



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Der Hauptmann von Kafarnaum (Lk 7,1-10 par
Mt 8,5-13; unter Berücksichtigung von Joh 4,46-54)

verfasst von

Mag. Dr. Werner Köck

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 011

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Katholische Fachtheologie

Betreuer:

O. Univ.-Prof. Dr. Roman Kühschelm

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	7
Einleitung.....	9
1. Textkritik	11
1.1 Textkritik Lk 7,1-10.....	11
1.2 Textkritik Mt 8,5 -13	13
2. Text und Übersetzung.....	16
2.1 Lk 7,1-10.....	16
2.2 Mt 8,5-13	17
3. Synchrone Textuntersuchung Lk 7,1-10.....	20
3.1 Kontext.....	20
3.2 Gliederung	22
3.3 Syntaktische Analyse	22
3.3.1 Grammatikalische Syntaktik.....	23
3.3.2 Stilistische Syntaktik.....	24
3.4 Semantische Analyse	26
3.4.1 Text- und Wortsemantik	26
3.4.2 Narrative Analyse	28
3.5 Textpragmatische Analyse.....	32
4. Synchrone Textuntersuchung Mt 8,5-13	34
4.1 Kontext.....	34
4.2 Gliederung	36
4.3 Syntaktische Analyse	37
4.3.1 Grammatikalische Syntaktik.....	37
4.3.2 Stilistische Syntaktik.....	38
4.4 Semantische Analyse	38
4.4.1 Text- und Wortsemantik	39

4.4.2 Narrative Analyse.....	39
4.5 Textpragmatische Analyse	40
5. Form- und Gattungskritik.....	42
5.1 Zur Entstehung literarischer Gattungen im Bereich der religiösen Literatur	42
5.2 „Wundererzählung“ – ein Gattungsbegriff?.....	43
5.3 Formgeschichtliche Einordnung der Perikope vom Hauptmann von Kafarnaum (Lk 7,1-10 par Mt 8,5-13)	46
5.4 „Sitz im Leben“	49
6. Diachrone Textuntersuchung	52
6.1 Motiv- und Traditionskritik.....	52
6.2 Überlieferungs- und Redaktionskritik.....	56
6.2.1 Die Quellen des LkEv	57
6.2.2 Die Quellen des MtEv	59
6.2.3 Die Logienquelle Q	60
6.2.3.1 Entstehung und Aufbau der Logienquelle.....	60
6.2.3.2 Inhalt und Gattung der Logienquelle	61
6.2.3.3 Zur Theologie der Logienquelle.....	63
6.2.3.4 Die Logienquelle und der HvK	64
6.2.3.5 Synoptischer Vergleich von Q-Rekonstruktionen mit Mt 8,5-13	66
6.2.4 Die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (Joh 4,46-54)	70
6.2.4.1 Text und Übersetzung	70
6.2.4.2 Kontext.....	71
6.2.5 Traditions- und redaktionsgeschichtlicher Vergleich (Lk 7,1-10; Mt 8,5-13; Joh 4,46-54).....	72
6.2.6 Synoptischer Vergleich (Mt 7,28a; 8,5-13; Lk 7,1-10; Joh 4,46-54).....	76
6.2.6.1 Matthäus und Lukas	78
6.2.6.2 Joh 4,46-54 und die synoptischen Versionen.....	81
6.3 Rückfrage nach Jesus	84

7. Einzelauslegung	86
7.1 Einzelauslegung Lk 7,1-10	86
7.2 Zusammenfassung und Bewertung	100
7.3 Einzelauslegung Mt 8,5-13	103
7.4 Zusammenfassung und Bewertung	113
8. Wirkungsgeschichte	117
9. Zusammenfassung	124
Bibliographie	131
Abstract	138
Curriculum Vitae	140

Vorwort

Schon zu Beginn meines Theologiestudiums hat mich die neutestamentliche Bibelwissenschaft besonders fasziniert. So lag es nahe, das Thema der Diplomarbeit aus diesem Fachbereich auszuwählen. Prof. Kühschelm hat den Entstehungsprozess der Arbeit umsichtig und geduldig begleitet; 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. Es sei aber auch jenen Kolleginnen und Kollegen (Markus Andorf; Fr. Adrian Aufner; Stefan Kieseewetter; Mag.^a Barbara Lumesberger-Loisl; Fr. Matthäus Stuphann; Christina Traxler; Mag. Josef Zeitlhofer) gedankt, die durch ihr äußerst kollegiales Verhalten wesentlich dazu beigetragen haben, dass ich trotz einiger organisatorischer Hürden mein Studium absolvieren konnte.

Diese Arbeit ist in großer Dankbarkeit meiner Frau Annemarie und meinen Töchtern Claudia und Monika gewidmet. Besonderer Dank gilt auch meinen Schwiegersöhnen Adi und Walter, die mich dazu motiviert haben, im „fortgeschrittenen Alter“ noch ein Studium zu absolvieren.

Feldkirchen in Kärnten, im Jänner 2014

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.

Den Schwerpunkt der vorliegenden Diplomarbeit, die sich dem Methodenrepertoire der historisch-kritischen Forschung verpflichtet fühlt, bildet die Exegese der miteinander eng verwandten Perikopen Mt 8,5-13 und Lk 7,1-10. Das Hauptgewicht liegt auf der Analyse der lk Perikope, Mt wird geraffter dargestellt. Im 1. Kapitel („Textkritik“) kommen in erster Linie textkritische Besonderheiten zur Sprache. Das 2. Kapitel bietet den Text und eine Übersetzung des Verfassers.

Die synchrone Textuntersuchung der lk Perikope erfolgt im 3. Kapitel; das 4. Kapitel befasst sich mit Mt. Es wird u. a. untersucht, in welchen Kontext die beiden Evangelisten die Erzählung eingebaut und wie sie diese hinsichtlich Aufbau, Sprache und Stil gestaltet haben. Dabei werden sich vor allem in der narrativen Analyse große Unterschiede herauskristallisieren. Welche Leserlenkung den beiden Texten eingeschrieben ist, wird die textpragmatische Analyse ergeben.

Im 5. Kapitel wird zunächst der Frage nachgegangen, ob „Wundererzählungen“ eine eigene Gattung darstellen und wie sich die Perikope formgeschichtlich einordnen lässt. Im Abschnitt „Sitz im Leben“ wird nach der Wechselbeziehung zwischen der Erzählung und dem Leben der Urkirche gefragt; zumal es ja ein Heide ist, der sich mit der Bitte an Jesus wendet, seinen kranken Diener zu heilen.

Das 6. Kapitel ist der diachronen Textuntersuchung gewidmet. Mit der Frage nach der Herkunft einzelner Motive der Perikope befasst sich der Abschnitt „Motiv- und Traditionskritik“. Kann man z. B. im Hauptmann einen sog. „Gottesfürchtigen“ sehen? In der „Überlieferungs- und Redaktionskritik“ werden zunächst die Quellen der beiden Synoptiker besprochen. An der Zweiquellentheorie wird, dem allgemeinen Konsens der Forschung gemäß, festgehalten. Die oben erwähnte teilweise wörtliche Übereinstimmung zwischen Lk und Mt scheint neben anderen Gemeinsamkeiten ein untrügliches Indiz dafür zu sein, dass die Erzählung aus der sog. Logienquelle Q stammt. Die Analy-

se von Q (z. B. hinsichtlich Entstehung, Inhalt, Theologie) mündet in einen synoptischen Vergleich exemplarischer Rekonstruktionen des Q-Textes der Perikope. An dieser Stelle wird auch Joh 4,46-54, die Perikope von der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten, in die Arbeit mit einbezogen. Im „traditions- und redaktionsgeschichtlichen Vergleich“ wird die Frage gestellt, ob es sich bei der joh Erzählung um dieselbe Geschichte wie bei den Synoptikern handelt bzw. ob Joh 4,46-54 von diesen beeinflusst ist. Diese Frage wird im synoptischen Vergleich der drei Perikopen, der auch zeigen soll, wo die Evangelisten ihre Druckpunkte setzen, zu beantworten versucht. Abgeschlossen wird dieses Kapitel mit der schwierigen Frage nach der Historizität der Geschichte im Abschnitt „Rückfrage nach Jesus“.

Auch im 7. Kapitel („Einzelauslegung“ der wichtigsten Begriffe und Aussagen des Textes) wird der Schwerpunkt auf Lk gelegt. Die großen theologischen Sinnlinien werden im Abschnitt „Zusammenfassung und Bewertung“ entfaltet. In der Auslegung von Mt wird das Drohwort (VV. 11f) genauer analysiert und mit der Lk Version (13,28f) verglichen.

Das 8. Kapitel („Wirkungsgeschichte“) bildet den Abschluss der Arbeit. Einer kurzen Zusammenfassung einiger exemplarischer Auslegungen (z. B. durch die Valentinianer) folgt ein kurzer historischer Abriss, der darlegen soll, wie die Worte des Hauptmanns in das Gebet der Gläubigen vor dem Kommunionempfang Eingang gefunden haben. Ein Blick auf einige ikonographische Darstellungen der Perikope soll schließlich zeigen, wie sich bildende Künstler den Ablauf der Geschichte vorgestellt und welchen Ausschnitt der Erzählung sie gewählt haben.

Ziel der Diplomarbeit ist es, anhand der Ergebnisse der historisch-kritischen Analyse aufzuzeigen, wie die beiden synoptischen Versionen der Perikope vom Hauptmann von Kafarnaum miteinander verflochten sind, wo die Evangelisten ihre Druckpunkte setzen bzw. worauf sich der Fokus ihrer Darstellung richtet, da sie ein und dieselbe Geschichte erzählerisch doch recht unterschiedlich gestaltet 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).

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 Textkritik Lk 7,1-10¹

Der Text des LkEv ist handschriftlich sehr gut bezeugt. Die vier Papyrusfragmente $\mathcal{P}^4$ (gilt als ältester erhaltener Textzeuge zum LkEv, um 200 entstanden), $\mathcal{P}^{45}$, $\mathcal{P}^{69}$ und $\mathcal{P}^{75}$ werden ins frühe 3. Jahrhundert datiert, wobei $\mathcal{P}^{75}$ 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 $\aleph$ und B; A, C, Q, T und W sind im 5. Jh. anzusetzen; der viel diskutierte Codex D stammt aus dem 5./6. Jh.²

7,1

Der ganze Vers – die Ortsangabe ausgenommen – wird durch $\kappa\alpha\iota \epsilon\gamma\epsilon\iota\epsilon\tau\omicron \sigma\tau\epsilon \epsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\epsilon\nu \tau\alpha\upsilon\tau\alpha \tau\alpha \rho\eta\mu\alpha\tau\alpha \lambda\alpha\lambda\omega\nu \eta\lambda\theta\epsilon\nu$ ersetzt, und zwar im umstrittenen Codex D (Kategorie IV³, 5./6. Jh.), mit kleineren Abweichungen in der Itala und in einer Marginallesart der syrischen Übersetzung des Thomas von Harkel. Die Auslassung von $\epsilon\iota\varsigma \tau\alpha\varsigma \alpha\kappa\omicron\alpha\varsigma \tau\omicron\upsilon \lambda\alpha\omicron\upsilon$ ist inhaltlich (eher) einer Verschlechterung. Die Formel, die Matthäus als Abschluss für die großen Reden verwendet (Mt 7,28 $\text{Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους; cf. 11,1; 13,53; 19,1; 26,1}$), wurde in D usw. übernommen. Die äußeren, aber auch die inneren Kriterien sprechen für die NA-Variante.

Der Ersatz der bei Lukas sonst immer kausal verwendeten Konjunktion $\epsilon\pi\epsilon\iota\delta\eta$ ⁴ (z. B. 11,6) durch $\epsilon\pi\epsilon\iota \delta\epsilon$ (temporal und kausal verwendet) ist aufgrund der Überlieferungslage eine textkritische Feinheit. Beide Varianten sind annähernd gleich gut bezeugt: $\epsilon\pi\epsilon\iota \delta\epsilon$ u. a. durch den erstklassigen Codex Sinaiticus und 33, die „Königin der Minuskel“; die von NA gewählte Variante u. a. durch ABCK($\epsilon\pi\epsilon\iota\delta\eta \delta\epsilon$)W, unter denen der Codex Vaticanus (B) herausragt. Allerdings scheint die kausale Bedeutung hier

¹ Grundsätzlich wurden zum LkEv folgende Kommentare zu Rate gezogen: Bovon, Eckey, Ernst, Fitzmyer, Grundmann, Klein, Kremer, Nolland, Radl, Schmithals, Schneider, Schürmann, Schweizer, Wiefel, Wolter.

² Vgl. Klein, Lk, 69f und Wolter, Lk, 1f.

³ Zur Bewertung der Handschriften nach ihrer Textqualität vgl. Aland, Text, 116f.

⁴ Vgl. Jeremias, Sprache, 151.

auch mitzuschwingen (inhaltliche Verknüpfung mit der Feldrede). Das temporale *οτε δε* in Θ (Kategorie II) ist am schlechtesten belegt.

