erzählerisch ausgestaltet, z.B. in bBQ 50a (Rettung der Tochter Nehunjas aus einem Brunnen) und in bBer 34b (Heilung des Sohnes des Rabbi Gamliél).

In bBer 34b finden sich beachtliche Anklänge an die synoptische HvK-Erzählung, vor allem aber an Joh 4,46-54. Zwei Schriftgelehrte werden von Rabbi Gamliél zu Hanina entsandt, mit der Bitte, um Erbarmen für seinen erkrankten Sohn zu flehen. Daraufhin zieht sich der Wundercharismatiker zurück. Nach inständigem Beten richtet er den Schriftgelehrten aus, sie könnten gehen, denn das Fieber habe den Kranken verlassen. Verblüfft erkennt Gamliél, dass das Fieber seinen Sohn exakt zu dem Zeitpunkt verließ, den ihm seine Freunde nannten. Auch habe dieser sogar etwas zum Trinken verlangt.

Trotz einiger struktureller und inhaltlicher Anknüpfungspunkte, die an die neutestamentlichen Fernheilungen erinnern, spielt sich die rabbinische Wundergeschichte auf einer anderen Ebene ab. Die Botschaft dieser Geschichte aus dem Rabbinenmilieu lautet: Gott, an den Hanina stellvertretend sein Fürbittgebet richtet, hat geheilt. Jesus aber heilt kraft eigener Vollmacht und betont zudem immer wieder den starken Glauben, durch den die Heiden gerettet wurden.

Im ersten von drei abschließend analysierten hellenistischen Fernwundern wird von der Heilung der Arate von Lakonien berichtet. Diese Wunderheilung ist auf einer im dorischen Dialekt verfassten Inschrift auf einer Stele (2. Hälfte des vierten Jahrhunderts v. Chr.) im Asklepiosheiligtum von Epidauros festgehalten. Wiederum treffen wir auf das in den neutestamentlichen Fernheilungen zentrale Motiv des Auftretens einer Stellvertreterin. Diese fungiert sozusagen als Vermittlerin zwischen dem Heilgott, der nur in der geträumten, also fiktiven Welt erscheint, und ihrer Tochter. Auch die generell für neutestamentliche Wundergeschichten elementare dreiteilige Grundstruktur taucht hier auf. Dormeyer stellt dazu fest, dass sich im Textkorpus von Epidauros fast vollständig die Motivik bzw. Topik der Wundererzählungen (nach Theißen) findet. Diese Heilbe-

richte könnten vielleicht die älteste Sammlung für die Gattung Wundererzählung darstellen.[1285]

Die Unterschiede zwischen den epidaurischen Berichten und den neutestamentlichen Wundererzählungen sind allerdings gravierend. In Epidauros werden die Wundergeschichten katalogartig aneinandergereiht, während sie im Neuen Testament in den Erzählzusammenhang eingegliedert sind. In den epidaurischen Geschichten erscheint dem Hilfsbedürftigen bzw. dessen Stellvertreter (vgl. W 21) Asklepios im Traum. In den Evangelien tritt zuerst der Wundertäter auf, der mit dem Hilfsbedürftigen bzw. dessen Stellvertreter(n) in eine persönliche Beziehung tritt. In Epidauros spielt in einem institutionalisierten Kurbetrieb das Heiligtum, der heilige Bezirk, die entscheidende Rolle. Die Wunderberichte, durch die märchenhaften Züge des geheimnisvollen Inkubationsschlafes gekennzeichnet, haften in ihrer Funktion als Werbeträger nicht an der Person des Heilers, sondern an der Heilstätte. In den Wundererzählungen der Evangelien ist hingegen der charismatische Wundertäter Jesus das Zentrum, in den die Hilfsbedürftigen ihr Vertrauen setzen. In seinen Wundertaten spiegelt sich zeichenhaft das Reich Gottes wider.

In den ἱεροὶ λόγοι berichtet der griechische Rhetor und Schriftsteller Aelius Aristides (117 – 180 n. Chr.) über seinen Aufenthalt im Asklepieion von Pergamon. Daraus stammt der Bericht von der Heilung der Philumene, der Amme des Aristides (Ep. 23). Man kann auch diesen Bericht zu den Fernheilungen zählen, denn Asklepios hat aus der Ferne über einen Stellvertreter der Kranken bzw. über einen Brief heilend gewirkt. Aus dem üblichen Motivrepertoire von Wundergeschichten scheinen Stellvertretung, Konstatierung und Demonstration der Heilung auch hier auf. Allerdings atmet diese hellenistische Wundererzählung einen völlig anderen Geist als die Perikopen im Neuen Testament. Es fehlen das persönliche Auftreten des charismatischen Wundertäters, sein direktes Gespräch mit dem Stellvertreter des Kranken bzw. mit Gesandtschaften des Bittstellers, das zentrale wunderwirkende „Machtwort“ sowie das Motiv des Glaubens, das für alle neutestamentlichen Fernheilungserzählungen wesentlich ist.

Die Hauptquelle für das Leben des pythagoreischen Wanderpredigers Apollonius von Tyana (Kleinasien), der im 1. Jh. n. Chr. lebte, bildet die romanhafte Biographie „Vita Apollonii“ des Philostratos, eines Sophisten und Rhetors (ca. 170 - 245 n. Chr.). Apollonius soll sich auch bei indischen Weisen aufgehalten haben, als deren Führer

[1285] Vgl. Dormeyer, Wundergeschichten, 150.

Jarchas vorgestellt wird. In VA 3,38 bittet eine alte Frau einen indischen Weisen um Hilfe für ihren seit zwei Jahren von einem Dämon besessenen Sohn. Den Großteil des Textes nimmt die Charakterisierung der Not ein. Der Weise spricht der Mutter Mut zu und übergibt ihr einen an den Dämon gerichteten Brief, den der Erzähler abschließend als scharfen Drohbrief qualifiziert. Der Schluss der Erzählung bleibt offen, was in den neutestamentlichen Wundererzählungen nie der Fall ist. Die Leserinnen und Leser können nur erahnen, dass der Weise mit seinem Drohbrief Erfolg hat, denn die Konstatierung der Heilung wird expressis verbis nicht mitgeteilt. In diesem Fall kann man also nur bedingt von einer Fernheilung sprechen.

Das Motiv der Stellvertretung sowie das Vertrauen, das die Mutter in die Fähigkeiten des indischen Weisen setzt, zeigen eine gewisse gattungstypische Verwandtschaft mit den neutestamentlichen Fernheilungen. Aus den für Dämonenaustreibungen typischen Charakteristika könnte man im Motiv der dämonischen Hellsichtigkeit eine Parallele erkennen (vgl. Mk 1,24 mit den Zeilen 19-20). Allerdings fehlen in der Erzählung des Philostratos die wesentlichen Elemente einer Dämonenaustreibung, wie: Kommen des Wundertäters, Auftreten eines Besessenen, Konfrontation mit dem Heiler, Ringen zwischen Wundertäter und Dämon, Ausfahren des Geistes, Feststellung der Heilung und ihrer Wirkung. Außerdem bleibt, wie gesagt, ungewiss, ob der indische Weise mit seinem Drohbrief Erfolg hat. Jesus heilt hingegen definitiv kraft eigener Vollmacht.

6. Heiden-Zuwendung in der Jesus-Tradition (Der Jude Jesus und die Heiden)

Im III. Teil der Arbeit wurden die wichtigsten Heiden-Texte aufgelistet, die die Evangelien zusammen mit den Fernheilungserzählungen aufweisen: kurze Notizen bzw. Kommentare der Evangelisten (inklusive Erfüllungszitate), Worte Jesu (Logien, Gleichnisse, lehrhafte Texte) und Erzählungen. Es galt zu untersuchen, welche spezielle Funktion diese Texte haben, wenn man das geschichtstheologische Konzept der Evangelisten im Blick auf das Verhältnis des Juden Jesus zu den Heiden beachtet. In dieser Zusammenfassung kann auf die einzelnen Texte nicht eingegangen werden. Vielmehr soll anhand einiger Beispiele expliziert werden, welches Fazit sich aus der Analyse der „Heiden-Texte“ ziehen lässt.

Mit Feneberg[1286] wurde als wichtige Leitfrage im MkEv erkannt: Welche Spuren lassen sich im Verhältnis des Juden Jesus zu den Heiden entdecken, die den Weg von

[1286] Vgl. Feneberg, Der Jude Jesus, 136-144.152-173.

einer anfänglich judenchristlichen zu einer heidenchristlichen Gemeinschaft / Kirche verständlich machen? Es ist vor allem das Itinerar von Mk 3,7 – 8,30, das den Weg Jesu zwischen Juden und Heiden beschreibt. Es strukturiert diesen Abschnitt durch mehrfachen Wechsel Jesu zwischen den beiden Ufern des Sees und lenkt den Blick immer wieder auf die Heidenfrage. Der See als Ort des Rückzugs und das Boot als wichtiges Transportmittel zwischen den beiden Ufern werden zu Symbolen der Unterscheidung zwischen Juden (im Westen des Sees) und Heiden (in dem hellenisierten Gebiet des Herodes Philippos und der Dekapolis im Osten). In der Konzeption des MkEv symbolisiert der See die Grenzen, die das Evangelium auf seinem Weg zu den Heiden überschritten hat. Allerdings stimmt dieses Itinerar mit der geographischen Realität nicht immer überein. Deshalb kann es sich nicht um topographische Angaben im engeren Sinn handeln, vielmehr ist es der typologische Charakter, der das Itinerar prägt. Unter den Heiden-Texten ragt aber die von Mk subtil ausgestaltete Fernheilungserzählung von der Heilung der Tochter der syrophönizischen Frau (Mk 7,24-30) besonders heraus. In ihr ist das „komplizierte“ Verhältnis des Juden Jesus zu den Heiden – in einem Bildwort verschlüsselt – treffend auf den Punkt gebracht.

Mt richtet sich über weite Strecken nach dem mk Erzählfaden. Er lässt sich zwar von Mk auch hinsichtlich der Heiden-Zuwendung inspirieren (vgl. in der Tabelle die mk / mt Parallelen), glättet allerdings manche Stellen, wo Mk die Begegnung mit Heiden extensiv gestaltet. Mt schreibt sein Evangelium für eine (vorwiegend) judenchristliche Gemeinde, in der es offensichtlich unterschiedliche Meinungen gibt, was ihre Position in Bezug auf eine aktive Heidenmission betrifft. Der erste Evangelist erzählt die Jesusgeschichte aber insofern neu, als er viel stärker als Mk auf die theologische Tradition Israels Bezug nimmt, so dass sich die Israelproblematik als roter Faden durch das ganze Evangelium zieht.