7,4

Die Variante (Ersatz des *παρεκάλουν* durch *ηρωτων*) ist zahlreich und gut belegt durch die Codices 8 (Kat. I), D (Kat. IV), L (Kat. II, aber 8. Jh.), Ξ (Kat. III), die Minuskelfamilien *f*¹ und *f*¹³ sowie die Minuskel 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 ἑμαυτὸν 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 (8 als prominentester), in verschiedenen Minuskeln (33 aus dem 9. Jh. als die prominenteste), im Mehrheitstext, in lat. Übersetzungen und in der boharischen Überlieferung auf. Der NA-Text stützt sich u. a. auf *℘*⁷⁵ (3. Jh., allerdings mit dem Zusatz „ut videtur“) und auf die beste Majuskel B. Die Variante steht bei 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, *℘*⁷⁵ ragt aber heraus; nach inneren Kriterien zählt der Imperativ als „lectio difficilior“.

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 erzielt werden. Es zählt die „lectio brevior“.

7,10

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

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. p⁷⁵, 8, B); es sollte wohl durch die Antithese ασθενουντα - υγιαίνοντα die Heilung als Gipfelpunkt unterstrichen werden; die besseren äußeren Kriterien stützen aber die NA-Variante.

Resümee

Die Wiedergabe dieser 1k 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.

1.2 Textkritik Mt 8,5 -13⁵

8,5

Für Εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ sind zwei verschiedene Varianten überliefert:

- εἰσελθοντι 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 (9). Die Variante ist eine stilistische Verschlechterung, dürfte von dem nachfolgenden προσῆλθεν αὐτῷ beeinflusst sein; der NA-Text ist außerdem viel besser bezeugt (z. B. in 8 und B, in weiteren Majuskel- und Minuskelhandschriften u. a.).
- Nur in C (5. Jh., Kat. II) findet sich die Variante εἰσελθοντι τω Ἰησοῦ. 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

⁵ Grundsätzlich wurden zum MtEv folgende Kommentare zu Rate gezogen: Fiedler, Frankemölle, Gnillka, Luck, Luz, Sand, Schnackenburg, Schweizer.

eine gewollte inhaltliche Veränderung (Steigerung) darstellt; so 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* stützt sich 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 Minuskel, *ℵ* und diverse Übersetzungen). Die von NA gewählte Lesart ist handschriftlich eher schlechter bezeugt (z. B. 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' ουδενι*) ist die „lectio difficilior“; die Wortstellung ergibt sich dann automatisch durch die textkritische Entscheidung.

8,12

εκβληθησονται ist durch *εξελευσονται* ersetzt: im Codex *ℵ*, in lateinischen und syrischen Versionen und in der Didache (teilweise); in der Itala und bei Irenaeus steht „ibunt“. *εξελευσονται* scheint von *ἔξουσιν* 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* ist eine frühere Lesart von NA (25. Auflage). Trotz schlechterer äußerer Kriterien wurde in der 28. Auflage die Konjekture von [*αυτου*] vorgenommen, aber als nicht ganz sicher klassifiziert – vielleicht in Analogie zu V. 6 *ο πας μου*.

ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκεῖνῃ: der Ersatz von ὥρᾳ durch ἡμερα (nur vereinzelt bezeugt) ergibt eine inhaltliche Verschlechterung; die Konstruktion mit ἀπο τῆς ωρας ἐκεῖνης ist breiter bezeugt, ergibt aber stilistisch keine Verbesserung.

καὶ υποστρεψας ο ἐκατονταρχος εἰς τὸν οἶκον αὐτου ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ εὗρεν τὸν παῖδα υγιαινοντα: diese umfangreiche, ziemlich gut bezeugte Einfügung (in den Codices $\aleph^{*2b}$, C, Θ, in der Minuskelfamilie f¹ u. a.; in N, 33 und 1241 steht αὐτον statt τὸν παῖδα; in der syrischen Übersetzung des Thomas von Harkel ist zudem τὸν παῖδα durch αὐτου erweitert) 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.

2. Text und Übersetzung⁶

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** Ἐκατοντάρχου 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 ἐλθῶν
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,
ὧ παρῆξ τοῦτο·
dass du ihm dies gewährst;
- 7,5** ἀγαπᾷ γὰρ τὸ ἔθνος ἡμῶν
er liebt nämlich unser Volk,
καὶ τὴν συναγωγὴν αὐτὸς ὠκοδόμησεν ἡμῖν.
auch hat er selber für uns eine Synagoge erbauen lassen.
- 7,6** ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐπορεύετο σὺν αὐτοῖς.
Jesus aber ging mit ihnen.
ἦδη 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:
κύριε, μὴ σκύλλου,
Herr, bemühe dich nicht,
οὐ γὰρ ἱκανός εἰμι

⁶ Der Verfasser dieser 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.

- denn ich bin nicht gut genug,
 ἵνα ὑπὸ τὴν στέγην μου εἰσέλθῃς·
 dass du unter mein Dach trittst;
7,7 διὸ οὐδὲ ἑμαυτὸν ἡξίωσα πρὸς σέ 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.
7,8 καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι
 Denn auch ich bin ein Mensch,
 ὑπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος
 der der Kommandogewalt unterstellt ist;
 ἔχων ὑπ' ἑμαυτὸν στρατιώτας,
 ich habe unter mir Soldaten,
 καὶ λέγω τούτῳ·
 und ich sage zu diesem:
 πορεύητι, καὶ πορεύεται,
 Marschier!, und er marschieret,
 καὶ ἄλλῳ· ἔρχου, καὶ ἔρχεται,
 und zu einem anderen: Komm!, und er kommt,
 καὶ τῷ δούλῳ μου· ποιήσον 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 εὑρον.
 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,
 εὑρον τὸν δοῦλον ὑγιαίνοντα.
 fanden sie den Diener gesund.

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
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 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 marschiiert,
 καὶ ἄλλῳ· ἔρχου, καὶ ἔρχεται,
 und zu einem anderen: Komm!, und er kommt,
 καὶ τῷ δούλῳ μου· ποιήσον 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:
 ἀμήν λέγω ὑμῖν,
 Amen, ich sage euch,
 παρ' οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὑρον.
 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 ἔξουσιν
 Viele werden kommen von Osten und Westen
 καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν
 οὐρανῶν,
 und werden zu Tische liegen mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmel-
 reich,
- 8,12** οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον·
 die Söhne des Reiches aber werden hinausgeworfen werden in die ä-
 ῤerste Finsternis;
 ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.
 dort wird sein Weinen und Zähneknirschen.
- 8,13** καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ ἑκατοντάρχη·
 Und Jesus sagte zum Hauptmann:

ὑπάγε, 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.

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.

3.1 Kontext

Das Satzgefüge in 7,1 markiert die folgende Erzählung vom Hauptmann von Kafarnaum⁷ (Lk 7,1-10) eindeutig als neue Perikope im Rahmen des galiläischen Wirkens Jesu.⁸ Wichtige Signale sind die temporale Konjunktion ἐπειδὴ 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.⁹ 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“¹⁰ 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.

⁷ In dieser Arbeit im Folgenden mit HvK abgekürzt.

⁸ Wir befinden uns im Abschnitt 4,14 - 9,50 des LkEv, der von den meisten Exegeten mit „Jesu Wirken in Galiläa“ überschrieben wird.

⁹ 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.

¹⁰ 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).¹¹

Für Michael Wolter¹² 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 Sarepta¹³), zum anderen, dass „Admirationsmotiv und Ausbreitungsnotiz erst am Schluss der zweiten ‘Machttat’“¹⁴ stehen, und zum dritten, dass die Parallele von Hauptmann und Witwe auf die zwei Beispiele aus Israels Geschichte (Bevorzugung der sidonischen Witwe durch Elia 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 Löning¹⁵ 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“¹⁶ erscheine. Einige Exegeten sind allerdings der Meinung, die Perikope vom HvK diene der Veranschaulichung der davor stehenden Feldrede.¹⁷ 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.¹⁸

¹¹ Vgl. Bovon, Lk, 344; Radl, Lk, 438f.; Schürmann, Lk, 387-390; Wiefel, Lk, 141; Wolter, Lk, 267-269.

¹² Vgl. Wolter, Lk, 267; auch Schürmann, Lk, 388.

¹³ Weitere Beispiele s. Wolter, Lk, 20f.

¹⁴ Ebd. 267.

¹⁵ Löning, Geschichtswerk, 214.

¹⁶ Ebd. 214.

¹⁷ Vgl. etwa Busse, Wunder, 150; Schürmann, Lk, 389.

¹⁸ Vgl. Haapa, Zur Selbsteinschätzung, 72-74.

3.2 Gliederung¹⁹

Einleitung (7,1)

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

Exposition (7,2-8)

- 2 (δέ)²⁰: 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

Zentrum²¹ (7,9)

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

Schluss²² (7,10)

- 10: Rückkehr der 2. Gesandtschaft; Konstatierung des Wunders²³.

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

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.

¹⁹ Motivrepertoire nach Theißen / Merz, Jesus, 258f.

²⁰ 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.“

²¹ Zu den „zentralen“ Motiven zählt aber in den meisten Wundergeschichten die Wunderhandlung, an die sich häufig die Konstatierung des Wunders anschließt.

²² Wegen der „Fernheilung“ wird hier keine eigentliche Wunderhandlung erzählt; die Konstatierung am Ende ersetzt diese.

²³ Vgl. etwa Bovon, Lk, 344f.; Eckey, Lk, 331f.; Busse, Wunder, 154f.

3.3.1 Grammatikalische Syntaktik

Die sprachliche Gewandtheit des Evangelisten Lukas wird von vielen Exegeten besonders hervorgehoben.²⁴ Zu unserer Perikope bemerkt allerdings Walter Radl, dass sie „wenig sprachliche Besonderheiten“ enthalte; „immerhin“ falle „die Häufung der Nebensätze und der Satzanschlüsse mit δέ in den ersten sechs Versen auf.“²⁵

In den VV. 1-6 überwiegen hypotaktische Konstruktionen. Der Text setzt mit einem Satzgefüge ein, eingeleitet mit der temporalen / kausalen Konjunktion ἐπειδὴ. Zwei weitere mit Konjunktionen eingeleitete Satzgefüge finden wir in V. 3b (ὅπως mit Konjunktiv Aorist statt des Infinitivs bei einem Verbum des Bittens²⁶) und in V. 6d (ἵνα mit stark verblasster finaler Bedeutung nach der fest gefügten Wendung οὐχ ἱκανός εἰμι²⁷). Der erste Relativsatz in V. 2b charakterisiert den Sklaven (ein Attributsatz: ὃς ἦν αὐτῷ ἔντιμος); der zweite in V. 4b (ὃ παρέξη τοῦτο) zeigt eine relative Verschränkung, mit dem Verb im Futur²⁸.

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 steigernd²⁹ („denn auch ich“); besonders eindringlich wirkt dann aber die dreifache Parataxe: καὶ λέγω τούτῳ· πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλω· ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου· ποιήσον τοῦτο, καὶ ποιεῖ. Auch Jeremias sieht hier eine Parataxe, jedoch „bei logischer Hypotaxe“³⁰ („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 (6 ἤδη δὲ αὐτοῦ οὐ

²⁴ 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.

²⁵ Radl, Lk, 439. Zu δέ s. o. Anm. 20.

²⁶ Vgl. Bauer, Wörterbuch, 1169.

²⁷ Vgl. ebd. 765f.

²⁸ Gegen Radl, Lk, 439, Anm. 636, der von einem Konjunktiv und einem Latinismus spricht.

²⁹ Vgl. Bauer, Wörterbuch, 798.

³⁰ 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).

μακρὰν ἀπέχοντος ἀπὸ τῆς οἰκίας) und einigen Participia coniuncta (3 ἀκούσας ... ἐρωτῶν; 4 λέγοντες; 6 λέγων; 8 ἔχων; 9 ἀκούσας ... στραφεῖς; 10 ὑποστρέψαντες). U. Busse weist auf die drei Imperfeka (2 ἤμελλεν³¹, 4 παρεκάλουν, 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“³².

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 ποιῆσαιεν τῷ Ἰησοῦ.) das letzte Mal erwähnt. In unserer Perikope wird er insgesamt viermal mit Namen genannt (7,3.4.6.9), 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 ἔπεμψε, V. 3a Partizip Aorist ἀκούσας und 3b Partizip Präsens ἐρωτῶν, ebenso V. 6 λέγων). Ihn bezeichnende Proformen finden sich in V. 2 ὁς, V. 3 αὐτοῦ, V. 4 ᾧ, V. 5 αὐτὸς und V. 9 αὐτὸν. Schließlich rahmt der sterbens- kranke 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 εἶρον am Ende der Erzählung. Lk scheint es mit Absicht in den VV. 9f (πίστιν εἶρον – εἶρον τὸν δοῦλον ὑγιαίνοντα) zu wiederholen, „um den engen Zusammenhang zwischen dem Glauben des Hauptmanns und der erfolgreichen Heilung des Knechtes zu betonen“³³.

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·	ποιήσων τοῦτο,	καὶ ποιεῖ.

³¹ Das Imperfekt von μέλλω wird im Neuen Testament teils mit dem Augment ἡ-, teils mit ἐ- geschrieben; μέλλω mit Infinitiv verwendet von den Synoptikern nur Lk (vgl. Jeremias, Sprache, 152).

³² Busse, Wunder, 154.

³³ 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, ποιήσουν τοῦτο, καὶ ποιεί). 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.³⁴ 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.“³⁵ 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 den 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.

³⁴ 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“.

³⁵ Wolter, Lk, 272.

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.

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 ἑμαυτὸν ἤξιωσα 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 ἡξίωσα πρὸς σὲ ἐλθεῖν, und in V. 6c heißt es: οὐ γὰρ ἱκανός εἰμι. Ἄξιος („würdig“) wird also durch ἱκανός ersetzt, das eher „passend, geeignet“³⁶ 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 Lukas-evangelium vor (ἄξιος 8x, ἱκανός 10x), während ἁξιόω 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.³⁷

Einige Exegeten erkennen hier eine Spannung zwischen dem Fremd- und dem Eigenbild des Centurio.³⁸ 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“³⁹. 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

³⁶ Vgl. Bauer, Wörterbuch, 760: „auch m[it] dem Beigeschmack v[on] würdig“.

³⁷ Vgl. Jeremias, Sprache, 154.

³⁸ 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“).

³⁹ Vgl. Wolter, Lk, 272.

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 Syrophönizierin, 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 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 ἀγαπάτε, 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 Jairus; 17,19: Dankbarer Samariter; 18,42: Heilung eines Blinden bei Jericho): Die Rettung ist also fest mit dem Glauben verknüpft.⁴⁰

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. Theißen⁴¹ 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 Aktanten (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	

⁴⁰ Vgl. Bornkamm, Jesus, 115; Radl, Lk, 446; Wolter, Lk, 272f.

⁴¹ Vgl. Theißen / Merz, Jesus, 258f; vgl. auch Theißen, Wundergeschichten, 57-89.

2 Ἐκατοντάρχου 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.
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
ἔρωτῶν 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 ὠκοδόμησεν ἡμῖν.	Begründung	er liebt nämlich unser Volk, auch hat er selber für uns eine 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	
ἤδη δὲ αὐτοῦ οὐ μακρὰν ἀπέχοντος ἀπὸ τῆς οἰκίας ἔπεμψεν φίλους ὁ ἑκατοντάρχης λέγων αὐτῷ· κύριε, μὴ ξύλλου, οὐ γὰρ ἱκανός 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 ἑμαυτὸν ἡξίωσα πρὸς σὲ ἐλθεῖν· ἀλλ' εἶπὲ 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		Denn auch ich bin ein

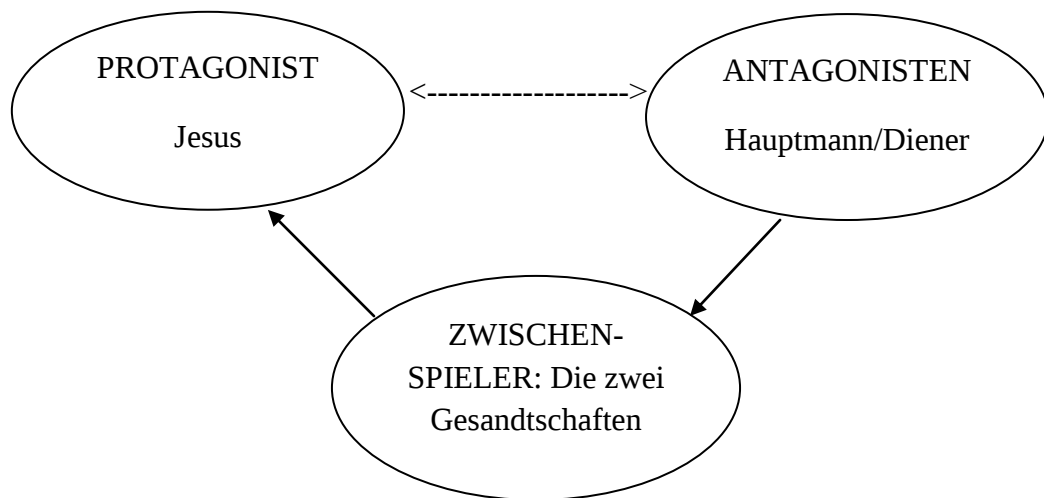
εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος ἔχων ὑπ’ ἐμαυτὸν στρατιώτας, καὶ λέγω τούτῳ· πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλω· ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δοῦλῳ μου· ποίησον τοῦτο, καὶ ποιεῖ.	Vergleichsbeispiele aus der Lebenswelt des Haupt- manns	Mensch, der der Komman- dogewalt unterstellt ist; ich habe unter mir Soldaten, und ich sage zu diesem: Marschier!, und er mar- schiert, und zu einem ande- ren: Komm!, und er kommt, und zu meinem Diener: Mach das!, und er macht es.
TEIL III: HÖHEPUNKT – DER GLAUBE DES HAUPTMANNES		
9 ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν αὐτὸν καὶ στραφεὶς τῷ ἀκολουθοῦντι αὐτῷ ὄχλῳ εἶπεν·	Positive Reaktion (Stau- nen) 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 εὑρον.	Einleitungsformel als Sig- nal für bedeutende Aussa- ge: der Glaube des Haupt- manns	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 εὑρον τὸν δοῦλον ὑγιαίνοντα.		Und nachdem die Ausge- sandten in das Haus zu- rückgekehrt 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).“⁴² 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 Rede des Hauptmanns jäh gebremst. Seine Un-

⁴² Bovon, Lk, 344.

würdigkeit 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 Glauben des Hauptmanns (Höhepunkt). Diese positive Reaktion des Wundertäters beendet die Szene. Den Abschluss der Perikope bildet – knappst 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.⁴³

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 lukianischen 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

⁴³ Vgl. auch Bovon, Lk, 345.

Vertreter der Gemeinden in Antiochien und Jerusalem (Apg 11,29f; 15,2f bzw. 15,22.30).⁴⁴

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.

3.5 Textpragmatische Analyse

Dass Lk für christliche Leser schreibt, gilt in der Forschung als weitgehend unumstritten. Die Menschen, die sich der Evangelist als Leser⁴⁵ 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 Leser⁴⁶ bilden „die ganze Herde“ (Apg 20,28) der Christen, die sich auf die Geschichte berufen können, die Lk in seinem Doppelwerk erzählt.⁴⁷

Einen ersten Hinweis darauf, wie Lk den Leser in der Erzählung vom HvK zu lenken versucht, könnte m. E. der dramatische Aufbau⁴⁸ bieten. Nach der Einleitung setzt der Evangelist mit der Erwähnung des Hauptmanns gleich an der ersten Stelle der Exposition ein bedeutendes Signal (7,2 *Ἐκατοντάρχου δέ τινος δοῦλος κακῶς ἔχων ἤμελλεν τελευτᾶν ...*). Der Leser wird sich sofort fragen, wer dieser *ἐκατοντάρχης* sei. Ein Römer? Ein Soldat des Herodes? Andererseits wird dem Leser eine äußerst kritische Situation vor Augen geführt, es geht um Leben und Tod. Es wird ihn auch interessieren, wie Jesus mit der Situation umgeht, handelt es sich doch offensichtlich um einen Heiden.

Im Unterschied zu Mt⁴⁹ 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 verwei-

⁴⁴ Vgl. Radl, Lk, 447f.

⁴⁵ Das sind die sog. „intendierten Leser“, im Unterschied zu den „realen Lesern“.

⁴⁶ Der Lk 1,3f erwähnte Theophilus könnte als Repräsentant der intendierten Leser fungieren.

⁴⁷ Zum „intendierten Leser“ bei Lk vgl. Wolter, Lk, 22-26.

⁴⁸ Vgl. die Gliederung (Punkt 3.2).

⁴⁹ Vgl. Punkt 4.5.

sen. Ja, seine Sympathien, die er für das jüdische Volk hege, zeigten sich sogar in der Finanzierung einer Synagoge. Man kann erkennen, wie der Leser dazu animiert wird, 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 εὑροῦν) 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.

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.

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 ἐκατόνταρχος ...

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 Mose⁵⁰ 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-Akoluthie⁵¹ 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 - 3,19) schon vor der Feldrede ein (3,1 - 6,19; mit Umstellungen und Einschüben aus an-

⁵⁰ 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.

⁵¹ 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).

deren 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“⁵² 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 Ἡσαΐου 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: 8,2-15⁵³ (Heilung eines Aussätzigen; Hauptmann von Kafarnaum; Heilung der Schwiegermutter des Petrus); 8,23 - 9,8⁵⁴ (Stillung des Sturms auf dem See; Heilung der Besessenen von Gadara; Heilung eines Gelähmten); 9,18-34⁵⁵ (Auferweckung der Tochter des Jäirus 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 Ringkomposition⁵⁶ darstellen. Den Rahmen bildet der programmatische Satz 4,23, der in 9,35 fast wörtlich wiederholt wird:

4,23 Καὶ περιῆγεν ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ διδάσκων ἐν ταῖς

9,35 Καὶ περιῆγεν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας διδάσκων ἐν ταῖς

⁵² Begriff von Ebner, Einleitung, 129.

⁵³ Diese Gruppe von Wundern wird im anschließenden Summarium VV. 16f abgerundet.

⁵⁴ 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.

⁵⁵ 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 Ἰσραὴλ.

⁵⁶ Vgl. Ebner, Einleitung, 128 und Frankemölle, Mt, 15f.

συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσω
τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ
θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν
μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ.

συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσω
τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ
θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν
μαλακίαν.

Diese summarische Notiz wird durch Jesu Lehre (διδάσκων ... κηρύσσω) 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.“⁵⁷

Markus Tiwald⁵⁸ 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.⁵⁹

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 Kranken⁶⁰

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

13ab: Wunderwirkendes Wort

Schluss (8,13c)

13c: Konstatierung des Wunders⁶¹

⁵⁷ Frankemölle, Mt, 16.

⁵⁸ 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.

⁵⁹ Vgl. zu diesem Abschnitt Ebner, Einleitung, 128-130; 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.

⁶⁰ Wird V. 7 als Fragesatz verstanden, ergäbe sich an dieser Stelle ein Motiv der Erschweris (Zurückweichen des Wundertäters).

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.

4.3 Syntaktische Analyse⁶²

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

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 Nebensatzkonstruktionen 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).

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, ἀνακληθήσονται, 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).

V. 7 fassen einige Exegeten⁶³ 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

⁶¹ Vgl. etwa Eckey, Lk, 332; Luz, Mt, 12; Sand, Mt, 178.

⁶² Vgl. auch die syntaktische Analyse zu Lk (Punkt 3.3.)

⁶³ Z. B. Fiedler, Mt, 201f; Frankemölle, Mt, 62; Gnllka, Mt, 297f; Luz, Mt, 12-14.

relativ umständlich argumentiert, um seine Demut, aber auch seine Zuversicht zu betonen. 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.

4.3.2 Stilistische Syntaktik

In V. 5 wird der Leser zunächst mit der Ortsangabe konfrontiert, zugleich aber durch das Polypoton⁶⁴ 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 πρὸς sowie die Variation des Verbum dicendi (καλῶν bzw. λέγων V. 6).

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

11 πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν	12 οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας
ἥξουσιν καὶ ἀνακλιθήσονται	ἐκβληθήσονται
μετὰ Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ	
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.

4.4 Semantische Analyse⁶⁵

Zunächst wird untersucht, inwiefern sich durch die Einfügung des Logions VV. 11f die Sinnlinie der Erzählung im Vergleich zu Lk verändert. In der anschließenden narrativen

⁶⁴ Unter „Polypoton“ versteht man die „Wiederholung desselben Wortes in einem Satz in verschiedenen Beugungsformen“ (Braak, Poetik, 50).

⁶⁵ Vgl. auch Punkt 3.4 (Semantische Analyse zu Lk).

Analyse wird der Ablauf des Dialogs zwischen dem Hauptmann und Jesus näher beleuchtet.

4.4.1 Text- und Wortsemantik

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 ὑπάγε (vgl. auch Mt 19,21; 20,14) folgt die bestärkende Zusage (γενήθῃτω 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).

4.4.2 Narrative Analyse

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 Erzählung⁶⁶ und richtet

⁶⁶ Vgl. Luz, Mt, 15.

sich zunächst an die ihm nachfolgende Volksmenge, erst ganz zum Schluss ergeht das Wort Jesu an den Bittsteller persönlich: ὑπάγε, ὡς ἐπίστευσας γεννηθήτω 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.⁶⁷

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.⁶⁸

Peter Fiedler⁶⁹ 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. Substitutionstheorie⁷⁰ 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“⁷¹. 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

⁶⁷ Auf eine ausführlichere „narrative Analyse“ wurde aufgrund der großen Ähnlichkeit mit der Lk Perikope im Mittelteil verzichtet (vgl. Punkt 3.4.2); hier wurden lediglich die Unterschiede zwischen Mt und Lk herausgearbeitet.