Die theologische Konzeption des Mt hinsichtlich der Stellung des Juden Jesus zu den Heiden ist vor allem durch konträre Aussagen über die Sendung Jesu zu den Juden bzw. zu den Heiden geprägt. In 10,5f schließt Jesus eine Mission bei Heiden und Samaritern aus, d. h. sein Wirken gilt „den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (10,6). Auch in 15,24 formuliert er die programmatische Aussage über diese seine Sendung und betont hiermit seine Nichtzuständigkeit für das Anliegen einer Heidin. Sein nachösterlicher Auftrag bezieht sich hingegen auf eine Völkermission, die universal ausgerich-

tet ist (28,19f), in der seine für die ganze Welt verbindliche Lehre verkündigt werden soll.

Allerdings hat Mt offensichtlich durch ein integratives Konzept Signale in seinem Evangelium gesetzt, die die Spannung – einerseits vorrangige Sendung zu Israel, andererseits Öffnung auf die Welt der Völker – auszugleichen scheinen. Diese Signale finden sich u.a. im Eröffnungsvers: Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ (1,1). Jesus (d. h. „JHWH ist Rettung") und Christus („der Gesalbte, der Messias") zielen auf Israel. Aber die Abrahamssohnschaft deutet bereits im ersten Vers des Evangeliums die universale Öffnung des Heils an, denn der durch die Abrahamskindschaft vermittelte Segen für Israel ist ein Segen für alle Völker (vgl. z.B. Gen 12,3). Es gibt bereits in den ersten Kapiteln weitere Signale, die auf den universalen Horizont der Völker verweisen, z.B. die Ausrichtung der Genealogie (1,2-17) auf Abraham, die Erwähnung von vier nichtjüdischen Frauen im Stammbaum und die Magierperikope (2,1-22).

In der Analyse der Heiden-Texte wurde auch auf die Texte im MtEv eingegangen, die scheinbar auf eine „Ablösung" Israels zielen. Als Fazit der Analyse dieser israelkritischen Passagen wurde in Anlehnung an Konradt[1287] festgehalten, dass in diesen Texten nicht die heilsgeschichtliche Ablösung Israels durch eine Kirche der Heiden dargestellt wird, sondern Mt mit diesen Texten die finale Auseinandersetzung Jesu mit den ihm feindselig gesonnenen Autoritäten dokumentiert. Mit Kühschelm lässt sich außerdem die Funktion deser israelkritischen Texte „gleichsam als Folie für den Anspruch, das Selbstverständnis, die Aufgabe und Verantwortung der christlichen Gemeinde"[1288] umschreiben. Gleichzeitig warnt Mt vor einer Heilsgewissheit der Ekklesia, die sich noch nicht im Besitz der Basileia wähnen darf. So kann gerade die kirchlich bestimmte Perspektive der besonderen geschichtstheologischen Konzeption des Mt helfen, die Israel-Aussagen besser zu qualifizieren, um sie vor einer Überstrapazierung als „antijudaistisch" zu schützen.

Besonders durch die beiden Fernheilungen, die Jesus an Heiden wirkt, bereitet er sein Volk, im Besonderen aber seine Jünger, darauf vor, sich auch für die Heiden zu öffnen. In der HvK-Perikope (Mt 8,5-13) ist es vor allem die Reaktion Jesu auf die Demutsrede des Hauptmanns, bei niemandem habe er einen so großen Glauben in Israel

[1287] Vgl. Konradt, Israel, 181-218.
[1288] Kühschelm, Verhältnis, 173.

gefunden, die das integrative Konzept des Mt widerspiegelt. Dies zeigt sich auch eindringlich in der Perikope von der Heilung der Tochter der kanaanäischen Frau (Mt 15,21-28). Hier ist es Jesus selber, der zunächst von seiner vorrangigen Sendung zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ spricht (V. 24). In der Argumentation der Frau (V. 27) spiegelt sich aber die universale Dimension der Sendung Jesu wider. Der Wundertäter konstatiert bei ihr wie beim HvK einen „großen Glauben. Beide Fernheilungserzählungen kennzeichnen also die Qualität des Verhältnisses Jesu zu den Heiden und signalisieren sehr deutlich die Universalität seiner Sendung.

Bereits zu Beginn des LkEv klingt dieser Universalismus in Jesu Sendung an. Schon im Stammbaum Jesu, der im Unterschied zu Mt 1 bis Adam zurückreicht (Lk 3,23-38), öffnet sich ein universaler Horizont. Wenn Lk 2 sodann die Umstände der Geburt Jesu mit Kaiser Augustus in Verbindung bringt, schafft er gleich am Anfang seiner διήγησις einen universellen Rahmen. Auch Simeon kündet in seiner Weissagung Lk 2,30-32 vom Heil, das allen Völkern bereitet ist, sowie vom „Licht, das die Heiden erleuchtet“ (V. 32). Diese Formulierung (vgl. Apg 13,47; 26,23) spielt auf Jes 49,6 an, wo es um die universale Sendung des Gottesknechts geht. Auch mit der Aussendung der 72 Jünger (Lk 10,1-16; vgl. Lk 9,1-6) lässt der dritte Evangelist die universale Dimension der βασιλεία τοῦ θεοῦ (Lk 10,11) anklingen, denn nach Gen 10 bezeichnet die Zahl 72 die Gesamtheit aller Völker.

Die programmatische Bedeutung von Jesu Antrittsrede in Nazaret (Lk 4,16-30) spiegelt sich im Jesajazitat in VV. 18f wider. Mit den alttestamentlichen Anklängen im Doppelspruch (VV. 25-27) spielt Lk auf die universalistische Ausrichtung im göttlichen Heilsplan an, also auch auf die Heidenmission. Das in VV. 25f angesprochene Wunderwirken Elijas am Sohn der Witwe von Sarepta (1 Kön 17,17-24) erinnert an die Erzählung von der Erweckung des Sohnes der Witwe (Lk 7,11-17). Und die in V. 27 angeführte Fernheilungserzählung von der Heilung des Syrers Naaman (2 Kön 5,1-19) kann modellhaft für Jesu Heilungswirken stehen, nämlich speziell für die Wundergeschichte vom HvK (Lk 7,1-10) und für die Erzählung vom dankbaren Samariter (17,11-19). Geradezu modellhaft vermitteln diese beiden Fernheilungserzählungen im LkEv die universale Dimension der Botschaft Jesu. Das Ringen, sich gegenüber dem Heiden „richtig“ zu verhalten, spiegelt sich in der komplexen Struktur und der sprachlich und stilistisch kunstvoll ausgestalteten Perikope vom HvK wider. Mit der Erzählung vom dankbaren Samariter zeigt Lk zudem auf, dass Jesu Mission auch den Samari-

tern (aus jüdischer Sicht Fremden, quasi Heiden) gilt und er die Grenzen des orthodoxen Judentums überschreitet Zusammenfassend lässt sich mit Kremer konkludieren, dass „eine Verankerung der Heidenmission im Leben Jesu aus der Sicht des Lukas nicht bestritten werden“[1289] kann.

Im JohEv ist im Unterschied zu den synoptischen Evangelien nie davon die Rede, dass Jesus gezielt heidnisches Gebiet aufsucht. Dennoch finden sich im Evangelium klare Hinweise, dass Jesus sein Heilsangebot universal verstanden hat. Explizit einem Heiden wendet er sich in der Erzählung von der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (Joh 4,46-54) zu, die vom selben Ereignis handeln dürfte, das Mt 8,5-13 und Lk 7,1-10 über einen heidnischen Hauptmann erzählen.

Es gibt darüber hinaus aber im JohEv zahlreiche Hinweise, die erkennen lassen, dass Jesu Heilsangebot allen Menschen gilt. Die Welt, der gesamte κόσμος, ist Schauplatz seines öffentlichen Wirkens. Sein Kommen in die Welt als die umfassende „Liebesgabe“ Gottes zur Vermittlung des Lebens für die Welt ist in 3,16 geradezu klassisch bezeichnet. Die Ent-Grenzung des Heils über die orthodoxe jüdische Welt hinaus ist auch Thema des Gesprächs mit der samaritischen Frau (4,1-42), das in einen Chorschluss mündet, in dem die universale Ausrichtung von Jesu Sendung pointiert zum Ausdruck kommt: „Er ist wirklich der Retter der Welt“ (V. 42).

Ziel der Hirtenrede in 10,1-18 ist die soteriologische Interpretation seines stellvertretenden Sühnetodes, der zunächst für τὰ ἴδια πρόβατα (VV. 4.12) geschieht. Aber der gute Hirt muss auch andere Schafe führen, „die nicht aus diesem Stall sind“ (V. 16). Die Heilsgemeinde wird nämlich mit dem Ziel erweitert, dass sie zu *einer* Herde mit *einem* Hirten werde (vgl. 11,52 εἰς ἕν). Die neue Heilsgemeinde (V. 16 ποίμνη) besteht aus den „Schafen“ der αὐλή (Israel) und aus den „Schafen“ außerhalb der bestehenden Herde, nämlich aus den zum Glauben gekommenen Heiden.

Im Abschnitt 12,20-36[1290] betreten Ἕλληνές τινες als Repräsentanten des κόσμος die Bühne (VV. 20-22). Es sind wohl „Gottesfürchtige“, die nach Jerusalem zum Paschafest gekommen sind, um Jesus zu sehen (V. 20). Ein zentraler Satz aus Jesu Rede über die Stunde der Entscheidung lässt sich als Antwort auf die Bitte der Griechen interpretieren: „Und ich, wenn ich über die Erde erhöht bin, werde alle zu mir ziehen“ (V. 32). Beutler kommentiert: „Mit Recht wird hier einer der deutlichsten Belege für

[1289] Kremer, Zeugnis, 150.
[1290] In der Einheitsübersetzung von 2017 mit „Die Stunde der Entscheidung“ überschrieben.

das universale Heil durch Jesus bei Johannes gesehen."[1291] Anschaulich werden die Intention des Sühnegedankens und die Universalität des Heils zum Ausdruck gebracht. Letztlich findet das Sehen-Wollen der Griechen im Schauen des Erhöhten am Kreuz (19,37 ὄψονται) die Erfüllung.

7. Die Spezifika der neutestamentlichen Fernheilungen

In einer abschließenden Analyse (Teil IV der Arbeit) wurden die Spezifika der neutestamentlichen Fernheilungserzählungen kompakt zusammengefasst:

- Alle Fernheilungserzählungen weisen Kriterien auf, die für Apophthegmen typisch sind. Ihr Gattungsschema ist aber durch Stilelemente überlagert, die für Wundergeschichten kennzeichnend sind. Man kann deshalb von einer speziellen Untergattung „Fernheilung" sprechen.
- Die Evangelisten haben durch eine mit Bedacht gewählte Einbettung in den Kontext ihrer Evangelien die herausragende Bedeutung der Fernheilungserzählungen unterstrichen.
- Der Erzählverlauf, die komplexe Struktur, das geradezu Widerständige in Form und Inhalt spiegeln das Ringen Jesu wider, sich den Heiden zu nähern, bzw. das Bemühen der Evangelisten, die Hinwendung Jesu zu den Heiden in adäquater Form wiederzugeben.
- Der Glaube der Bittsteller, die ihr Vertrauen in Jesu Wirken setzen, ist die Voraussetzung für Jesu heilendes Handeln.
- Da es zu keiner direkten Begegnung mit den Kranken kommt, ist Jesu Fernheilungswort bzw. seine Konstatierung der Heilung gleichzeitig das wunderwirkende „Machtwort".
- Den Perikopen ist die Leserlenkung eingeschrieben, dass trotz der primären Sendung Jesu zu Israel der Weg zum Heil auch den Heiden offensteht. Ihr Verhalten Jesus gegenüber hat Vorbildcharakter.
- Der „Sitz im Leben" der Fernheilungserzählungen ist in judenchristlichen Gemeinden zu suchen, die mitten in einer Diskussion zum Thema Juden – Heiden stehen und für eine Öffnung in Richtung Heiden (bzw. Samariter) motiviert werden sollen, bzw. in heidenchristlichen Gemeinden, die sich ihre Anerkennung durch judenchristliche Gemeinden erkämpfen müssen. Das ekklesiologische Thema der Einheit der christlichen Gemeinde spielt eine wesentliche Rolle.
- Die Fernheilungserzählungen berichten von außergewöhnlichen Ereignissen, die den Charakter einer besonderen Weichenstellung haben, was das Verhältnis des Juden Jesus zu den Heiden betrifft. Leitmotiv in den Fernheilungen ist die Überwindung der Distanz zwischen Jesus und den Heiden, die Ent-Grenzung seines heilenden Handelns.

[1291] Beutler, Licht der Welt, 221. Schließlich spielt das Thema Heiden-Zuwendung auch in der dritten Erscheinung des Auferstandenen vor den Jüngern am See von Tiberias eine Rolle (21,1-14).

Bibliographie

Abkürzungen, die nicht im IATG[2] vorkommen:

NAC	New American Commentary
NCCS	New Covenant Commentary Series
NIBC	New International Biblical Commentary
ThKNT	Theologischer Kommentar zum Neuen Testament
WUB	Welt und Umwelt der Bibel
WBC	Word Biblical Commentary

(1) Bibelausgaben, Konkordanzen, Synopsen, Grammatiken, Wörterbücher

ALAND, Kurt: Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft [15]1996.

ALAND, Kurt (Hg.): Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament. Unter Zugrundelegung aller modernen kritischen Textausgaben und des Textus Receptus, Band I. Teil 1, A-L. Teil 2, M-O (=ANTT 4), Berlin u.a.: Walter de Gruyter 1983.

ALAND, Kurt (Hg.): Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament. Band II: Spezialübersichten, Berlin u.a.: Walter de Gruyter 1978.

ALAND, Kurt und Barbara (Hgg. u.a.): Novum Testamentum Graece, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft [28]2012 (*zit:* NA).

BAUER, Walter: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Herausgegeben von Kurt Aland und Barbara Aland, Berlin u.a.: Walter de Gruyter [6]1988.

BIBLEWORKS 8. Software for Biblical Exegesis and Research, Bible Works™, LLC, Norfolk 2008.

BLASS, Friedrich / DEBRUNNER, Albert: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Bearbeitet von Friedrich Rehkopf, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [18]22001 (*zit:* Blass / Debrunner, Grammatik).

COMPUTER-KONKORDANZ zum Novum Testamentum Graece von Nestle-Aland, 26. Aufl., und zum Greek New Testament, 3rd Edition, hrsg. vom Institut für Neutestamentliche Textforschung und vom Rechenzentrum der Universität Münster, Berlin: Walter de Gruyter 1980.

DIE HEILIGE SCHRIFT. Einheitsübersetzung, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk [11]2006.

DIE BIBEL. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2017.

EYRAINER, Jörg u.a.: Hellas. Grammatik, Bamberg: C. C. Buchner [2]2003 (*zit:* Eyrainer, Hellas).

HAINZ, Josef (Hg.): Münchener Neues Testament. Studienübersetzung. Erarbeitet vom „Collegium Biblicum München e. V.“, Düsseldorf: Patmos 1988.

HOFFMANN Paul / HEIL Christoph (Hgg.): Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [3]2009 (*zit:* Hoffmann / Heil, Q).

ROBINSON, James. M. / HOFFMANN, Paul / KLOPPENBORG, John S. (Hgg.): The Critical Edition of Q: Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas, Leuven : Peeters 2000 (*zit:* Robinson / Hoffmann / Kloppenborg, The Critical Edition of Q).

SCHULZ, Siegfried: Griechisch-deutsche Synopse der Q-Überlieferungen. Zu: Siegfried Schulz, „Q-Die Spruchquelle der Evangelisten“, Zürich: Theologischer Verlag 1972.

SCHWERTNER, Siegfried M.: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. IATG. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin u.a.: Walter de Gruyter [2]1992.

von SIEBENTHAL, Heinrich: Griechische Grammatik zum Neuen Testament, Gießen u.a.: Brunnen Verlag 2011 (*zit:* Siebenthal, Grammatik).

ZENGER, Erich (Hg.): Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk [3]2005.

(2) Kommentare

Zum Matthäusevangelium:

ALBRIGHT, William F. / MANN, Christopher S.: Matthew. Introduction, Translation, and Notes (=AncB), Garden City, NY: Doubleday 1971 (*zit:* Albright, Mt).

BLOMBERG, Craig L.: Matthew (=NAC 22), Nashville, TN: Broadman [12]2009 (*zit:* Blomberg, Mt).

DAVIES, William D. / ALLISON, Dale C. Jr.: A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Volume II. Commentary on Matthew VIII-XVIII (=ICC I/2), Edinburgh: T&T Clark 1998 (*zit:* Davies / Allison, Mt).

FIEDLER, Peter: Das Matthäusevangelium (=ThKNT 1), Stuttgart: Kohlhammer 2006 (*zit:* Fiedler, Mt).

FRANKEMÖLLE, Hubert: Das Matthäusevangelium. Neu übersetzt und kommentiert, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2010 (*zit:* Frankemölle, Mt).

FRANKEMÖLLE, Hubert: Matthäus. Kommentar 1, Düsseldorf: Patmos 1994 (*zit:* Frankemölle, Mt 1).

FRANKEMÖLLE, Hubert: Matthäus. Kommentar 2, Düsseldorf: Patmos 1997 (*zit:* Frankemölle, Mt 2).

GNILKA, Joachim: Das Matthäusevangelium. I. Teil. Kommentar zu Kap. 1,1 - 13,58 (=HThK I/1), Freiburg i. Br. u.a.: Herder 1986 (*zit:* Gnilka, Mt).

GNILKA, Joachim: Das Matthäusevangelium. II. Teil. Kommentar zu Kap. 14,1 - 28,20 und Einleitungsfragen (=HThK I/2), Freiburg i. Br. u.a.: Herder 1988 (*zit:* Gnilka, Mt II).

HAGNER, Donald A.: Matthew 1 – 13 (=WBC 33a), Dallas TX: Word Books 1993 (*zit:* Hagner, Mt).

HAGNER, Donald A.: Matthew 14 – 28 (=WBC 33b), Dallas TX: Word Books 1995 (*zit:* Hagner, Mt 2).

HILL, David: The Gospel of Matthew (=NCeB), London: Oliphants 1977 (*zit:* Hill, Mt).

KONRADT, Matthias: Das Evangelium nach Matthäus. Übersetzt und erklärt von Matthias Konradt (=NTD. Neues Göttinger Bibelwerk, Teilband 1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015 (*zit:* Konradt, Mt).

LUCK, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus (=ZBK.NT 1), Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1993 (*zit:* Luck, Mt).

LUZ, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus. 2. Teilband, Mt 8-17 (=EKK I/2), Zürich u.a.: Benziger / Neukirchener 1990 (*zit:* Luz, Mt).

MORRIS, Leon: The Gospel according to Matthew, Grand Rapids, MI u.a.: Eerdmans 1992 (*zit:* Morris, Mt).

MOUNCE, Robert H.: Matthew (=NIBC 1), Peabody, MA: Hendrickson Publishers 1991(*zit:* Mounce, Mt).

SAND, Alexander: Das Evangelium nach Matthäus (=RNT), Regensburg: Pustet 1986 (*zit:* Sand, Mt).

SCHNACKENBURG, Rudolf: Matthäusevangelium 1,1 - 16,20 (=NEB.NT I/1), Würzburg: Echter ^{2}1991 (*zit:* Schnackenburg, Mt).

SCHWEIZER, Eduard: Das Evangelium nach Matthäus (=NTD 2), Göttingen u.a.: Vandenhoeck & Ruprecht ^{16}1986 (*zit:* Schweizer, Mt).

WIEFEL, Wolfgang: Das Evangelium nach Matthäus (ThHK 1), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1998 (*zit:* Wiefel, Mt).

Zum Markusevangelium:

BROOKS, James A.: Mark (=NAC 23), Nashville, TN: Broadman Press ^{6}2008 (*zit:* Brooks, Mk).

COLLINS, Adela Yarbro: Mark. A Commentary (=Hermeneia), Minneapolis, MN: Fortress Press 2007 (*zit:* Collins, Mk).

DONAHUE, John R. / HARRINGTON, Daniel J.: The Gospel of Mark (=Sacra Pagina Series 2), Collegeville, MN: The Liturgical Press 2002 (*zit:* Donahue / Harrington, Mk).

DSCHULNIGG, Peter: Das Markusevangelium (ThKNT 2), Stuttgart: Kohlhammer 2007 (*zit:* Dschlunigg, Mk).

ECKEY, Wilfried: Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1998 (*zit:* Eckey, Mk).

ERNST, Josef: Das Evangelium nach Markus (=RNT), Regensburg: Pustet 1981 (*zit:* Ernst, Mk).

FRANCE, Richard T.: The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text (=NIGTC 2), Carlisle: The Pater Noster Press 2002 (*zit:* France, Mk).

GNILKA, Joachim: Das Evangelium nach Markus. 1. Teilband. Mk 1 – 8,26 (=EKK 2/1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag [5]1998 (*zit:* Gnilka, Mk).

GRUNDMANN, Walter: Das Evangelium nach Markus (ThHK II), Berlin: Evangelische Verlagsanstalt [8]1980 (*zit:* Grundmann, Mk).

GUELICH, Robert A.: Mark 1 – 8:26 (=WBC 34a), Dallas, TX: Word Books 1989 (*zit:* Guelich, Mk).

GUNDRY, Robert H.: Mark. A Commentary on His Apology for the Cross, Grand Rapids, MI: Eerdmans 1993 (*zit:* Gundry, Mk).

HURTADO, Larry W.: Mark (=NIBC 2), Peabody, MA: Hendrickson Publishers 1989 (*zit*: Hurtado, Mk).

van IERSEL, Bas: Markus. Kommentar, Düsseldorf: Patmos 1993 (*zit:* van Iersel, Mk).

KERTELGE, Karl: Markusevangelium (=NEB.NT 2), Würzburg: Echter 1994 (*zit:* Kertelge, Mk).

LÜHRMANN, Dieter: Das Markusevangelium (=HNT 3), Tübingen: Mohr Siebeck 1987 (*zit:* Lührmann, Mk).