⁶⁸ Vgl. die Ausführungen zu Lk in Kap. 3.5.

⁶⁹ Vgl. Fiedler, Mt, 204f.

⁷⁰ 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.

⁷¹ Fiedler, Mt, 204.

zusammenpassen, „dass im Christusgeschehen Endzeithoffnungen Israels ihre letztgültige Bestätigung erfahren“⁷². 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.“⁷³ 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 zahlreiche 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“.⁷⁴

⁷² Ebd. 204.

⁷³ Ebd. 205.

⁷⁴ Zu VV. 11f sowie zum Vorwurf der Israel-Ablöse siehe auch die Einzelauslegung (Punkt 7.3).

5. 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.

5.1 Zur Entstehung literarischer Gattungen im Bereich der religiösen Literatur

Klaus Berger äußert sich in seiner Untersuchung der „Formen und Gattungen im Neuen Testament“⁷⁵ 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.“⁷⁶ 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“⁷⁷.

⁷⁵ 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.

⁷⁶ Berger, Formen, 54.

⁷⁷ 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. 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.⁷⁸

5.2 „Wundererzählung“ – ein Gattungsbegriff?

In seinem viel beachteten Werk „Urchristliche Wundergeschichten“⁷⁹ 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.“⁸⁰ 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

⁷⁸ Vgl. ebd. 54-62.

⁷⁹ Theißen, Wundergeschichten.

⁸⁰ Theißen, Wundergeschichten, 126.

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

G. Theißen unterstreicht auch die soziale Intention⁸¹ 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“⁸².

Für Klaus Berger ist hingegen „Wundererzählung“ kein Gattungsbegriff, „sondern moderne Beschreibung eines antiken Wirklichkeitsverständnisses“⁸³. 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.“⁸⁴

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

⁸¹ Vgl. ebd. 257.

⁸² Ebd. 258.

⁸³ Berger, Formen, 362.

⁸⁴ 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.⁸⁵

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 beweihe 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).⁸⁶

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 genannt: Die Diskussion mit dem Judentum (z.B. Mk 1,40-45) und die Samaritermissi-

⁸⁵ Vgl. ebd. 362f.

⁸⁶ Vgl. ebd. 363-365.

on (Lk 17,11-19); die Fortsetzung von Jesu Werk durch die Jünger (z.B. Speisungsgeschichten); die Zuwendung zu den Heiden (Hauptmann von Kafarnaum).⁸⁷

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“⁸⁸ werde, und schließlich resümierend festzustellen: „Aus diesem Grunde sind Wundergeschichten im Neuen Testament auch unverhältnismäßig viel häufiger als in der umgebenden Literatur.“⁸⁹ 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.

5.3 Formgeschichtliche Einordnung der Perikope vom Hauptmann von Kafarnaum (Lk 7,1-10 par Mt 8,5-13)

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.“⁹⁰ Oder um es mit Klaus Berger zu sagen: „Gattung nennt man eine Gruppe von Texten mit zusammengehörigen Merkmalen.“⁹¹ Die Form ist die konkrete Ausformung (die sprachliche Ausdrucksgestalt), der „Code der Botschaft“⁹². 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 be-

⁸⁷ Vgl. ebd. 365-367.

⁸⁸ Ebd. 365f.

⁸⁹ Ebd. 366.

⁹⁰ Ebner / Heininger, Exegese, 180.

⁹¹ Berger, Formen, 1.

⁹² Ebner / Heininger, Exegese, 201.

stimmte Gattung auch davon abhängig sein, „welches Element für den Leser die stärkste Signalwirkung hat“⁹³.

Klaus Berger geht hinsichtlich der Einordnung der neutestamentlichen Gattungen von der griechischen Rhetorik aus⁹⁴ 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.“⁹⁵ So verwendet Lukas auch das hellenistische Petitionsvokabular, geprägt durch die drei Verben ἀξιόω, ἐρωτάω und παρακαλέω⁹⁶ (VV. 3-7).

Zwei Bereiche des Neuen Testaments rechnet Berger zur Gattung der Deesis / Petitio: den Gebetsdialog (z. B. Joh 12,27f) und die wunderhaften Erzählungen. 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“⁹⁷ (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).⁹⁸

⁹³ Berger, *Formen*, 1.

⁹⁴ Er bezieht die Gattungsgeschichte „nicht nur auf den Raum der Geschichte des Urchristentums“, sondern „auch auf die gesamte Umwelt [im Original kursiv] des Neuen Testaments“ (Berger, *Formen*, 31).

⁹⁵ Berger, *Formen*, 370.

⁹⁶ Vgl. Busse, *Wunder*, 152.

⁹⁷ Berger, *Formen*, 374.

⁹⁸ Vgl. ebd. 370f.; 374.

Rudolf Bultmann reiht die Perikope vom HvK zwischen Wundergeschichte und Apophthegma⁹⁹ 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.¹⁰⁰ 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 Jairuserikope, Lk 8,40-56 par) und einer Personallegende¹⁰¹ (ähnlich der Korneliuserzählung, Apg. 10,1-11,18) anzusiedeln; Radl spricht von einem „formgeschichtlichen Doppelcharakter“, nämlich einer Mischform aus Apophthegma und Wundergeschichte¹⁰², Eckey von Fernheilungsgeschichte¹⁰³ (ähnlich der Erzählung von der syrophönizischen Frau, Mk 7,24-30 par Mt 15,21-28), während Ernst die Entscheidung zwischen Wunderbericht, Apophthegma und Missionserzählung offen lässt.¹⁰⁴

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 dargestellt. Die Spannung, die durch die eindringliche Ausdrucksweise aufgebaut wird, bleibt beim Hörer bzw. Leser 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. 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

⁹⁹ Bultmann, *Ergänzungsheft*, 31. 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).

¹⁰⁰ Siehe Bultmann, *Die Geschichte* 38f.

¹⁰¹ Bovon, Lk, 352.

¹⁰² Radl, Lk, 440.

¹⁰³ Eckey, Lk, 332. Auch Busse (*Wunder*, 152) spricht von Fernheilungserzählung.

¹⁰⁴ Ernst, Lk, 182.

urchristlicher Gemeinden“¹⁰⁵ 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.

5.4 „Sitz im Leben“

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.“¹⁰⁶ 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.¹⁰⁷

Gerd Theißen¹⁰⁸ 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.“¹⁰⁹ Bernd Kollmann¹¹⁰ verortet die Trägergruppen der

¹⁰⁵ Ebner, Exegese, 226.

¹⁰⁶ Berger, Formen, 63.

¹⁰⁷ 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).

¹⁰⁸ Vgl. Theißen, Wundergeschichten, 257-261.

¹⁰⁹ Ebd. 261.

Wundergeschichten ursprünglich in unteren sozialen Gruppen, „da sich in den Texten Notsituationen widerspiegeln, welche den oberen Schichten ferner liegen“¹¹¹. Christliche Wandermissionare hätten „dem Wunderhandeln Jesu Vorbildfunktion für das eigene Wirken“¹¹² beigemessen.

Klaus Berger hält grundsätzlich fest, dass „wunderhaltige Erzählungen [...] eine qualifizierte Beziehung zu bestimmten Grundentscheidungen der Geschichte des Urchristentums“¹¹³ haben. Der sozialen Herkunft nach sind die frühen Christen Judenchristen, Heidenchristen und sog. Proselyten oder „Gottesfürchtige“. Diese 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'“¹¹⁴ 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. Mittelpersonen 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!“¹¹⁵ 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.¹¹⁶

¹¹⁰ Vgl. Kollmann, Wundergeschichten, 64-67.

¹¹¹ Ebd. 64.

¹¹² Ebd. 65.

¹¹³ Berger, Formen, 365. Im Fall des HvK sei es die Heidenmission.

¹¹⁴ Schürmann, Lk, 396f.

¹¹⁵ Radl, Lk, 447.

¹¹⁶ Vgl. Löning, Geschichtswerk, 217f. Vgl. auch Schürmann, Lk, 396 f; Bovon, Lk, 23; Eckey, Lk, 333; Ernst, Lk, 185; Klein, Lk 273f; Radl, Lk, 447-449; Schürmann, Lk, 396f; Schneider, Lk, 165.

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.
- Es sind 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.¹¹⁷

¹¹⁷ Vgl. etwa Bovon, Lk, 23; Eckey, Lk, 333; Ernst, Lk, 185; Klein, Lk, 273f; Radl, Lk, 447f; Schneider, Lk, 165; Schürmann, Lk, 396f.

6. Diachrone Textuntersuchung

Mit der Frage nach der Herkunft einzelner Motive der Perikope vom HvK 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 sich auf ihre Intention ziehen lassen.

6.1 Motiv- und Traditionskritik

Zuerst soll der Blick auf bestimmte Gesetzmäßigkeiten gerichtet werden, denen die mündliche Überlieferung von Wundergeschichten folgt. Danach wird auf einzelne Motive aus der Erzählung vom HvK näher eingegangen.

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 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.¹¹⁸

So dürften auch volkstümliche Motive in die Wundergeschichten des Neuen Testaments eingeflossen sein. Vereinzelt wurden vielleicht ganze Wundergeschichten aus der

¹¹⁸ Vgl. Kollmann, Wundergeschichten, 57f.

Umwelt¹¹⁹ des Neuen Testaments auf Jesus übertragen. Als Beispiel nennt Kollmann Lk 7,11-17¹²⁰ (Auferweckung eines jungen Mannes in Nain) 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.¹²¹

Welche Motive und 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 Trikka¹²² sowie die Asklepiosheiligtümer von Kos und Pergamon. Das Zentrum des Asklepioskultes bildete Epidauros. Aus dem Reisebericht des griechischen Schriftstellers Pausanias¹²³, der um 170 n. Chr. in dieser Gegend war, haben wir Kenntnis von sechs Stelen¹²⁴, 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 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.¹²⁵

¹¹⁹ So berichtet sogar Tacitus, hist. 4,81 von zwei Wunderheilungen, die Vespasian in Ägypten gewirkt haben soll.

¹²⁰ Die Stelle zeigt aber auch einen deutlichen Einfluss von 1 Kön 17; 2 Kön 4.

¹²¹ Vgl. Kollmann, Wundergeschichten, 58-61.

¹²² Dieses Heiligtum konnte von den Archäologen noch nicht freigelegt werden.

¹²³ Vgl. Klauck, Umwelt, 134-139 und Kollmann, Jesus, 75-79 mit Details zu Epidauros und ausführlichen Pausanias-Zitaten.

¹²⁴ Drei Stelen und Bruchstücke einer vierten sind bislang ausgegraben.

¹²⁵ Vgl. etwa Klauck, Umwelt, 134-139, wo auf die Unterschiede näher eingegangen wird.

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 ἀνὴρ, was z. B. bei Lukian von Samosata nur Spott und Hohn hervorrief.¹²⁶

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 erzählerisch ausgestaltet, wie die folgende Fernheilungsgeschichte aus dem Rabbinenmilieu zeigt, die Ähnlichkeiten mit der synoptischen Hvk-Erzählung, besonders aber mit Joh 4,46-54, aufweist:

Es geschah, daß der Sohn des Rabban Gamaliel erkrankte. Da schickte er zwei Schriftgelehrte zu Rabbi Hanina ben Dosa, daß er für ihn um Erbarmen flehe. Sobald dieser sie sah, stieg er in das Obergemach und erflehte für ihn Erbarmen. Als er herabstieg, sprach er zu ihnen: Geht, denn das Fieber ist von ihm gewichen. Da sprachen sie zu ihm: Bist du etwa ein Prophet? Er sagte zu ihnen: Ich bin weder ein Prophet noch der Sohn eines Propheten. Vielmehr habe ich diese Überlieferung (als Zusage): Wenn mein Gebet in meinem Mund leicht vonstatten geht, so weiß ich, daß es angenommen, andernfalls weiß ich, daß es verworfen wurde. Da setzten sie sich und notierten und merkten sich genau jene Stunde. Und als sie zu Rabban Gamaliel kamen, sagte er zu ihnen: Beim Tempel! Ihr habt weder es weggenommen noch

¹²⁶ Näheres siehe Klauck, Umwelt, 140-146 und Kollmann, Jesus, 116-118.

hinzugefügt. Vielmehr so geschah es: in jener Stunde verließ ihn das Fieber, und er bat uns um Wasser, um zu trinken (bBer 34b).¹²⁷

Für Eckey hat der Charismatiker das Charisma eines Sehers, der sich wie Amos im Hinblick auf seine nichtprophetische Herkunft auch wehrt, als Prophet bezeichnet zu werden (vgl. Am 7,14).¹²⁸ Wie im HvK haben wir es auch hier mit einer Fernheilung zu tun. Das Gesandtschaftsmotiv passt zur lk Version der Geschichte. 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 einen traditionellen Topos von Fernheilungsberichten.¹²⁹ Auf zwei große Unterschiede zwischen der ntl. Geschichte und der talmudischen Erzählung weist Gnilka¹³⁰ hin. 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.¹³¹ Jesus hingegen heilt durch seine eigene Vollmacht. Außerdem fehlt das Motiv des Glaubens in der rabbinischen Erzählung völlig. Jesu Wundertaten scheinen sich in die Wundererzählungen des charismatischen Judentums einzufügen, spielen sich aber auf einer ganz anderen Ebene ab.¹³²

Das Motiv des Auftretens von Stellvertretern und Gesandtschaften begegnet uns häufig in 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 Jäirus; 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.¹³³ 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.¹³⁴

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

¹²⁷ Zitiert nach Gnilka, Jesus, 128.

¹²⁸ Vgl. Eckey, Lk, 335.

¹²⁹ Vgl. Kollmann, Jesus, 258.

¹³⁰ Vgl. Gnilka, Jesus, 128f.

¹³¹ Vgl. auch Eckey, Lk, 335.

¹³² Vgl. etwa Gnilka, Jesus, 127-130; Klauck, Umwelt, 130-146. Eine umfangreiche Studie zu Magie, Medizin und Wundercharismatikertum in der Umwelt des NT bietet Kollmann, Jesus, 61-173; vgl. auch ders., Wundergeschichten, 42-50.

¹³³ Vgl. Theißen, Wundergeschichten, 183.

¹³⁴ Vgl. Klein, Lk, 270.

einen sog. „Gottesfürchtigen“ sehen.¹³⁵ 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).“¹³⁶ 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 τὸν θεόν (vgl. z. B. Apg 10,2,22; Iosephus, Ant. 14,110) bezeichnet; in jüdischen Inschriften sind sie griechisch die θεοσεβείς 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“¹³⁷ bezeichnet wurden, die auch die einschlägigen Vorschriften (Beschneidung, Tauchbad, Opfer im Tempel) akzeptierten. Die sozial hochgestellte, über die Synagogen erreichbare Gruppe der „Gottesfürchtigen“ war schließlich für die urchristliche Mission von großer Bedeutung.¹³⁸

6.2 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

¹³⁵ Vgl. etwa Bovon, Lk, 348; Eckey, Lk, 333; Ernst, Lk, 183; Radl, Lk, 444; Schürmann, Lk, 392; Wolter, Lk, 271.

¹³⁶ Eckey, Lk, 333.

¹³⁷ 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.

¹³⁸ Vgl. van der Horst, Art. Gottesfürchtige, 914f; Siegert, Art. Gottesfürchtige, 931f; Wolter, Lk, 271.

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.

6.2.1 Die Quellen des LkEv

Da es Usus der neueren Q-Forschung ist,¹³⁹ nach „Q“ – v. a. wegen der treueren Akoluthie – die Lk-Stelle anzuführen, wird mit der Quellenfrage des LkEv begonnen. Dass sich Lukas¹⁴⁰ 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 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 Blöcken¹⁴¹ 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.¹⁴² 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 Bovon¹⁴³ feststellt. Eckey¹⁴⁴ hingegen vermutet als Hauptgründe für die „große Auslassung“, dass „Lukas die Auslandsreise Jesu in das Gebiet von Tyrus und Sidon sowie in

¹³⁹ Vgl. z. B. die Ausgabe von Hoffmann / Heil, Q.

¹⁴⁰ 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.

¹⁴¹ Gemäß hellenistisch-historiographischem Usus folgt er anscheinend dem Ideal, jeweils eine Quelle zu benutzen und nicht mehrere Quellen zu vermischen.

¹⁴² Vgl. Eckey, Lk, 14.

¹⁴³ Bovon, Lk, 20.

¹⁴⁴ Vgl. Eckey, Lk, 15; so auch Radl, Lk, 8-11 und Schneider, Lk, 26-28.

die Dekapolis (Mk 7,24.31) vermeiden wollte¹⁴⁵. 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 vermutet 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.¹⁴⁶

Der über Mk und Q hinausgehende Stoff wird als Sondergut des Lukas¹⁴⁷ bezeichnet, das recht unterschiedliche Stoffe umfasst (die Kindheitsevangelien, Ostererscheinungen, fünf Wundergeschichten, Gleichnisreden u. a.).¹⁴⁸ Es gilt aber mit Wolter¹⁴⁹ 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“ 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.“¹⁵⁰

¹⁴⁵ Eckey, Lk, 15.

¹⁴⁶ Vgl. Eckey, Lk, 16.

¹⁴⁷ Bei Eckey, Lk, 26f. im Detail aufgelistet.

¹⁴⁸ 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).

¹⁴⁹ Vgl. zum Folgenden Wolter, Lk, 14-16.

¹⁵⁰ Wolter, Lk, 16.

Die vielen Lösungsversuche zur Quellen- und Redaktionsfrage des LkEv insgesamt (z. B. ProtoMk, DeuteroMk, ProtoLk...) können hier nicht im Detail besprochen werden.¹⁵¹ 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 und Auslassungen vornimmt oder von sich aus neue Akzente setzt, um das Verständnis herauszuarbeiten, das er von der Tradition gewonnen hat.“¹⁵²

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.

6.2.2 Die Quellen des MtEv

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 Schüलगemeinde, die dem εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας folgt, fügt Mt noch Mk 2,14 (Thema Nachfolge) und

¹⁵¹ 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 behauptet dies, aber viele Arbeiten zur synoptischen Überlieferung würden diese Annahme implizit voraussetzen, stellt er abschließend fest (vgl. ebd. 12-14).

¹⁵² Heil, Lukas und Q, 356.

Mk 2,1-22 (Heilung des Gelähmten; Berufung des Levi und das Mahl mit den Zöllnern; die Frage nach dem Fasten) und Q 9,57-60 (Thema Nachfolge) ein.¹⁵³

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.

6.2.3 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 gemäß einem breiten Konsens der Forschung über die Zwei-Quellen-Theorie¹⁵⁴ als Logienquelle Q bezeichnet wird. Bevor Versuche besprochen werden, den Q-Text für den HvK zu rekonstruieren, sei Grundsätzliches zu Q festgestellt.¹⁵⁵

6.2.3.1 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.¹⁵⁶ Neben den Texten von Mt bzw. Lk enthält die Ausgabe auch die entsprechenden Parallelen bei Mk und im apokryphen Thomasevangelium¹⁵⁷ sowie eine englische, deutsche und französische Übersetzung. Auf dieser Edition basiert die von Hoffmann / Heil herausgegebene Studi-

¹⁵³ Vgl. Ebner, Einleitung, 134-136; zu den Quellen des MtEv vgl. etwa ebd. 133-140.

¹⁵⁴ 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.“

¹⁵⁵ Die folgende Analyse von Q stützt sich v. a. auf: Conzelmann / Lindemann, Arbeitsbuch, 76-83; Ebner, Einleitung, 85-111; Eckey, Lk, 19-26; Heil, Lukas und Q, 1-41 (hier ist auch die Forschungsgeschichte zur Lk Q-Bearbeitung kurz zusammengefasst); Schnelle, Einleitung, 219-240.

¹⁵⁶ Robinson / Hoffmann / Kloppenborg, The Critical Edition of Q.

¹⁵⁷ 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.

enausgabe mit dem griechischen Text und einer deutschen Übersetzung.¹⁵⁸ 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“¹⁵⁹.

Mt folgt im HvK der Logienquelle dem Wortlaut nach offensichtlich exakter¹⁶⁰ und baut 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. In diesen beiden Blöcken treffen wir neben Q auch auf Sondergut des Evangelisten. Zu den weiteren 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.

6.2.3.2 Inhalt und Gattung der Logienquelle

In der Ausgabe von Hoffmann / Heil werden sieben größere Einheiten in Q unterschieden¹⁶¹: 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 Ebner¹⁶² 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

¹⁵⁸ Hoffmann / Heil, Q.

¹⁵⁹ Ebd. 7.

¹⁶⁰ Vgl. etwa Wegner, Hauptmann, 242f, wo Indizien für diese Annahme aufgelistet sind.

¹⁶¹ Hoffmann / Heil, Q, 14f.

¹⁶² Ebner, Einleitung, 89f.

und die zwölf Stämme Israels richten“).¹⁶³ 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.¹⁶⁴

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.¹⁶⁵ Im uns bekannten Teil von Q kommt kaum Erzählstoff vor, ausgenommen 4,1-13 (Versuchung Jesu); 7,1-10 (HvK; hier ist aber das Hauptgewicht auch auf den Dialog gelegt) und 11,14f (Kurzbericht über einen Exorzismus). Die Bezeichnung „Evangelium“¹⁶⁶ trifft wohl am wenigsten zu, da Passion und Ostern in Q fehlen. Deshalb plädieren Hoffmann / Heil dafür, Q als judenchristliches „Spruchevangelium“¹⁶⁷, sozusagen als „Vorform der Gattung 'Evangeliumsschrift'“¹⁶⁸ 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.¹⁶⁹ In der Frage der Trägerkreise wird oft von Wanderradikalen / Wandercharismatikern¹⁷⁰ 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.¹⁷¹ 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.¹⁷² Hoffmann / Heil betonen, dass Q zwar „alte Traditionen der galiläischen

¹⁶³ Vgl. Ebd. 90.

¹⁶⁴ Vgl. Schnelle, Einleitung, 225f.

¹⁶⁵ Vgl. Ebner, Einleitung, 93-95.

¹⁶⁶ Z. B. von Fleddermann (zitiert bei Hoffmann / Heil, Q, 20, Anm. 41)

¹⁶⁷ Hoffmann / Heil, Q 20.

¹⁶⁸ 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).

¹⁶⁹ Vgl. Schnelle, Einleitung, 233. Auch Schulz, Q, 23-25 bezeichnet Q als „Halbevangelium“.

¹⁷⁰ So z. B. Theißen / Merz, Jesus, 44. Näheres zum Wanderradikalismus bei Theißen, Studien, 79-105; vgl. etwa auch Tiwald, Wanderradikalismus.

¹⁷¹ Vgl. Eckey, Lk, 20.

¹⁷² Vgl. Heil, Lk und Q, 10.

Jesuanhänger“ 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“¹⁷³, den Abschluss der Q-Redaktion in die Zeit um 70 n. Chr.¹⁷⁴

6.2.3.3 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“¹⁷⁵. Aber die Grundüberzeugung, dass der Botschaft Jesu Heilsrelevanz zukommt, tritt klar zutage. 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“¹⁷⁶. Es gibt in Q keine Passionserzählung und keine Sühnetodvorstellung, Q weiß aber um Tod und Auferstehung Jesu (vgl. z. B. 11,49-52; 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.¹⁷⁷

Auch der Messias Titel 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““¹⁷⁸ 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.¹⁷⁹ Obwohl sich der Entstehungsprozess der Logienquelle im Einzelnen schwer nachvollziehen lässt, kann man mit Udo Schnelle

¹⁷³ Hoffmann / Heil, Q, 21f.

¹⁷⁴ Vgl. ebd. 21-23; zur literarischen Entstehung von Q vgl. ebd. 15-18.

¹⁷⁵ Ebner, Einleitung, 103.

¹⁷⁶ Ebd. 103.

¹⁷⁷ Vgl. Schnelle, Einleitung, 237.

¹⁷⁸ Conzelmann / Lindemann, Arbeitsbuch, 81.

¹⁷⁹ Tiwald, Wanderradikalismus, 72 schränkt allerdings ein: „Q intendiert noch keine Heidenmission, doch scheint der Bruch mit Israel kaum mehr vermeidbar.“

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.“¹⁸⁰

6.2.3.4 Die Logienquelle und der HvK

Dass die Geschichte vom HvK in Q Eingang gefunden hat, bringt Theißen¹⁸¹ indirekt sogar mit der sog. Caligulakrise, die durch den Hang des Kaisers zur Selbstapothese hervorgerufen wurde, in Verbindung. Petronius, der Legat der syrischen Armee, einer der mächtigsten Heerführer im Römischen Reich, spielt 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 Be-

¹⁸⁰ 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 6.2.3.2).

¹⁸¹ Näheres siehe Theißen, Lokalkolorit, 146-161; 236-238.

fehl 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.“¹⁸²

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.“¹⁸³ 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 beträchtlicher Teil des Spruchevangeliums im Lk oder im Mt 'Sondergut' [...] enthalten ist und damit nicht mehr als Q-Überlieferung identifizierbar ist.“¹⁸⁴

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.¹⁸⁵

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

¹⁸² Ebd. 237.

¹⁸³ Wolter, Lk, 11.

¹⁸⁴ Ebd. 13. Diese Aussage bleibt aber auch hypothetisch.

¹⁸⁵ Siehe Wolter, Lk, 12f.