MARCUS, Joel: Mark 1 – 8. A New Translation with Introduction and Commentary (=AncB 27), New York, NY: Doubleday 2002 (*zit:* Marcus, Mk).

PESCH, Rudolf: Das Markusevangelium. Erster Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1 - 8,26 (=HThKNT II/1), Freiburg i. Br. u.a.: Herder [3]1980 (*zit:* Pesch, Mk).

SCHMITHALS, Walter: Das Evangelium nach Markus. Kapitel 1,1 – 9,1 (= ÖTBK 2/1), Würzburg: Echter [2]1986 (zit: Schmithals, Mk).

SCHWEIZER, Eduard: Das Evangelium nach Markus (=NTD 1), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [17]1989 (*zit:* Schweizer, Mk).

Zum Lukasevangelium:

BOVON, François: Das Evangelium nach Lukas. 1. Teilband, Lk 1,1 - 9,50 (=EKK III/1), Düsseldorf u.a.: Benziger / Neukirchener 2001 (*zit:* Bovon, Lk).

BOVON, François: Das Evangelium nach Lukas. 2. Teilband, Lk 9,51 - 14,35 (=EKK III/2), Düsseldorf u.a.: Benziger / Neukirchener 1996 (*zit:* Bovon, Lk II).

BOVON, François: Das Evangelium nach Lukas. 3. Teilband, Lk 15,1 - 19,27 (=EKK III/3), Düsseldorf u.a.: Benziger / Neukirchener 2001 (*zit:* Bovon, Lk III).

ECKEY, Wilfried: Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen, Teilband 1: 1,1 - 10,42, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2004 (*zit:* Eckey, Lk).

ECKEY, Wilfried: Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen, Teilband II: 11,1 - 24,53, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2004 (*zit:* Eckey, Lk II).

ERNST, Josef: Das Evangelium nach Lukas (=RNT), Regensburg: Pustet [6]1993 (*zit:* Ernst, Lk).

FITZMYER, Joseph A.: The Gospel According to Luke (I-IX). Introduction, Translation, and Notes (=AncB 28), New York u.a.: Doubleday 1981 (*zit:* Fitzmyer, Luke).

FITZMYER, Joseph A.: The Gospel According to Luke (X-XXIV). Introduction, Translation, and Notes (=AncB 28A), New York u.a.: Doubleday 1985 (*zit:* Fitzmyer, Luke II).

GRUNDMANN, Walter: Das Evangelium nach Lukas (=ThHK 3), Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, [2]1961 (*zit:* Grundmann, Lk).

KLEIN, Hans: Das Lukasevangelium (=KEK I/3 10. Auflage), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006 (*zit:* Klein, Lk).

KREMER, Jacob: Lukasevangelium (=NEB.NT 3), Würzburg: Echter [2]1992 (*zit:* Kremer, Lk).

NOLLAND, John: Luke 1 - 9:20 (=WBC 35A), Dallas, TX: Word Books 1989 (*zit:* Nolland, Luke).

NOLLAND, John: Luke 9:21 - 18:34 (=WBC 35B), Dallas, TX: Word Books 1993 (*zit:* Nolland, Luke II).

RADL, Walter: Das Evangelium nach Lukas: Kommentar. Erster Teil: 1,1 - 9,50, Freiburg i. Br. u.a.: Herder 2003 (*zit:* Radl, Lk).

SCHMITHALS, Walter: Das Evangelium nach Lukas (=ZBK.NT 3.1), Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1980 (*zit:* Schmithals, Lk).

SCHNEIDER, Gerhard: Das Evangelium nach Lukas I. Kapitel 1 - 10 (=ÖTK III/1), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn [3]1992 (*zit:* Schneider, Lk).

SCHNEIDER, Gerhard: Das Evangelium nach Lukas I. Kapitel 11 - 24 (=ÖTK III/2), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn [2]1984 (*zit:* Schneider, Lk II).

SCHÜRMANN, Heinz: Das Lukasevangelium. Erster Teil. Kommentar zu Kap. 1,1 - 9,50 (=HThK III/1), Freiburg i. Br. u.a.: Herder [4]1990 (*zit:* Schürmann, Lk).

SCHWEIZER, Eduard: Das Evangelium nach Lukas (=NTD 3), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [3]1993 (*zit:* Schweizer, Lk).

WIEFEL, Wolfgang: Das Evangelium nach Lukas (=ThHK III), Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1988 (*zit:* Wiefel, Lk).

WOLTER, Michael: Das Lukasevangelium (=HNT 5), Tübingen: Mohr Siebeck 2008 (*zit:* Wolter, Lk).

Zum Johannesevangelium:

BARRETT, Charles K.: The Gospel According to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text, London: SPCK [2]1978 (*zit:* Barrett, John).

BEASLEY-MURRAY, George R.: John (=WBC 36), Nashville, TN: Thomas Nelson Publishers, [2]1999 (*zit:* Beasley-Murray, John).

BECKER, Jürgen: Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1 - 10 (=ÖTK 4/1), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn [3]1991 (*zit:* Becker, Joh).

BEUTLER, Johannes: Das Johannesevangelium. Kommentar, Freiburg i. Br.: Herder 2013 (*zit:* Beutler, Joh).

BRODIE, Thomas L.: The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary, New York u.a.: Oxford University Press 1993 (*zit:* Brodie, John).

BROWN, Raymond E.: The Gospel According to John (I – XII). Introduction, Translation, and Notes (=AncB 29), Garden City, NY: Doubleday 1966 (*zit:* Brown, John).

BRUNER, Frederick Dale: The Gospel of John. A Commentary, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2012 (*zit:* Bruner, John).

DIETZFELBINGER, Christian: Das Evangelium nach Johannes. Teilband 1: Johannes 1 – 12 (=ZBK: NT 4), Zürich: Theologischer Verlag 2001 (*zit:* Dietzfelbinger, Joh).

FENEBERG, Wolfgang: Mystik und Politik Jesu. Ein Kommentar zu Johannes 1 – 12 im Gespräch der Religionen, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2004 (*zit:* Feneberg, Joh).

GNILKA, Joachim: Johannesevangelium (=NEB.NT 4), Würzburg: Echter [4]1993 (*zit:* Gnilka, Joh).

HAENCHEN, Ernst: Das Johannesevangelium. Ein Kommentar aus den nachgelassenen Manuskripten herausgegeben von Ulrich Busse, Tübingen: Mohr (Siebeck) 1980 (*zit:* Haenchen, Joh).

KANAGARAJ, Jey J.: John. A New Covenant Commentary (=NCCS 4), Eugene, OR: Cascade Books 2013 (*zit:* Kanagaraj, John).

MCHUGH, John F.: A Critical and Exegetical Commentary on John 1 – 4 (=ICC), London u.a.: T & T Clark 2009 (*zit:* McHugh, John).

MOLONEY, Francis J.: The Gospel of John (=Sacra Pagina Series 4), Collegeville, MN: The Liturgical Press 1998 (*zit:* Moloney, John).

MORRIS, Leon: The Gospel According to John (=NIC), Grand Rapids, MI: Eerdmans 1995 (*zit:* Morris, John).

SCHENKE, Ludger: Johannes. Kommentar, Düsseldorf: Patmos 1998 (*zit:* Schenke, Joh).

SCHNACKENBURG, Rudolf: Das Johannesevangelium. I. Teil: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4 (=HThK IV/1), Freiburg i. Br. u.a.: Herder [7]1992 (*zit:* Schnackenburg, Joh).

SCHNELLE, Udo: Das Evangelium nach Johannes (=ThHK 4), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1998 (*zit:* Schnelle, Joh).

SCHULZ, Siegfried: Das Evangelium nach Johannes (=NTD 4), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [14]1978 (*zit:* Schulz, Joh).

SCHWANK, Benedikt: Evangelium nach Johannes erläutert für die Praxis, St. Ottilien: EOS Verlag 1996 (*zit:* Schwank, Joh).

THEOBALD, Michael: Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12 (=RNT), Regensburg: Pustet 2009 (*zit:* Theobald, Joh).

THYEN, Hartwig: Das Johannesevangelium (=HNT 6), Tübingen: Mohr Siebeck 2005 (*zit:* Thyen, Joh).

VON WAHLDE, Urban C.: The Gospel and Letters of John. Volume 2: Commentary on the Gospel of John, Grand Rapids, MI: Eerdmans 2010 (*zit:* von Wahlde, Joh).

WENGST, Klaus: Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1 – 10 (=ThKNT 4,1), Stuttgart: Kohlhammer [27]2000 (*zit:* Wengst, Joh).

WILCKENS, Ulrich: Das Evangelium nach Johannes (=NTD 4), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998 (*zit:* Wilckens, Joh).

(3) Sekundärliteratur

ALAND, Kurt und Barbara: Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft [2]1989 (*zit:* Aland, Text).

ANNEN, Franz: Heil für die Heiden. Zur Bedeutung und Geschichte der Tradition vom besessenen Gerasener (Mk 5,1-20 parr.) (=FTS 20), Frankfurt am Main: Josef Knecht 1976 (*zit:* Annen, Heil).

ASSMUS-NEUMANN, Friederike: Leben Jesu. Bilder zum Leben und zu den Wundern Jesu mit Texten aus den vier Evangelien, Tübingen: Legat-Verlag Erhard Gaß 1998 (*zit:* Aßmus-Neumann, Leben Jesu).

AURELIUS, Erik: Gottesvolk und Außenseiter: Eine geheime Beziehung Lukas – Matthäus, in: NTS 47 (2001), 428-441 (*zit:* Aurelius, Gottesvolk).

BACKHAUS, Knut: Entgrenzte Himmelsherrschaft. Zur Entdeckung der paganen Welt im Matthäusevangelium, in: KAMPLING, Rainer (Hg.): „Dies ist das Buch ...“ Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte. Für Hubert Frankemölle, Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh 2004, 75-103 (*zit:* Backhaus, Himmelsherrschaft).

BALZ, Horst: Art. ἄρτος, in: EWNT I ([3]2011), 383-386 (*zit:* Balz, Art. ἄρτος).

BALZ, Horst / SCHNEIDER, Gerhard: Art. βοηθέω, in: EWNT I ([3]2011), 536f (*zit:* Balz / Schneider, Art. βοηθέω).

BALZ, Horst / SCHNEIDER, Gerhard: Art. προσπίπτω, in: EWNT III ([3]2011), 425 (*zit:* Balz / Schneider, Art. προσπίπτω).

BARTH, Gerhard: Art. πίστις, in: EWNT III ([3]2011), 216-231 (*zit:* Barth, Art. πίστις).

BAUCKMANN, Ernst Günter: Art. Stunde, in: NBL III (2001), 719f (*zit:* Bauckmann, Art. Stunde).

BECKER, Michael: Wunder und Wundertäter im frührabbinischen Judentum. Studien zum Phänomen und seiner Überlieferung im Horizont von Magie und Dämonismus (=WUNT 2. Reihe 144), Tübingen: Mohr Siebeck 2002 (*zit:* Becker, Wunder).

BERGER, Klaus: Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg: Quelle & Meyer 1984 (*zit:* Berger, Formgeschichte).

BERGER, Klaus: Formen und Gattungen im Neuen Testament (=UTB 2532),Tübingen u.a.: Francke 2005 (*zit:* Berger, Formen).

BETZ, Otto: Art. σημεῖον, in: EWNT III ([3]2011), 569-575 (*zit:* Betz, Art. σημεῖον).

BEUTLER, Johannes: „Ich bin das Licht der Welt". Jesus und das Heil der Welt nach dem Johannesevangelium, in: BiKi 69,4 (2014), 217-221 (*zit:* Beutler, Licht der Welt).

BITTNER, Wolfgang J.: Jesu Zeichen im Johannesevangelium. Die Messias-Erkenntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund (=WUNT 2. Reihe 26), Tübingen: Mohr Siebeck 1987 (*zit:* Bittner, Zeichen).

BÖCHER, Otto: Art. δαιμόνιον, in: EWNT I ([3]2011), 649-657 (*zit:* Böcher, Art. δαιμόνιον).

BÖHM, Martina: Samarien und die Samaritai bei Lukas. Eine Studie zum religionshistorischen und traditionsgeschichtlichen Hintergrund der lukanischen Samarientexte und zu deren topographischer Verhaftung (=WUNT 2. Reihe 111), Tübingen: Mohr Siebeck 1999 (*zit:* Böhm, Samarien).

BORNKAMM, Günther: Jesus von Nazareth (=Urban TB 19), Stuttgart u.a.: Kohlhammer [15]1995 (*zit:* Bornkamm, Jesus).

BORNKAMM, Günther: Jesu Vollmacht in seinen Taten (8,1 - 9,34), in: ZAGER, Werner (Hg.): Studien zum Matthäus-Evangelium (=WMANT 125), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2009, 243- 288 (*zit:* Bornkamm, Jesu).

BÖSEN, Willibald: Galiläa. Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu (=Akzente), Freiburg i. Br. u.a.: Herder 1998 (*zit:* Bösen, Galiläa).

BOWIE, Ewen / SIGEL, Dorothea: Art. P. Ailios Aristeides, in: Der Neue Pauly I (1996), 1096-1100 (*zit:* Bowie / Sigel, Art. Aristeides).

BRAAK, Ivo: Poetik in Stichworten. Literaturwissenschaftliche Grundbegriffe. Eine Einführung, Kiel: Ferdinand Hirt [4]1972 (*zit:* Braak, Poetik).

BROER, Ingo: Art. ἐξουσία, in: EWNT II ([3]2011), 23-29 (*zit:* Broer, Art. ἐξουσία).

BROER, Ingo: Einleitung in das Neue Testament. Studienausgabe, Würzburg: Echter Verlag 2006 (*zit:* Broer, Einleitung).

BRUNERS, Wilhelm: Die Reinigung der zehn Aussätzigen und die Heilung des Samariters: Lk 17,11-19. Ein Beitrag zur lukanischen Interpretation der Reinigung von Aussätzigen (=FzB 23), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1977 (*zit:* Bruners, Reinigung).

BÜHLMANN, Walter / SCHERER, Karl: Sprachliche Stilfiguren der Bibel. Von Assonanz bis Zahlenspruch. Ein Nachschlagewerk, Giessen: Brunnen Verlag [2]1994 (*zit:* Bühlmann, Stilfiguren).

BULTMANN, Rudolf: Die Geschichte der synoptischen Tradition. Mit einem Nachwort von Gerd Theißen (=FRLANT 29), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [10]1995 (*zit:* Bultmann, Die Geschichte).

BURCHARD, Christoph: Zu Matthäus 8,5-13, in: ZNW 84 (1993), 278-288 (*zit:* Burchard, Zu Matthäus 8,5-13).

BUSSE, Ulrich: Die Wunder des Propheten Jesus. Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas (=FzB 24), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1977 (*zit:* Busse, Wunder).

BUSSE, Ulrich: Das Johannesevangelium. Bildlichkeit, Diskurs und Ritual. Mit einer Bibliographie über den Zeitraum 1986-1998 (=BEThL CLXII), Leuven u.a.: University Press 2002 (*zit:* Busse, JohEv).

CALBOLI MONTEFUSCO, Lucia: Art. Chrie, in: Der Neue Pauly II (1997), 1153 (*zit:* Calboli, Art. Chrie).

CLAUSSEN, Carsten: Jesus und die Versammlungen Galiläas. Zur Frage nach der Bedeutung von ἡ συναγωγή, in: CLAUSSEN, Carsten / FREY, Jörg (Hgg.): Jesus und die Archäologie Galiläas (= BThSt 87), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2008, 227- 244 (*zit:* Claußen, Versammlungen).

CONZELMANN, Hans / LINDEMANN, Andreas: Arbeitsbuch zum Neuen Testament (=UTB 52), Tübingen: Mohr Siebeck [14]2004 (*zit:* Conzelmann / Lindemann, Arbeitsbuch).

DAUER, Anton: Johannes und Lukas. Untersuchungen zu den johanneisch-lukanischen Parallelperikopen Joh 4,46-54 / Lk 7,1-10 – Joh 12,1-8 / Lk 7,36-50; 10,38-42 – Joh 20,19-29 / Lk 24,36-49, Würzburg: Echter Verlag 1984 (*zit:* Dauer, Johannes und Lukas).

DOBBELER, Axel von: Die Restitution Israels und die Bekehrung der Heiden. Das Verhältnis von Mt 10,5b.6 und Mt 28,18-20 unter dem Aspekt der Komplementarität. Erwägungen zum Standort des Matthäusevangeliums, in: ZNW 91 (2000), 18-44 (*zit:* Dobbeler, Restitution).

DOCHHORN, Jan: Jesus und die jüdischen Wundertäter: Eine Detailstudie am Beispiel einer Geschichte über Chanina ben Dosa in Talmud Babli, Berakhot 33a, in: NICKLAS, Tobias / SPITTLER, Janet E. (Hgg.): Credible, Incredible. The Miraculous in the Ancient Mediterranean (=WUNT 321), Tübingen: Mohr Siebeck 2013, 173-190 (*zit:* Dochhorn, Jesus).

DORMEYER, Detlev: Q 7,1.3.6b-9.?10? Der Hauptmann von Kafarnaum: Narrative Strategie mit Chrie, Wundergeschichte und Gleichnis, in: ROTH, Dieter T. / ZIMMERMANN, Ruben / LABAHN, Michael (Hgg.): Metaphor, Narrative and Parables in Q (=WUNT 315), Tübingen: Mohr Siebeck 2014, 189-206 (*zit:* Dormeyer, Q 7).

DORMEYER, Detlev: Wundergeschichten in der hellenistischen Medizin und Geschichtsschreibung. Eine religionsgeschichtliche Annäherung, in: KOLLMANN, Bernd / ZIMMERMANN, Ruben (Hgg.): Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen. Geschichtliche, literarische und rezeptionsorientierte Perspektiven (=WUNT 339), Tübingen: Mohr Siebeck 2014, 127-151 (*zit:* Dormeyer, Wundergeschichten).

EBNER, Martin / HEININGER, Bernhard: Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis (=UTB 2677), Paderborn u.a.: Schöningh 2005 (*zit.:* Ebner / Heininger, Exegese).

EBNER, Martin / SCHREIBER, Stefan (Hgg.): Einleitung in das Neue Testament (=KStTh 6), Stuttgart: W. Kohlhammer [2]2013 (*zit:* Ebner, Einleitung).

ENGER, PHILIPP A.: Die Adoptivkinder Abrahams. Eine exegetische Spurensuche zur Vorgeschichte des Proselytentums (=BEATAJ 53), Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang 2006 (*zit:* Enger, Adoptivkinder).

ERLEMANN, Kurt: Gleichnisauslegung. Ein Lehr- und Arbeitsbuch (=UTB 2093), Tübingen u.a.: Francke 1999 (*zit:* Erlemann, Gleichnisauslegung).

FANDER, Monika: Die Stellung der Frau im Markusevangelium. Unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe (=MThA 8), Altenberge: Telos-Verlaag 1989 (*zit:* Fander, Stellung der Frau).

FELDMEIER, Reinhard: Die Syrophönizierin (Mk 7,24-30) – Jesu „verlorenes" Streitgespräch?, in: FELDMEIER, Reinhard / HECKEL, Ulrich (Hgg.): Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden (=WUNT 70), Tübingen: Mohr 1994, 211-227 (*zit:* Feldmeier, Die Syrophönizierin).

FELDMEIER, Reinhard / HECKEL, Ulrich (Hgg.): Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden (=WUNT 70), Tübingen: Mohr 1994 (*zit:* Feldmeier, Heiden).

FENDRICH, Herbert: Art. κράζω, in: EWNT II ([3]2011), 774-776 (*zit:* Fendrich, Art. κράζω).

FENEBERG, Rupert: Der Jude Jesus und die Heiden. Biographie und Theologie Jesu im Markusevangelium (=HBS 24), Freiburg i. Br. u.a.: Herder 2000 (*zit:* Feneberg, Der Jude Jesus).

FENEBERG, Rupert: Der Jude Jesus und die Heiden. Die Heidenfrage im Evangelium des Markus, , in: BiKi 66,2 (2011), 85-89 (*zit:* Feneberg, Heidenfrage).

FENEBERG, Rupert: Die Erwählung Israels und die Gemeinde Jesu Christi. Biographie und Theologie Jesu im Matthäusevangelium (=HBS 58), Freiburg i. Br. u.a.: Herder 2009 (*zit:* Feneberg, Erwählung).

FITZMYER, Joseph A.: Art. κύριος, in: EWNT II ([3]2011), 811-820 (*zit:* Fitzmyer, Art. κύριος).

FRANKEMÖLLE, Hubert: Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums" nach Matthäus (=NTA. NF 10), Münster: Aschendorff 1974 (*zit:* Frankemölle, Jahwebund).

FRANKEMÖLLE, Hubert: Jüdische Wurzeln christlicher Theologie. Studien zum biblischen Kontext neutestamentlicher Texte (=BBB 116), Bodenheim: Philo 1998 (*zit:* Frankemölle, Jüdische Wurzeln).

FRANKEMÖLLE, Hubert: Zur Theologie der Mission im Matthäusevangelium, in: KERTELGE, Karl (Hg.): Mission im Neuen Testament (=QD 93), Freiburg i. Br. u.a.: Herder 1982, 93-129 (*zit:* Frankemölle, Mission).

FREY, Jörg: Heiden – Griechen – Gotteskinder. Zur Gestalt und Funktion der Rede von den Heiden im 4. Evangelium, in: FELDMEIER, Reinhard / HECKEL, Ulrich (Hgg.): Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden (=WUNT 70), Tübingen: Mohr 1994, 228-268 (*zit:* Frey, Heiden).

GERBER, Christine: Es ist genug für alle da! (Die Heilung der Tochter der Syrophönizierin) Mk 7,24-30, in: ZIMMERMANN, Ruben (Hg.): Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013, 313-322 (*zit:* Gerber, Es ist genug für alle da).