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

Es wird die Q-Rekonstruktion von Landis¹⁸⁶ mit der des Internationalen Q-Projekts (IQP)¹⁸⁷ verglichen. Daneben ist die mt Fassung der Erzählung abgedruckt.

Q-Rekonstruktion Landis ¹⁸⁸	Q-Rekonstruktion IQP ¹⁸⁹	Mt 8,5-10.13 ¹⁹⁰
(8,5) εἰσῆλθεν εἰς Καφαρναοὺμ. καὶ ἦλθεν πρὸς αὐτὸν ἑκατοντάρχης παρακαλῶν αὐτὸν (8,6) καὶ λέγων· κύριε, ὁ παῖς μου ... (κατάκειται?) δεινῶς βασανιζόμενος. (8,7) καὶ λέγει αὐτῷ· ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν; (8,8) καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἑκατοντάρχης ἔφη· κύριε, οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς ἵνα ὑπὸ τὴν στέγην μου εἰσέλθῃς, ἀλλὰ εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου. (8,9) καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν, ἔχων ὑπ' ἑμαυτὸν στρατιώτας, καὶ λέγω τούτῳ· πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου· ποιήσῃ τοῦτο, καὶ ποιεῖ.	(7,1) [[καὶ ἐγένετο ὅτε]] ἐ[[πλήρω]]σεν ..τούς λόγους τούτους, εἰσῆλθεν εἰς Καφαρναοὺμ. (7,3) <ἦλθεν αὐτῷ ἑκατόνταρχ[[ο]]ς παρακαλῶν αὐτὸν [[καὶ λέγων·]] ὁ παῖς [[μου κακῶς ἔχ<ει>. καὶ λέγει αὐτῷ· ἐγὼ]] ἐλθὼν θεραπεύσω[[ω]] αὐτόν; ^{4-6a} (7,6bc) καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἑκατόνταρχος ἔφη· κύριε, οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς, (7,7) ἀλλὰ εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθή[[τω]] ὁ παῖς μου. (7,8) καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν, ἔχων ὑπ' ἑμαυτὸν στρατιώτας, καὶ λέγω τούτῳ· πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου· ποιήσῃ τοῦτο, καὶ ποιεῖ.	(8,5) Εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ εἰς Καφαρναοὺμ προσῆλθεν αὐτῷ ἑκατόνταρχος παρακαλῶν αὐτόν (8,6) καὶ λέγων· κύριε, ὁ παῖς μου βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ παραλυτικός, δεινῶς βασανιζόμενος. (8,7) καὶ λέγει αὐτῷ· ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν. (8,8) καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἑκατόνταρχος ἔφη· κύριε, οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς ἀλλὰ μόνον εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου. (8,9) καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν, ἔχων ὑπ' ἑμαυτὸν στρατιώτας, καὶ λέγω τούτῳ· πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου· ποιήσῃ τοῦτο, καὶ ποιεῖ.

¹⁸⁶ 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.

¹⁸⁷ Hoffmann / Heil, Q, 46.

¹⁸⁸ Die Verse zählt Landis nach Mt.

¹⁸⁹ 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.

¹⁹⁰ 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.

(8,10) ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν καὶ εἶπεν τοῖς ἀκολουθοῦσιν· λέγω ὑμῖν, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὑρον. (8,13) καὶ εἶπεν τῷ ἑκατοντάρχῃ· ὕπαγε, (Heilungszusage, Bericht von der Heilung) ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ.	(7,9) ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν καὶ εἶπεν τοῖς ἀκολουθοῦσιν· λέγω ὑμῖν, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὑρον. (7,10?) <..>	(8,10) ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν καὶ εἶπεν τοῖς ἀκολουθοῦσιν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, παρ' οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὑρον. (8,13) καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ ἑκατοντάρχῃ· ὕπαγε, ὥς ἐπίστευσας γεννηθήτω σοι. καὶ ἰάθη ὁ παῖς [αὐτοῦ] ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ.
---	---	---

Kritische Zeichen der IQP-Rekonstruktion¹⁹¹

- **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.
- **[I I]** Der rekonstruierte Text weist eine Wahrscheinlichkeit von C auf, d. h. eine „schwache Wahrscheinlichkeit“, die einen erheblichen Zweifel signalisiert.
- **< >** Es handelt sich um eine Konjekture; 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 Lk¹⁹² mit anderen Exegeten der Meinung, dass Erzähl- und Dialogteil der Lk Fassung des HvK erst sekundär zusammengestellt wurden.¹⁹³ Dagegen habe Mt die vorgegebene Fassung der Logienquelle „in 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.¹⁹⁴

¹⁹¹ Siehe Hoffmann / Heil, Q, 29f.

¹⁹² Vgl. Landis, Verhältnis, 5f.

¹⁹³ 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 Meinung, dass die Lk Variante die ältere ist, dass also Lk die beiden Gesandtschaften nicht selber in die Erzählung eingefügt hat.

¹⁹⁴ Vgl. Landis, Verhältnis, 4-6.

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.¹⁹⁵ Bei κατὰκειται, das Wegner als Alternative vorschlägt¹⁹⁶, ist sich Landis unsicher, während er δεινῶς βασιανιζόμενος der Logienquelle zuschreibt; δεινῶς komme nämlich bei Mt nur in 8,6 vor, und βασιανιζόμενος übernehme Mt immer nur von Mk.¹⁹⁷

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.¹⁹⁸

Landis hingegen wagt eine Rekonstruktion der Redeeinleitung (καὶ εἶπεν τῷ ἑκατοντάρχη) mit dem Entlassungsmotiv (ὑπάγε). Die von ihm vermutete anschließende Heilungszusage vermag er nicht zu rekonstruieren¹⁹⁹, während er das abschließende Stundenmotiv wiederum Q zuschreibt (ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ). Hier stößt der Exeget deutlich an die Grenze des Rekonstruktionsversuchs. Er rekuriert zunächst auf die formelhafte 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

¹⁹⁵ Vgl. Landis, Verhältnis, 20; Wegner, Hauptmann, 142f.

¹⁹⁶ Vgl. Wegner, Hauptmann, 139; 270, Anm. 5.

¹⁹⁷ 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.

¹⁹⁸ Vgl. Schulz, Q, 239f.

¹⁹⁹ Wegner, Hauptmann, 271 ist sich auch unsicher, schlägt aber folgenden Text vor: καὶ εἶπεν τῷ ἑκατοντάρχη ὑπάγε, ὁ παῖς σου ἐσώθη. καὶ ἀπελθὼν εἰς τὴν οἰκίαν εὗρεν τὸν παῖδα ἰαθéntα.

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.“²⁰⁰ Er vermutet, dass in Q ursprünglich ausführlicher vom „zeitlichen Zusammenfallen von Heilungswort und -geschehen“ berichtet wurde.²⁰¹

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.“²⁰²

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 diese Wundergeschichte näher besprochen werden.

²⁰⁰ Landis, Verhältnis, 16.

²⁰¹ Vgl. ebd. 14-17.

²⁰² Wolter, Lk, 13.

6.2.4 Die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (Joh 4,46-54)²⁰³

6.2.4.1 Text und Übersetzung²⁰⁴

- 4,46 Ἦλθεν οὖν πάλιν εἰς τὴν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας,
Da kam er 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 ἦσθένει ἐν Καφαρναούμ.
dessen Sohn krank war, in Kafarnaum.
- 4,47 οὗτος ἀκούσας
Als dieser hörte,
ὅτι Ἰησοῦς ἔκει ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν
dass Jesus von Judäa nach Galiläa gekommen war,
ἀπῆλθεν πρὸς αὐτὸν
begab er sich zu ihm
καὶ ἡρώτα
und bat ihn,
ἵνα καταβῇ
er möge herabkommen
καὶ ἰάσῃται αὐτοῦ τὸν υἱόν,
und seinen Sohn heilen,
ἥμελλεν γὰρ ἀποθνήσκειν.
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 ἴδῃτε,
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,

²⁰³ Grundsätzlich wurden zum JohEv folgende Kommentare zu Rate gezogen: Schnackenburg; Schnelle; Theobald.

²⁰⁴ Vgl. Anm. 6.

- καὶ ἐπορεύετο.
und machte sich auf den Weg.
- 4,51 ἤδη δὲ αὐτοῦ καταβαίνοντος
Schon 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 ἔσχειν.
in der er sich auf dem Weg der Besserung befand.
εἶπαν οὖν αὐτῷ
Da sagten sie zu ihm:
ὅτι ἐχθὲς ὥραν ἐβδόμην 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
Das war das zweite Wunderzeichen, das Jesus wirkte,
ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν.
seitdem er von Judäa nach Galiläa gekommen war.

6.2.4.2 Kontext

Den erzählerischen Kontext stellt der Evangelist in V. 46a her, wo er sich auf das Weinwunder in Kana bezieht (2,1-12). Dieser Vers ist der Abschluss einer Reisenotiz über die Rückkehr nach Galiläa (4,43-45), die nach dem Aufenthalt in Samaria (4,1-42) als Überleitung dient und den Bezug zu Galiläa bzw. Kana herstellt, wo die Erzählung von der Heilung des Sohnes des königlichen Beamten angesiedelt ist. Die Verknüpfung von V. 46a mit 2,1-12 lässt den Schluss zu, dass Joh die Kapitel 2 - 4 vielleicht als Einheit gesehen 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 Κανᾷ 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.²⁰⁵

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

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 Samaritaner, 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 eine Verbindung zum Gespräch mit der Samaritanerin 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.²⁰⁶

6.2.5 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 voneinander abhängen 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-Perikope²⁰⁷ 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“²⁰⁸. 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

²⁰⁵ Vgl. etwa Schnackenburg, Joh, 507f.

²⁰⁶ Vgl. Schnelle, Joh, 95f.

²⁰⁷ Vgl. Wegner, Hauptmann, 91-276.

²⁰⁸ Ebd. 247.

und stilistischen Befund anderer S[onder]g[ut]-Stücke innerhalb des dritten Ev übereinstimmen“²⁰⁹; sie seien charakteristisch für den Wortschatz, den Lk in seinem Sondergut verwende. Dazu zählen z. B. folgende Begriffe: ἀγαπᾶν, ἄξιος, ἔντιμος, ἡμελλον, στραφεῖς ...²¹⁰ 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.“²¹¹

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.²¹² In der sprachlichen und stilistischen Untersuchung 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“²¹³ auszeichneten.

Anton Dauer hat in seinen „Untersuchungen zu den johanneisch-lukanischen Paralleelperikopen“²¹⁴ 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) Traditi-

²⁰⁹ Ebd. 248.

²¹⁰ 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.

²¹¹ Wegner, Hauptmann, 254.

²¹² Vgl. ebd. 254f.

²¹³ Ebd. 243. Zu der Einfügung des Logions in Mt 8,11f siehe unter Punkt 7.3.

²¹⁴ Dauer, Johannes und Lukas.

on erklären, denn Joh ist von den Synoptikern unabhängig.²¹⁵ Dauer kommt nach einer detaillierten redaktions- und traditionsgeschichtlichen Untersuchung zu einem Neuan-satz. Da auffällige joh sprachliche Besonderheiten in der Perikope über weite Strecken fehlen, vermutet er große Teile der Erzählung als „Stück vor-joh Tradition“²¹⁶. Daneben lasse sich auch die Überarbeitung durch den 4. Evangelisten nachweisen.²¹⁷ Die Rah-mengeschichte von Mt 8,5-13 ordnet Dauer hingegen der mt Redaktion zu.²¹⁸ Außer-dem müsse die vor-joh Erzählung von der lk Bearbeitung der Geschichte von der Hei-lung 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 Tra-ditionsgeschichte 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 ausge-lassen wurde.“²¹⁹

Während Wegner die Perikope Joh 4,46-54 als „Traditionsvariante“²²⁰ bezeichnet und keinen zwingenden Grund für eine literarische Abhängigkeit der joh Fassung von den 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“²²¹. Das hänge „damit zusammen, dass die Tradenten der synoptischen Versionen – anders als die ursprüngli-che Erzählung und anders als Joh und seine Vorläufer – den Bittsteller als Heiden ver-standen und sich dadurch mit dem Problem konfrontiert sahen, das Verhalten Jesu, die Heilung eines Nichtjuden, rechtfertigen zu müssen“²²². 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 zu-sammen:

„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

²¹⁵ Siehe ebd. 76-78, wo fünf Lösungsmodelle vorgestellt werden.

²¹⁶ Ebd. 51; siehe auch ebd. 72, wo Dauer den rekonstruierten Text der joh Quelle vorstellt.

²¹⁷ Vgl. ebd. 51-75, wo Dauer Tradition und Redaktion voneinander zu scheiden versucht.

²¹⁸ Vgl. ebd. 105.

²¹⁹ Ebd. 121.

²²⁰ Wegner, Hauptmann, 430.

²²¹ Landis, Verhältnis, 71.