GIESEN, Heinz: Jesus und die Nichtjuden. Aufgezeigt an der Überlieferung der Wundererzählung vom Knecht des Hauptmanns von Kafarnaum (Lk 7,1-10 par. Mt 8,5-13), in: BUSSE, Ulrich / REICHARDT, Michael / THEOBALD, Michael (Hgg.): Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung, FS für Rudolf HOPPE zum 65. Geburtstag, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 51-69 (*zit:* Giesen, Jesus).

GLÖCKNER, Richard: Neutestamentliche Wundergeschichten und das Lob der Wundertaten Gottes in den Psalmen. Studien zur sprachlichen und theologischen Verwandtschaft zwischen neutestamentlichen Wundergeschichten und Psalmen (=Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie. Theologische Reihe, Band 13), Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1983 (*zit:* Glöckner, Wundergeschichten).

GLOMBITZA, Otto: Der dankbare Samariter, in: Nov Test 11 (1969), 241-246 (*zit:* Glombitza, Samariter).

GNILKA, Joachim: Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte. Sonderausgabe, Freiburg u.a.: Herder ^{2}2007 (*zit:* Gnilka, Jesus).

GOLDSCHMIDT, Lazarus: Der babylonische Talmud, Band 1, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996 (*zit:* Goldschmidt, Talmud).

HAAPA, Esko: Zur Selbsteinschätzung des Hauptmanns von Kapharnaum im Lukasevangelium In: KIILUNEN, Jarmo u.a. (Hgg.): Glaube und Gerechtigkeit. In memoriam Rafael Gyllenberg (=PFES 38), Helsinki: Finnische Exegetische Ges. (u.a.) 1983, 69-76 (*zit:* Haapa, Zur Selbsteinschätzung).

HAARMANN, Volker: JHWH-Verehrer der Völker. Die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen (=AThANT 91), Zürich: Theolgischer Verlag Zürich 2008 (*zit:* Haarmann, JHWH-Verehrer).

HÄFNER, Gerd: Erosion des Urgesteins? Zu Überlieferung und Auslegung der Gleichnisse Jesu, in: BUSSE, Ulrich u.a. (Hgg.): Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität neutestamentlicher Überlieferung, FS für Rudolf Hoppe (=BBB 166), Göttingen: V&R unipress 2011, 181-196 (*zit:* Häfner, Erosion).

HAHN, Ferdinand: Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (=UTB 1873), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht ^{5}1995 (*zit:* Hahn, Hoheitstitel*)*.

HAHN, Ferdinand: Theologie des Neuen Testaments. Band I. Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen: Mohr Siebeck [2]2005 (*zit:* Hahn, Theologie I).

HAMM, Dennis: What the Samaritan Leper Sees: The Narrative Christology of Luke 17:11-19, in: CBQ 56 (1994), 273-287 (*zit:* Hamm, Samaritan Leper).

HEIL, Christoph: Lukas und Q. Studien zur lukanischen Redaktion des Spruchevangeliums Q (=BZNW 111), Berlin u.a.: Walter de Gruyter 2003 (*zit:* Heil, Lukas und Q).

HERZOG, Rudolf: Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion, Leipzig: Dieterich´sche Verlagsbuchhandlung 1931 (*zit:* Herzog, Wunderheilungen).

HILDEGARD VON BINGEN: Hildegard-Gebetbuch. Faksimile-Ausgabe des Codex-Latinus Monacensis 935 der Bayrischen Staatsbibliothek. Kommentarband, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag 1987 (*zit:* Hildegard-Gebetbuch).

HÜNEBURG, Martin: Heilung per Befehl (Der Hauptmann von Kafarnaum) Q 7,1.3.6b-9, in: ZIMMERMANN, Ruben (Hg.): Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013, 173-182 (*zit:* Hüneburg, Heilung).

JACKSON, Glenna S.: Have Mercy on Me. The Story of the Canaanite Woman in Matthew 15.21-28 (=JSNT.S 228), London u.a.: Sheffield Academic Press 2002 (*zit:* Jackson, Mercy).

JEREMIAS, Joachim: Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums (=KEK Sonderband), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980 (*zit:* Jeremias, Sprache).

JUNGMANN, Josef Andreas: Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. Zweiter Band: Opfermesse, Bonn: Verlag nova &vetera [5]1962 [*zit:* Jungmann, Missarum sollemnia).

KAMPLING, Rainer (Hg.): „Dies ist das Buch ...“ Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte. Für Hubert Frankemölle, Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh 2004 (*zit:* Kampling, Dies ist das Buch).

KERTELGE, Karl (Hg.): Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus (=QD 63), Freiburg i. Br. u.a.: Herder 1974 (*zit:* Kertelge, Rückfrage).

KERTELGE, Karl (Hg.): Mission im Neuen Testament (=QD 93), Freiburg u.a.: Herder 1982 (*zit:* Kertelge, Mission).

KERTELGE, Karl: Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (=StANT XXIII), München: Kösel-Verlag 1970 (*zit:* Kertelge, Wunder).

KLAUCK, Hans-Josef: Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten (=NTA, NF, Band 13), Münster: Aschendorff [2]1978 (*zit:* Klauck, Allegorie).

KLAUCK, Hans-Josef: Die religiöse Umwelt des Urchristentums I. Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube (=KStTh 9,1), Stuttgart u.a.: W. Kohlhammer 1995 (*zit:* Klauck, Umwelt).

KLAUCK, Hans-Josef: Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum (=SBS 103), Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk (*zit:* Klauck, Hausgemeinde).

KLEIN, Hans: Wunder bei den Synoptikern, in: NICKLAS, Tobias / SPITTLER, Janet E. (Hgg.): Credible, Incredible. The Miraculous in the Ancient Mediterranean (=WUNT 321), Tübingen: Mohr Siebeck 2013, 56-84 (*zit:* Klein, Wunder).

KÖHNLEIN, Manfred: Wunder Jesu – Protest- und Hoffnungsgeschichten, Stuttgart: Kohlhammer 2010 (*zit:* Köhnlein, Wunder).

KOLLMANN, Bernd: Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum (=FRLANT 170), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996 (*zit:* Kollmann, Jesus).

KOLLMANN, Bernd: Neutestamentliche Wundergeschichten. Biblisch-theologische Zugänge und Impulse für die Praxis (=Urban TB 477), Stuttgart u.a.: Kohlhammer 2002 (*zit:* Kollmann, Wundergeschichten).

KONRADT, Matthias: Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium (=WUNT 215), Tübingen: Mohr Siebeck 2007 (*zit:* Konradt, Israel).

KONRADT, Matthias: Die Sendung zu Israel und zu den Völkern im Matthäusevangelium im Lichte seiner narrativen Christologie, in: ZThK 101,4 (2004), 397-425 (*zit:* Konradt, Die Sendung).

KRAUS, Wolfgang: Zur Ekklesiologie des Matthäusevangeliums, in: SENIOR, Donald (Hg.): The Gospel of Matthew at the Crossroads of Early Christianity (=Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CCXLIII), Leuven u.a.: Peeters 2011, 195-239 (*zit:* Kraus, Zur Ekklesiologie).

KREMER, Jakob: Die Osterevangelien – Geschichten um Geschichte, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk [2]1981 (*zit:* Kremer, Osterevangelien).

KREMER, Jakob: Weltweites Zeugnis für Christus in der Kraft des Geistes. Zur lukanischen Sicht der Mission, in: KERTELGE, Karl (Hg.): Mission im Neuen Testament (=QD 93), Freiburg i. Br. u.a.: Herder 1982, 145-163 (*zit:* Kremer, Zeugnis).

KÜGLER, Joachim: Das Johannesevangelium, in: EBNER, Martin / SCHREIBER, Stefan (Hgg.): Einleitung in das Neue Testament (=KStTh 6), Stuttgart: W. Kohlhammer [2]2013, 210-231 (*zit*: Kügler, Johannesevangelium).

KÜHSCHELM, Roman: Das Verhältnis von Kirche und Israel bei Matthäus, in: BiLi 59 (1986), 165-176 (*zit:* Kühschelm, Verhältnis).

KÜHSCHELM, Roman: „Um zu verkünden ein willkommenes Jahr des Herrn“. Jesu Antrittsrede Lk 4,16-30, in: SCORALICK, Ruth (Hg.): Damit sie das Leben haben (Joh 10,10), FS für Walter Kirchschläger, Zürich: Theologischer Verlag 2007, 147-185 (*zit:* Kühschelm, Antrittsrede).

LABAHN, Michael: Jesus als Lebensspender. Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten (=BZNW 98), Berlin u.a.: Walter de Gruyter 1999 (*zit:* Labahn, Lebensspender).

LANDIS, Stephan: Das Verhältnis des Johannesevangeliums zu den Synoptikern. Am Beispiel von Mt 8,5-13; Lk 7,1-10; Joh 4,46-54 (=BZNW 74), Berlin u.a.: Walter de Gruyter 1994 (*zit:* Landis, Verhältnis).

LANG, Bernhard: Art. Drohwort, in : NBL I (1991), 450-452 (*zit:* Lang, Art. Drohwort).

LINDEMANN, Andreas: Die Evangelien und die Apostelgeschichte. Studien zu ihrer Theologie und zu ihrer Geschichte (=WUNT 241), Tübingen: Mohr Siebeck 2009 (*zit:* Lindemann, Die Evangelien).

LÖNING, Karl: Das Geschichtswerk des Lukas. Band 1: Israels Hoffnung und Gottes Geheimnisse (=Urban TB 455), Stuttgart u.a.: Kohlhammer 1997 (*zit:* Löning, Geschichtswerk).

LÖNING, Karl: Das Geschichtswerk des Lukas. Band 2: Der Weg Jesu (=Urban TB 456), Stuttgart u.a.: Kohlhammer 2006 (*zit:* Löning, Geschichtswerk 2).

LUTHER, Martin: Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Weimar / Graz: Böhlau / Akademische Verlags- und Druckanstalt 1910 (*zit:* Luther, WA).

LUZ, Ulrich: Das Matthäusevangelium und die Perspektive einer biblischen Theologie, in: JBTh 4 (1989), 233-248 (*zit:* Luz, Perspektive).

LUZ, Ulrich: Der Antijudaismus im Matthäusevangelium als historisches und theologisches Problem. Eine Skizze, in: EvTh 53 (1993), 310-327 (zit: Luz, Antijudaismus).

LUZ, Ulrich: Die Jesusgeschichte des Matthäus, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1993 (*zit:* Luz, Jesusgeschichte).

LUZ, Ulrich: Die Wundergeschichten von Mt 8-9, in: HAWTHORNE, Gerald F. / BETZ, Otto (Hgg.): Tradition and Interpretation in the New Testament. Essays, FS für E. EARLE ELLIS, Tübingen: Mohr 1987, 149-165 (*zit:* Luz, Wundergeschichten).

MARINKOVIĆ, Peter: „Geh in Frieden“ (2 Kön 5,19). Sonderformen legitimer JHWHverehrung durch ´Heiden´ in ´heidnischer´ Mitwelt, in: FELDMEIER, Reinhard / HECKEL, Ulrich (Hgg.): Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden (=WUNT 70), Tübingen: Mohr 1994, 3-21 (*zit:* Marinkovic, Geh hin in Frieden).

MARTYN, J. Louis: A Gentile Mission That Replaced an Earlier Jewish Mission?, in: CULPEPPER, R. Alan / BLACK, C. Clifton (Hgg.): Exploring the Gospel of John, FS für D. Moody Smith, Louisville, KY: Westminster John Knox Press 1996, 124-146 (*zit:* Martyn, A Gentile Mission).

MELL, Ulrich: Das Brot der Hunde (Von Kindern und Hunden). Mk 7,27f (Mt 15,26f), in: ZIMMERMANN, Ruben (Hg.): Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007, 347-351 (*zit:* Mell, Das Brot).

MELL, Ulrich: Der Beitrag von Mk 7,24-30 zum christlichen Völkerevangelium im Kontext antiker Haushaltsführung, in: KRAUS, Wolfgang: Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte (=BZNW 163), Berlin u.a.: Walter de Gruyter, 71-97 (*zit:* Mell, Völkerevangelium).

MERZ, Annette: Das „Meer von Galiläa“ und die Jesusbewegung, in: WUB Nr. 24, 7. Jg (2002), 32-39 (*zit:* Merz, Meer von Galiläa).

MERZ, Annette: Der historische Jesus als Wundertäter im Spektrum antiker Wundertäter, in: ZIMMERMANN, Ruben (Hg.): Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013, 108-123 (zit: Merz, Der historische Jesus).

MICHEL, Otto / BAUERNFEIND, Otto (Hgg.): Flavius Josephus: De Bello Judaico. Der Jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch, Band I-III, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Sonderausgabe 2013 (*zit:* Josephus, Bell.).

MÜHLHAUPT, Erwin (Hg.): D. Martin Luthers Evangelien-Auslegung. Vierter Teil: Das Johannesevangelium mit Ausnahme der Passionstexte, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ^{2}1961 (*zit:* Luther, Evangelien-Auslegung).

MÜLLER, Paul-Gerhard: Art. Kafarnaum, in: LThK V (^{3}2006), 1124 (*zit:* Müller, Art. Kafarnaum).

MUMPRECHT, Vroni (Hg.): Philostratos: Das Leben des Apollonius von Tyana. Griechisch-Deutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Vroni Mumprecht (=Sammlung Tusculum), München und Zürich: Artemis 1983 (*zit:* Mumprecht, Apollonius).

MUSSNER, Franz: Die Wunder Jesu. Eine Hinführung (=Schriften zur Katechetik X), München: Kösel-Verlag 1967 (*zit:* Mußner, Wunder).

NICKLAS, Tobias: Jesu zweites Zeichen (Joh 4,43-45.46-54). Abgründe einer Glaubensgeschichte, in: VERHEYDEN, J. / VAN BELLE, G. / VAN DER WATT, J.G. (Hgg.): Miracles and Imagery in Luke and John, FS für Ulrich Busse (=BEThL CCXVIII), Leuven u.a.: Peeters 2008, 89-104 (*zit:* Nicklas, Jesu zweites Zeichen).

NÜTZEL, Johannes M.: Art. προσκυνέω, in: EWNT III (^{3}2011), 419-423 (*zit:* Nützel, Art. προσκυνέω).

ORTKEMPER, Franz-Josef (Hg.): Jetzt verstehe ich die Evangelien, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2008 (*zit:* Ortkemper, Jetzt verstehe ich die Evangelien).

OSTMEYER, Karl-Heinrich: Wandel auf dem Weg des Heils (Die zehn Aussätzigen) Lk 17,11-19, in: ZIMMERMANN, Ruben (Hg.): Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013, 638-649 (*zit:* Ostmeyer, Wandel).

PEDERSEN, Sigfred: Art. κύων, in: EWNT II (^{3}2011), 821-823 (*zit:* Pedersen, Art. κύων).

PESCH, Rudolf: Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage (=QD 52), Freiburg i. Br. u.a.: Herder 1970 (*zit:* Pesch, Jesu ureigene Taten).

PESCH, Rudolf / KRATZ, Reinhard: So liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Quellen. Band. II: Wundergeschichten, Teil I: Exorzismen – Heilungen – Totenerweckungen. Band. III: Wundergeschichten, Teil II: Rettungswunder – Geschenkwunder – Normenwunder – Fernheilungen, Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht ^{2}1982 (*zit:* Pesch, So liest man synoptisch III).

PETZKE, Gerd: Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament (=Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti 1), Leiden: Brill 1970 (*zit:* Petzke, Apollonius).

PICHLER, Josef / HEIL, Christoph (Hgg.): Heilungen und Wunder. Theologische, historische und medizinische Zusammenhänge, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007.

PILHOFER, Peter: Das Neue Testament und seine Welt. Eine Einführung (=UTB 3363), Tübingen: Mohr Siebeck 2010 (*zit:* Pilhofer, Das Neue Testament und seine Welt).

PÖHLMANN, Wolfgang: Art. εὐθύς, in: EWNT II (^{3}2011), 194-196 (*zit:* Pöhlmann, Art. εὐθύς).

POKORNY, Petr / HECKEL, Ulrich: Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick (=UTB 2798), Tübingen: Mohr Siebeck 2007 (*zit:* Pokorny, Einleitung).

POPLUTZ, Uta: Das Heil an den Rändern Israels (Die kanaanäische Frau) Mt 15,21-28, in: ZIMMERMANN, Ruben (Hg.): Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013, 465-473 (*zit:* Poplutz, Das Heil).

POPLUTZ, Uta: Erzählte Welt. Narratologische Studien zum Matthäusevangelium (=BThSt 100), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2008 (*zit:* Poplutz, Erzählte Welt).

POPLUTZ, Uta: Kinder Abrahams. Der universale Ursprung der matthäischen Kirche, in: BiKi 69,4 (2014), 211-216 (*zit:* Poplutz, Kinder Abrahams).

POPP, Tomas: Fern – schnell – gut (Der Hauptmann von Kafarnaum) Lk 7,1-10, in: ZIMMERMANN, Ruben (Hg.): Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013, 565-570 (*zit:* Popp, Fern).

RADL, Walter: Art. πορεύομαι, in: EWNT III (^{3}2011), 325-327 (*zit:* Radl, Art. ποεύομαι).

REISER, Marius: Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments. Eine Einführung (=UTB 2197), Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh 2001 (*zit:* Reiser, Sprache).

RENGSTORF, Karl Heinrich: Art. ἱκανός, in: ThWNT III (Nachdruck 1990), 294-297 (*zit:* Rengstorf, Art. ἱκανός).

RENGSTORF, Karl Heinrich: Art. σημεῖον, in: ThWNT VII (Nachdruck 1990), 199-261 (*zit:* Rengstorf, Art. σημεῖον).

RIEDL, Hermann: Zeichen und Herrlichkeit. Die christologische Relevanz der Semeiaquelle in den Kanawundern Joh 2,1-11 und Joh 4,46-54 (=RSTh 51), Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang 1997 (*zit:* Riedl, Zeichen).

RISSI, Mathias: Art. παραλυτικός, in: EWNT III (^{3}2011), 72-74 (*zit:* Rissi, Art. παραλυτικός).

ROTH, Dieter T.: Glaube und Fernheilung (Der Hauptmann von Kafarnaum) Mt 8,5-13, in: ZIMMERMANN, Ruben (Hg.): Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013, 393-401 (*zit:* Roth, Glaube).

RUCKSTUHL, Eugen: Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen. Mit einem Vorwort von Marin Hengel (=NTOA 5), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987 (*zit:* Ruckstuhl, Die literarische Einheit).

RUSAM, Dietrich: Das Lukasevangelium, in: EBNER, Martin / SCHREIBER, Stefan (Hgg.): Einleitung in das Neue Testament (=KStTh 6), Stuttgart: W. Kohlhammer ^{2}2013, 185-233 (*zit*: Rusam, Lukasevangelium).

SCHAGERL, Jörg: Die Wundererzählungen im Lukasevangelium und ihre Bedeutung für die lukanische Christologie, (Diplomarbeit) Universität Wien 1993.

SCHENKE, Ludger: Die Wundererzählungen des Markusevangeliums (=SBB 5), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1974 (*zit:* Schenke, Wundererzählungen).

SCHILLER, Gertrud: Ikonographie der christlichen Kunst. Band I, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1966 (*zit:* Schiller, Ikonographie).

SCHNACKENBURG, Rudolf: „Siehe da mein Knecht, den ich erwählt habe …“ Zur Heiltätigkeit Jesu im Matthäusevangelium, in: OBERLINNER, Lorenz / FIEDLER, Peter (Hgg.): Salz der Erde – Licht der Welt. Exegetische Studien zum Matthäusevangelium, FS für Anton VÖGTLE, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1991, 203-222.

SCHNEIDER, Gerhard: Art. ἀπολύω, in: EWNT I (^{3}2011), 336f (*zit:* Schneider, Art. ἀπολύω).

SCHNELLE, Udo: Einleitung in das Neue Testament (=UTB 1830), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ^{5}2005 (*zit:* Schnelle, Einleitung).

SCHNIDER, Franz / STENGER, Werner: Johannes und die Synoptiker. Vergleich ihrer Parallelen (=BiH IX), München: Kösel 1971 (*zit:* Schnider / Stenger, Johannes).

SCHOTTROFF, Luise: Art. ζῶ, in: EWNT II (^{3}2011), 261-271 (*zit:* Schottroff, Art. ζῶ).

SCHULZ, Siegfried: Q. Die Spruchquelle des Evangelisten, Zürich: Theologischer Verlag 1972 (*zit:* Schulz, Q).

SIEGERT, Folker: Art. Gottesfürchtige, in: NBL I (1991), 931f (*zit:* Siegert, Art. Gottesfürchtige).

SOLIN, Heikki: Inschriftliche Wunderheilungsberichte aus Epidauros, in: ZAC 17,1 (2013), 7-50 (*zit:* Solin, Epidauros).

STAUDINGER, Ferdinand: Art. ἔλεος, in: EWNT I (^{3}2011), 1046-1052 (*zit:* Staudinger, Art. ἔλεος).

STEMBERGER, Günter.: Wunder und unglaubwürdige Ereignisse im rabbinischen Judentumin, in: NICKLAS, Tobias / SPITTLER, Janet (Hgg.): Credible, Incredible. The Miraculous in the Ancient Mediterran (=WUNT 321), Tübingen: Mohr Siebeck 2013, 20-36 (*zit:* Stemberger, Wunder).

STRUBE, Sonja Angelika: „Wegen dieses Wortes…“ Feministische und nichtfeministische Exegese im Vergleich am Beispiel der Auslegungen zu Mk 7,24-30 (= Theologische Frauenforschung in Europa Band 3), Münster u.a.: LIT Verlag 2000 (*zit*: Strube, Wegen dieses Wortes).