²²² Ebd.

Quellen eine literarische Abhängigkeit. Die drei Überlieferungslinien müssen sich demnach bereits vor der Entstehung der Quellenschriften (Q, Lk Sg, SQ²²³) 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.²²⁴

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“²²⁵. Daraus entwickelten sich drei voneinander unabhängige Traditionslinien: die joh Tradition, die die ursprüngliche Geschichte am konservativsten bewahrte²²⁶; 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 legte, um den „voraussetzungslosen Glauben eines wahrhaft Demütigen“²²⁷ hervorzuheben. Diese drei Versionen versucht Landis zu rekonstruieren²²⁸, um darauf basierend die redaktionelle Arbeit der Evangelisten herauszuarbeiten.²²⁹

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.²³⁰

²²³ SQ = Semeiaquelle.

²²⁴ Landis, Verhältnis, 47.

²²⁵ Ebd. 53.

²²⁶ 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.

²²⁷ Landis, Verhältnis, 54.

²²⁸ Siehe ebd. 17 (Rekonstruktion Q); 19-26 (Rekonstruktion S^{Lk}); 36f (Rekonstruktion SQ).

²²⁹ Details dazu siehe ebd. 38-56.

²³⁰ 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.

6.2.6 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 8,5 Εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ εἰς Καφαρναοὺμ προσήλθεν αὐτῷ ἑκατόνταρχος παρακαλῶν αὐτὸν 6 καὶ λέγων· κύριε, ὁ παῖς μου βέβηται ἐν τῇ οἰκίᾳ παραλυτικός, δεινῶς βασανιζόμενος.	7,1 Ἐπειδὴ ἐπλήρωσεν πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ, εἰσῆλθεν εἰς Καφαρναοῦμ. 7:2 Ἐκατοντάρχου δέ τινος δοῦλος κακῶς ἔχων ἥμελλεν τελευτᾶν, ὃς ἦν αὐτῷ ἔντιμος. 3 ἀκούσας δὲ περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἀπέστειλεν πρὸς αὐτὸν πρεσβυτέρους τῶν Ἰουδαίων ἑρωτῶν αὐτὸν ὅπως ἐλθὼν διασώσῃ τὸν δοῦλον αὐτοῦ. 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 ὠκοδόμησεν ἡμῖν. 6 ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐπορεύετο σὺν αὐτοῖς. ἤδη δὲ αὐτοῦ οὐ μακρὰν ἀπέχοντος ἀπὸ τῆς οἰκίας ἔπεμψεν φίλους ὁ ἑκατοντάρχης λέγων αὐτῷ· κύριε, μὴ σκύλλου, οὐ γὰρ ἱκανός εἰμι ἵνα ὑπὸ τὴν στέγην μου εἰσέλθῃς· 7 διὸ οὐδὲ ἑμαυτὸν ἡξίωσα πρὸς σὲ ἐλθεῖν· ἀλλ' εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου. 8 καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν	4,46 Ἦλθεν οὖν πάλιν εἰς τὴν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας, ὅπου ἐποίησεν τὸ ὕδωρ οἶνον. Καὶ ἦν τις βασιλικὸς οὗ ὁ υἱὸς ἡσθένει ἐν Καφαρναοῦμ. 47 οὗτος ἀκούσας ὅτι Ἰησοῦς ἥκει ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν ἀπῆλθεν πρὸς αὐτὸν καὶ ἠρώτα ἵνα καταβῇ καὶ ἰάσῃται αὐτοῦ τὸν υἱόν, ἥμελλεν γὰρ ἀποθνήσκειν. 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.

ἔχων ὑπ' ἑμαυτὸν στρατιώτας, καὶ λέγω τούτῳ· πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ· ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου· ποιήσον τοῦτο, καὶ ποιεῖ. 10 ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν καὶ εἶπεν τοῖς ἀκολουθοῦσιν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, παρ' οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὑρον. 11 λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἤξουσιν καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ 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. 13 καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ ἐκατοντάρχη· ὕπαγε, ὡς ἐπίστευσας γεννηθήτω σοι.	τασσόμενος ἔχων ὑπ' ἑμαυτὸν στρατιώτας, καὶ λέγω τούτῳ· πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ· ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου· ποιήσον τοῦτο, καὶ ποιεῖ. 9 ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν αὐτὸν καὶ στραφεὶς τῷ ἀκολουθοῦντι αὐτῷ ὄχλῳ εἶπεν· λέγω ὑμῖν, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὑρον. 13,28-29 28 ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, ὅταν ὄψῃσθε Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ καὶ πάντας τοὺς προφῆτας ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ, ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους ἔξω. 29 καὶ ἤξουσιν ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν καὶ ἀπὸ βορρᾶ καὶ νότου καὶ ἀνακλιθήσονται ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. 10 Καὶ ὑποστρέψαντες εἰς τὸν οἶκον οἱ πεμφθέντες	50 λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· πορεύου, ὁ υἱός σου ζῇ. ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐπορεύετο. 51 ἤδη δὲ αὐτοῦ καταβαίνοντος οἱ δοῦλοι αὐτοῦ ὑπήντησαν αὐτῷ
---	--	--

καὶ ἰάθη ὁ παῖς [αὐτοῦ] ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ.	εὗρον τὸν δοῦλον ὕγιαίνοντα.	λέγοντες ὅτι ὁ παῖς αὐτοῦ ζῇ. 52 ἐπύθετο οὖν τὴν ὥραν παρ' αὐτῶν ἐν ᾗ κοιμώτερον ἔσχεν· εἶπαν οὖν αὐτῷ ὅτι ἐχθὲς ὥραν ἐβδόμην ἀφῆκεν αὐτὸν ὁ πυρετός. 53 ἔγνω οὖν ὁ πατήρ 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.
--	---------------------------------	--

6.2.6.1 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 schroff²³¹ aus als Mt (Lk: οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον; Mt: παρ' οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ

²³¹ Vgl. Schmithals, Lk, 91.

εἶπον). Mt erweitert zudem noch die übliche Einleitungsformel für bedeutsame Aussagen (λέγω ὑμῖν) durch das ἀμήν und bereitet so das Drohwort gegen Israel 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); Lk verwendet den „schroffen“ 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.²³² Der gemeinsame Fokus der beiden Evangelisten richtet sich also in diesem zentralen Teil der Erzählung – trotz einiger Unterschiede – auf das gläubige Vertrauen des Hauptmanns.

Die Differenzen, welche die Rahmenhandlung²³³ 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“.²³⁴ Allerdings erweckt Lk durch einen „Trick“ (V. 6 λέγων αὐτῷ) den Eindruck einer persönlichen Begegnung.²³⁵ Älteste der Juden stellen den Kontakt zu Jesus her, betonen seine Verdienste und Nähe zum Judentum und formulieren die Bitte, Jesus möge kommen und den Diener heilen. Der heidnische Hauptmann²³⁶ 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.

²³² Vgl. Busse, Wunder, 144.

²³³ 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).

²³⁴ 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.“

²³⁵ Näheres dazu unter Punkt 3.3.2.

²³⁶ 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.

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“²³⁷. 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 bei Mt der Hauptmann persönlich. Bei Lk überwiegt 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 gegen Israel ein, was einen bedeutenden Unterschied zu Lk ausmacht, der dieses Logion erst in 13,28f im Kontext von 13,22-30 (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“²³⁸. Während die meisten Exegeten im Drohwort den Ausschluss Israels aus dem endzeitlichen Freudenmahl sehen²³⁹, vermutet Fiedler, dass Jesus lediglich gegen die Zuversicht seiner pharisäischen Widersacher polemisiert, den gottgewollten Lebensweg zu gehen.²⁴⁰ 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

²³⁷ Pesch, So liest man synoptisch III, 77.

²³⁸ Haapa, Zur Selbsteinschätzung, 71.

²³⁹ Vgl. etwa Luz, Mt, 15f; Pesch, So liest man synoptisch III, 79; Sand, Mt, 179f; Schweizer, Mt, 137-139.

²⁴⁰ Näheres unter Punkt 4.5 und 7.3. Ähnlich argumentiert Gnllka, Mt, 304.

‘Söhne des Reiches’, denen der Glaube fehlt, für den der Hauptmann steht, sich in akuter Gefahr befinden, davon ausgeschlossen zu werden.“²⁴¹

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 (ὑπάγε, ὥς ἐπίστευσας γεινηθήτω 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. 13), 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 bekennden Wortes“²⁴². Die letzten Worte der mt Perikope (ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ) betonen – pointiert an das Ende gesetzt – den Zeitpunkt der Heilung.²⁴³ 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.

6.2.6.2 Joh 4,46-54 und die synoptischen Versionen

Im Folgenden werden zunächst die wichtigsten Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen den drei Perikopen katalogartig aufgelistet.²⁴⁴

Alle drei Erzählungen stimmen im Wesentlichen in folgenden Punkten überein²⁴⁵:

- 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).²⁴⁶
- Der Kranke gehört zur Hausgemeinschaft des Hauptmanns bzw. des „Königlichen“.

²⁴¹ Eckey, Lk, 332.

²⁴² Sand, Mt, 178.

²⁴³ 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. nicht besonders ins Gewicht.

²⁴⁴ 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.

²⁴⁵ Dauer, Johannes und Lukas, 44 betont, dass die Berührungspunkte zwischen Joh und den Synoptikern fast ausschließlich den Beginn und das Ende der Erzählung betreffen.

²⁴⁶ Näheres dazu unter Punkt 7.1.

- Dieser ergreift die Initiative (Joh 4,47 ἡρώτα – 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 ὥρᾳ – Mt 8,13 ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ).

Übereinstimmungen zwischen Joh und Lk (diff. Mt):

- Der Kranke liegt im Sterben (Joh 4,47 ἤμελλεν γὰρ ἀποθνήσκειν – Lk 7,2 ἤμελλεν τελευτᾶν).
- Der Bittsteller hat von Jesus gehört (Joh 4,47 ἀκούσας ὅτι Ἰησοῦς ἦκει 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.

Unterschiede zwischen Joh und den Synoptikern:

Abgesehen von typisch joh Versen (4,48 εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτόν· ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδῃτε, 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 Berufsbezeichnung (Joh βασιλικός; Lk/Mt ἐκατόνταρχος bzw. ἐκατοντάρχης) und die Frage, ob es sich beim Kranken um einen Sohn oder Diener handelt (Joh υἱός / παιδίον / παῖς; Lk/Mt δοῦλος / παῖς). Für die Interpretation ist aber die Tatsache von Bedeutung, dass bei Joh eine heidnische Herkunft des Hauptmanns 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 der Auflistung 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.“²⁴⁷

Auch für Wolter²⁴⁸ 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 Heilungserzählung darstellt, der genau jene Elemente fehlen, die den „chrienartigen“²⁴⁹ Charakter“ der beiden synoptischen Erzählungen ausmachen. Ob nun die ursprüngliche Heilungserzählung mit Chrien-Elementen angereichert wurde²⁵⁰ oder ob umgekehrt Joh daraus wieder eine reine Heilungserzählung geschaffen hat²⁵¹, 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)“²⁵² 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.

²⁴⁷ Schnackenburg, Joh, 506.

²⁴⁸ Wolter, Lk, 269.

²⁴⁹ 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.“

²⁵⁰ Vgl. auch die Argumentation von Landis unter Punkt 6.2.5.

²⁵¹ Wilckens, Joh, 89 ist dieser Meinung.

²⁵² Schnackenburg, Joh, 506.

6.3 Rückfrage nach Jesus

Hoffmann / Heil stellen zu diesem Thema 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.“²⁵³ 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“²⁵⁴ zählt, kann natürlich nicht mit Sicherheit beantwortet werden.

In einer ausführlichen Analyse kommt Wegner²⁵⁵ zu dem Ergebnis, dass keine stichhaltigen Gründe gegen die Historizität der Geschichte gefunden werden können. Er stützt sich auf folgende Argumente:

- Die Sprache ist semitisch gefärbt.²⁵⁶
- 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.²⁵⁷
- 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 sind²⁵⁸, 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 σήμερον-Theologie ausgestaltet und gedeutet. Dass in der synoptischen Tradition

²⁵³ Hoffmann / Heil, Q, 26.

²⁵⁴ 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).

²⁵⁵ Wegner, Hauptmann, 403-428 analysiert die Q-Fassung, die am ehesten mit Mt 8,5-10.13 übereinstimmt.

²⁵⁶ Siehe Wegner, Hauptmann, 409-419.

²⁵⁷ Eine Analogie ist aber nur gegeben, wenn man Mt 8,7 als Frage (Zurückweichen des Wundertäters) auffasst, was nicht selbstverständlich ist.

²⁵⁸ 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. 257) geäußerten Vorbehalt zu beachten.

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.“²⁵⁹

Mit Schweizer muss man aber trotzdem resümieren: „Hat sich diese Geschichte so ereignet? Wir wissen es nicht sicher [...]“.“²⁶⁰

²⁵⁹ Barth, Art. πίστις, 224.