TANNEHILL, Robert C.: The Narrative Unity of Luke-Acts. Volume 1: The Gospel according to Luke, Philadelphia, PA: Fortress Press 1986 (*zit:* Tannehill, Unity).

TANNEHILL, Robert C.: The Mission of Jesus According to Luke IV 16-30, in: GRÄßER, Erich u.a.: Jesus in Nazareth (=BZNW 40), Berlin – New York: Walter de Gruyter 1972, 51-75 (*zit:* Tannehill, Mission).

THEISSEN, Gerd: Lokal- und Sozialkolorit in der Geschichte von der syrophönikischen Frau (Mk 7,24-30), in: ZNW 75 (1984), 202-225 (*zit.:* Theißen, Sozialkolorit).

THEISSEN, Gerd: Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition (=NTOA 8), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [2]1992 (*zit:* Theißen, Lokalkolorit).

THEISSEN, Gerd: Studien zur Soziologie des Urchristentums (=WUNT 19), Tübingen: Mohr [3]1989 (*zit:* Theißen, Studien).

THEISSEN, Gerd: Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien (=StNT 8), Gütersloh: Mohn [6]1990 (*zit:* Theißen, Wundergeschichten).

THEISSEN, Gerd / MERZ, Annette: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [3]2001 (*zit:* Theißen / Merz, Jesus).

TILLY, Michael (Hg.): Flavius Josephus. Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz. Mit Paragraphenzählung nach „Flavii Josephi opera“ recognovit Benedictus Niese (Editio minor), Berlin 1888-1896, Wiesbaden: Marix-Verlag [2]2006 (*zit:* Josephus, Ant.).

TILLY, Michael (Hg.): Flavius Josephus. Geschichte des Jüdischen Krieges. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz. Mit Paragraphenzählung nach „Flavii Josephi opera“ recognovit Benedictus Niese (Editio minor), Berlin 1888-1896, Wiesbaden: Marix-Verlag [2]2006 (*zit:* Josephus, Bell.).

TIWALD, Markus: Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums. Ein Studienbuch (=BWANT 208), Stuttgart: Kohlhammer 2016 (*zit:* Tiwald, Frühjudentum).

TIWALD, Markus: Wanderradikalismus. Jesu erste Jünger – Ein Anfang und was davon bleibt (=ÖBS 20), Frankfurt/Main u.a.: Peter Lang 2002 (*zit:* Tiwald, Wanderradikalismus).

TROPPER, Veronika: Jesus Didaskalos. Studien zu Jesus als Lehrer bei den Synoptikern und im Rahmen der antiken Kultur- und Sozialgeschichte (=ÖBS 42), Frankfurt/Main u.a.: Peter Lang 2012 (*zit:* Tropper, Jesus Didaskalos).

TRUMMER, Peter: Art. ἱκανός, in: EWNT II ([3]2011), 452f (*zit:* Trummer, Art. ἱκανός).

USARSKI, Christa: Jesus und die Kanaanäerin (Matthäus 15,21-28). Eine predigtgeschichtliche Recherche (=PTHe 69), Stuttgart: Kohlhammer 2005 (*zit:* Usarski, Jesus).

VAN DER HORST, Pieter W.: Art. Gottesfürchtige, in: LThK IV (^{3}1995), 914f (*zit:* van der Horst, Art. Gottesfürchtige).

VAN DER WATT, Jan: Vollkommener Glaube heilt vollkommen (Die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten) Joh 4,46-54, in: ZIMMERMANN, Ruben (Hg.): Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013, 681-689 (*zit:* van der Watt, Vollkommener Glaube).

WASSERBERG, Günter: Aus Israels Mitte – Heil für die Welt. Eine narrativ-exegetische Studie zur Theologie des Lukas (=BZNW 92), Berlin u.a.: Walter de Gruyter 1998 (*zit:* Wasserberg, Aus Israels Mitte).

WEGNER, Uwe: Der Hauptmann von Kafarnaum (Mt 7,28a; 8,5-10.13 par Lk 7,1-10). Ein Beitrag zur Q-Forschung (=WUNT 2. Reihe 14), Tübingen: Mohr 1985 (*zit:* Wegner, Hauptmann).

WEIGANDT, Peter: Art. οἰκία, in: EWNT III (^{3}2011), 1210f (*zit:* Weigandt, Art. οἰκία).

WEIGANDT, Peter: Art. οἶκος, in: EWNT III (^{3}2011), 1222-1229 (*zit:* Weigandt, Art. οἶκος).

WEIß, Wolfgang, „Zeichen und Wunder". Eine Studie zu der Sprachtradition und ihrer Verwendung im Neuen Testament (=WMANT 67), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1995 (*zit:* Weiß, Zeichen).

WEISER, Alfons: Was die Bibel Wunder nennt. Ein Sachbuch zu den Berichten der Evangelien, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1975 (*zit:* Weiser, Wunder).

WEISSENRIEDER, Annette: Images of Illness in the Gospel of Luke. Insights of Ancient Medical Texts (=WUNT 2. Reihe 164), Tübingen: Mohr Siebeck 2003 (*zit:* Weissenrieder, Images).

WELCK, Christian: Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21 (=WUNT 2. Reihe 69), Tübingen: Mohr Siebeck 1994 (*zit:* Welck, Erzählte Zeichen).

WILK, Florian: Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker (=BZNW 109), Berlin u.a.: Walter de Gruyter 2002 (*zit:* Wilk, Jesus).

WOHLERS, Michael: „Aussätzige reinigt" (Mt 10,8). Aussatz in antiker Medizin, Judentum und frühem Christentum, in: MASER, Stefan / SCHLARB, Egbert (Hgg.): Text und Geschichte, FS für Dieter Lührmann, Marburg: N. G. Elwert Verlag, 294-304 (*zit:* Wohlers, Aussätzige).

WOLTER, Michael: Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas (=WUNT 236), Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 261-299 (*zit:* Wolter, Theologie und Ethos).

ZANGENBERG, Jürgen: Frühes Christentum in Samarien. Topographische und traditionsgeschichtliche Studien zu den Samarientexten im Johannesevangelium (=TANZ 27), Tübingen u.a.: Francke 1998 (*zit:* Zangenberg, Frühes Christentum).

ZIMMERMANN, Ruben: Gattung „Wundererzählung". Eine literaturwissenschaftliche Definition, in: KOLLMANN, Bernd / ZIMMERMANN, Ruben (Hgg.): Hermeneutik der

frühchristlichen Wundererzählungen. Geschichtliche, literarische und rezeptionsorientierte Perspektiven (=WUNT 339), Tübingen: Mohr Siebeck 2014, 311-343 (*zit:* Zimmermann, Gattung Wundererzählung).

ZIMMERMANN, Ruben (Hg.): Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte. Herausgegeben von Ruben Zimmermann unter Mitarbeit von Gabi Kern (=WUNT 231), Tübingen: Mohr Siebeck 2008 (*zit:* Zimmermann, Hermeneutik).

ZIMMERMANN, Ruben (Hg.): Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen. Band 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013 (*zit:* Zimmermann, Kompendium).

ZIMMERMANN, Ruben (Hg.): Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007 (*zit:* Zimmermann, Kompendium der Gleichnisse).

Bildernachweis

Abb. 1 aus Schiller, Ikonographie, Abb. 465.

Abb. 2 aus Schiller, Ikonographie, Abb. 540.

Abb. 3 aus Schiller, Ikonographie, Abb. 542.

Abb. 4 aus Aßmus-Neumann, Leben Jesu, 78f, Bild 33.

Abb. 5 Wien, Kunsthistorisches Museum, Gemäldegalerie, Inv.-Nr. GG 3675.

Abb. 6 aus Schiller, Ikonographie, Abb.541.

Abb. 7 aus Schiller, Ikonographie, Abb.546.

Abb. 8 Wien, Kunsthistorisches Museum, Gemäldegalerie, GG_870_80.

Abb. 9 aus Aßmus-Neumann, Leben Jesu, 81, Bild 34.

Abb. 10 aus Schiller, Ikonographie, Abb. 535.

Abb. 11 aus Hildegard-Gebetbuch, 319, Abb. 30.

Abb. 12 Wien, Kunsthistorisches Museum, Gemäldegalerie, Inv.-Nr. GG_870_106.

FINIS CORONAT OPUS

Abstract

Im Zentrum der vorliegenden Dissertation stehen die sechs Fernheilungserzählungen des Neuen Testaments, die in einer bislang noch nie erfolgten Gesamtschau profiliert werden: Mt 8,5-13 par Lk 7,1-10 (Hauptmann von Kafarnaum), Joh 4,46-54 (Heilung des Sohnes des königlichen Beamten), Mk 7,24-30 par Mt 15,21-28 (Heilung der Tochter der syrophönizischen / kanaanäischen Frau) sowie Lk 17,11-19 (Dankbarer Samariter). Als Basis der bibelwissenschaftlichen Arbeit dient der historisch-kritische Methodenkanon, in den literaturwissenschaftliche Analysen integriert werden. Den Schwerpunkt der Arbeit bildet zwar die Exegese der Fernheilungserzählungen, es werden aber auch in der gebotenen Kürze weitere Texte des Neuen Testaments analysiert, die das Thema Heiden-Zuwendung in der Jesus-Tradition zum Inhalt haben. Zudem wird geklärt, ob sich inhaltliche sowie strukturelle Ähnlichkeiten zwischen alttestamentlichen, rabbinischen und hellenistischen Fernheilungserzählungen und den Fernheilungen im Neuen Testament feststellen lassen.

Dass die Fernheilungen im Neuen Testament ausschließlich Heiden bzw. den „heidnischen“ Samariter betreffen, ist von großer Tragweite. Ihre spezielle Funktion ist es nämlich, Jesu Öffnung zu den Heiden zu signalisieren. Leitmotiv in den Fernheilungen ist die Überwindung der Distanz zwischen Jesus und den Heiden, die Ent-Grenzung seines heilend-rettenden Handelns. Die Evangelisten, vor allem die Synoptiker, bemühen sich verständlich zu machen, dass Jesus, der sich – zunächst – nur „zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt“ (Mt 15,24) wusste, sich letzten Endes, vielleicht sogar ganz bewusst (aktiv und offensiv), auch den Heiden gegenüber öffnete. In der Arbeit wird nachgewiesen, dass die komplexe Struktur dieser Erzählungen, das Widerständige in Inhalt und Form, Jesu und der Evangelisten Ringen um das Thema Heiden widerspiegelt.

In allen Fernheilungserzählungen ist das für Apophthegmen charakteristische Gattungsschema (Situation – Frage – Antwort) durch Merkmale überlagert, die für Wundergeschichten typisch sind. Man kann deshalb von einer speziellen Untergattung „Fernheilung“ sprechen. Gerade auch aus diesen Erzählungen lässt sich herauslesen, dass bzw. wie aus den rein jüdischen Anfängen (Jesus und seine Jünger) die Kirche aus Juden und Heiden entstanden ist, wie aus dem jüdischen Gottesvolk, zu dem Jesus gesandt war, eine Kirche wurde, die auch den Heiden offen stand.