²⁶⁰ 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.

7. 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.

7.1 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 Scharniervers²⁶¹, eingeleitet mit der temporalen Konjunktion ἐπειδὴ²⁶² und abgeschlossen mit der Ortsangabe Καφαρναούμ, bildet das Episodenabschlusssignal²⁶³ 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 (πληρώ bedeutet u. a. „vollmachen, ausfüllen, anfüllen, vollenden, beenden“²⁶⁴). 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 ὅλῳ in V. 9.²⁶⁵ Zu πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ vermerkt Bovon: es „ist wohl synonym mit μου τῶν λόγων (6,47), klingt aber feierlicher und semitischer.“²⁶⁶

Ob εἰσῆλθεν – wie Radl²⁶⁷ 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. be-

²⁶¹ Eine ähnliche Überleitung wie Mt 7,28a, mit der Mt die fünf großen Reden abschließt.

²⁶² 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 kausaler, sonst immer in temporaler Bedeutung (vgl. Bovon, Lk, 347, Anm. 14).

²⁶³ Vgl. Wolter, Lk, 269.

²⁶⁴ Siehe Bauer, Wörterbuch, 1348ff.

²⁶⁵ 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.

²⁶⁶ Bovon, Lk, 347; vgl. auch Wolter, Lk, 255.

²⁶⁷ 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 fest sitzt.“

zweifelt werden. Am Ende von V. 1 ist das Ziel erreicht: Kafarnaum. Diesen Ort zahlreicher 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.“²⁶⁸ Kafarnaum ist jetzt der Ort einer besonderen Begegnung.²⁶⁹

Kafarnaum liegt am nordwestlichen Ufer des Sees Gennesaret unweit der Jordanamündung 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.²⁷⁰ 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“²⁷¹, befinden. Es wurden

²⁶⁸ Radl, Lk, 443.

²⁶⁹ Vgl. etwa Busse, Wunder, 155f; Nolland, Luke, 315; Radl, Lk, 443.

²⁷⁰ Vgl. Claußen, Versammlungen, 237f.

²⁷¹ 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“.²⁷²

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 (έντιμος) Diener liegt sterbenskrank darnieder. Der Hauptmann (έκατοντάρχη²⁷³, lat. centurio, Befehlshaber einer Hundertschaft²⁷⁴), 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.²⁷⁵ 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 Kaper-naum keinem römischen Offizier begegnet sein konnte, fand man sich ab.“²⁷⁶ Eckey zitiert auch Josephus, Bell. 4,442, wo berichtet wird, dass Vespasian im Winter 67/68 in den unterworfenen Dörfern Decurionen und in den Städtchen Centurionen als Befehlshaber der Besatzung einsetzte. Aus der Sicht jüdischer Widerstandsgruppen repräsentie-

²⁷² 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.

²⁷³ 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.

²⁷⁴ Claußen, Versammlungen, 239 spricht zwar von einer „im Kaper-naum 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).

²⁷⁵ Vgl. etwa Bovon, Lk, 348; Eckey, Lk, 335; 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.

²⁷⁶ Eckey, Lk, 335f.

re 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.²⁷⁷

Die Krankheit des Dieners wird besonders drastisch geschildert: δοῦλος κακῶς ἔχων ἤμελλεν τελευτᾶν²⁷⁸. Der δοῦλος ist für den Hauptmann ἑντιμος, ein Ausdruck, der pointiert am Ende des Satzes steht. Dieses Wort kommt in den Evangelien nur zweimal vor, nämlich im Nicht-Markusstoff des Lk.²⁷⁹ 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 ἑντιμος sicher nicht nur der hohe Sachwert gemeint sein kann.²⁸⁰ 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.“²⁸¹

3 ἀκούσας δὲ περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἀπέστειλεν
πρὸς αὐτὸν πρεσβυτέρους τῶν Ἰουδαίων
ἑρωτῶν 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 gehört²⁸² und schickt als Vermittler²⁸³ 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 auf den Hauptmann bezogen (ἀκούσας ... ἀπέστειλεν ... ἑρωτῶν). Die Initiative geht von ihm aus; er spricht sozusagen persönlich bei Jesus vor (ἑρωτῶν), während in VV. 4f die jüdischen Ältesten für ihn Fürbitte leisten (παρεκάλουν ... λέγοντες). Formulierung

²⁷⁷ Vgl. ebd. Dass Lk an einen römischen Soldaten gedacht hat, vermuten auch Radl, Lk, 444; Wolter, Lk, 270.

²⁷⁸ Die Formulierung ἤμελλεν τελευτᾶν ist eine Kurzform für ἤμελλεν τὸν βίον τελευτᾶν (vgl. Wolter, Lk, 270); vgl. auch Joh 4,47 ἤμελλεν γὰρ ἀποθνήσκειν.

²⁷⁹ Vgl. Jeremias, Sprache, 152.

²⁸⁰ Vgl. Eckey, Lk, 336.

²⁸¹ Bovon, Lk, 349.

²⁸² Vgl. 4,37: καὶ ἐξεπορεύετο ἡχος 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.

²⁸³ Zum Topos der Vermittlung im Lk Doppelwerk siehe Punkt 3.4.2.

gen wie πρεσβυτέρους τῶν Ἰουδαίων²⁸⁴ (V. 3) und τὸ ἔθνος ἡμῶν (V. 5) lassen den Schluss zu, dass die Gesandtschaft offensichtlich für nichtjüdische Leser speziell vorgestellt wird.²⁸⁵ Für Wolter handelt es sich bei dieser nichtjüdischen Außenperspektive um die des Hauptmanns, nicht des Autors; dadurch deutet 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)“²⁸⁶. 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 ἄξιός εἶναι / vgl. V. 7 ἀξιόω) sein.²⁸⁷

4²⁸⁸ 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 ὠκοδόμησεν ἡμῖν.

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 eine 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.²⁸⁹ Der Evangelist erläutert die Bitte nicht näher (V. 4 ἄξιός ἐστιν ᾧ παρέξῃ τοῦτο), denn die Leser kennen sie ja schon aus V. 3. Vielmehr halten die jüdischen Ältesten eine Lobrede auf den Hauptmann.²⁹⁰ Dabei ist bemerkenswert, dass es in der Bitte weniger um den Sklaven als um den Centurio geht. Im Vordergrund stehen nicht der kranke Sklave und seine Lebensgefahr, sondern der Hauptmann und sein ihm drohender Verlust des Sklaven.

²⁸⁴ Jeremias, Sprache, 152 betont, dass diese Wendung im Neuen Testament nur im Lk Doppelwerk vorkommt.

²⁸⁵ Vgl. etwa Bovon, Lk, 348, Anm. 26.

²⁸⁶ Wolter, Lk, 270. Vgl. auch Radl, Lk, 444.

²⁸⁷ 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).

²⁸⁸ Die Auslegung dieser Verse stützt sich vor allem auf Wolter, Lk, 270f.

²⁸⁹ Das betont auch Bovon, Lk, 348, Anm. 27, indem er auf die Bedeutungsschattierungen, die in σπουδαίως mitschwingen, hinweist: Fleiß, Ernsthaftigkeit und Eindringlichkeit.

²⁹⁰ Radl, Lk, 444, Anm. 690 sieht als Grund für die Betonung der „guten Werke“ des Hauptmanns „in erster Linie [die] Darstellung des idealen Heiden“.

In der Betonung der Würdigkeit²⁹¹ 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.“²⁹² 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.²⁹³

Es handelt sich offensichtlich um einen „Gottesfürchtigen“²⁹⁴ 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.²⁹⁵ 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.²⁹⁶

Für die 34 neutestamentlichen Stellen, in denen das Wort συναγωγή vorkommt²⁹⁷, 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 aber eindeutig um ein Gebäude. Die von den Franziskanern Corbo und Loffreda freigelegte und teilweise anastylierte sog. „Weiße Synagoge“ kann heute besichtigt werden.

²⁹¹ Bovon, Lk, 349 spricht von einer „moralischen Rechtfertigung“.

²⁹² Wolter, Lk, 270f.

²⁹³ Vgl. auch Radl, Lk, 444.

²⁹⁴ Vgl. Punkt 6.1.

²⁹⁵ 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.

²⁹⁶ Vgl. Wolter, Lk, 271.

²⁹⁷ 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.

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 Claußen²⁹⁸ 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 werden²⁹⁹, 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.“³⁰⁰ 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.“³⁰¹

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 Besatzungstruppen nach der Eroberung Galiläas vorstellte, der Stadtkommandant habe in Kapernaum eine Synagoge bauen lassen“³⁰².

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

²⁹⁸ Siehe Claußen, Versammlungen, 237.

²⁹⁹ 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).

³⁰⁰ Claußen, Versammlungen, 239.

³⁰¹ Tropper, Jesus Didaskalos, 150.

³⁰² 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.“

ein Wort zu verlieren. Zu Jesu Weg nach Jerusalem, der im sog. 1k 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· κύριε, μὴ σκύλλου, οὐ γὰρ ἱκανός εἰμι ἵνα ὑπὸ τὴν στέγην μου εἰσέλθῃς·

7a διὸ οὐδὲ ἑμαυτὸν ἡξίωσα πρὸς σὲ ἐλθεῖν·

6b Als er aber schon nicht mehr weit vom Haus entfernt war, schickte der Hauptmann Freunde und ließ ihm sagen: Herr, bemühe dich nicht, denn ich bin nicht gut genug, dass du unter mein Dach trittst;

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 λέγων lässt aber den Eindruck entstehen, dass der Hauptmann persönlich mit Jesus spricht. Er redet Jesus mit κύριε³⁰³ 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.³⁰⁴ 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.³⁰⁵

Ragen die jüdischen Ältesten der ersten Gesandtschaft aufgrund ihres sozialen Status besonders heraus, denn sie vertreten sozusagen die offizielle Seite, so nehmen die φίλοι³⁰⁶ 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.³⁰⁷

³⁰³ Wir sind bei der Textpassage angelangt, in der Lk und Mt beinahe wörtlich übereinstimmen. Das μὴ σκύλλου und V. 7a fehlen bei Mt (Näheres dazu unter Punkt 6.2.6).

³⁰⁴ Vgl. dazu auch die Ausführungen unter Punkt 3.3.1.

³⁰⁵ Vgl. etwa auch Schürmann, Lk, 392f; Wolter, Lk, 271f.

³⁰⁶ Jeremias, Sprache 153 stellt fest, dass „trotz der Alltäglichkeit der Vokabel φίλος“ dieses Wort von den Synoptikern nur Lk verwendet (außer Mt 11,19).

³⁰⁷ Auch Bovon, Lk, 350 sieht ein freundschaftliches Verhältnis zwischen Hauptmann und Diener: „Durch das im Neuen Testament seltene Wort φίλοι wie mit der schönen Beziehung zwischen Herrn und Sklaven suggeriert Lukas eine harmonische Atmosphäre im gastfreundlichen Haus des Hauptmanns.“

Das Wort κύριος kommt im Neuen Testament insgesamt 719x vor, am häufigsten im 1. Korinther (1. Kor. 104x; Apg 107x).³⁰⁸ 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 als κύριε angeredet.³⁰⁹ 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 7,6³¹⁰; 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 Bedeutung („Lord“) erhalten haben.³¹¹ 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“³¹². 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

³⁰⁸ 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.

³⁰⁹ 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).

³¹⁰ Fitzmyer, Luke, 652 betont: „There is no need to give it any nuance other than a secular greeting.“

³¹¹ Vgl. Fitzmyer, Art. κύριος, 812-815.

³¹² Schürmann, Lk, 393, Anm. 28; siehe auch ebd. 389; vgl. zudem etwa Nolland, Luke, 317.

der Abhängigkeit, also den eigentlichen Sinn der orientalischen Herrenbezeichnung zum Ausdruck bringt³¹³.

Der respektvollen Anrede folgt der relativ schroff klingende Imperativ μὴ σκύλλου³¹⁴, mit dem der Hauptmann betont, Jesus brauche nicht weiterzugehen. Das γάρ bildet die sprachliche Brücke zu οὐ ἱκανός εἰμι³¹⁵, 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).³¹⁶ Einige Exegeten³¹⁷ 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.³¹⁸ 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 besinnt 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 ἑμαυτὸν ἡξίωσα πρὸς σὲ ἐλθεῖν) wird durch die kausale Konjunktion γάρ und die konsekutive Konjunktion διὸ noch besonders hervorgehoben. Es dürfte also in dieser Text-

³¹³ 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.“

³¹⁴ 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.

³¹⁵ 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.

³¹⁶ Vgl. Trummer, Art. ἱκανός, 452. Vgl. etwa auch Rengstorff, Art. ἱκανός, 294-297.

³¹⁷ Vgl. etwa Eckey, Lk, 337; Klein, Lk, 272; Radl, Lk, 444.

³¹⁸ 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; Rengstorff, Art. ἱκανός, 295.

passage sowohl der Gegensatz rein – unrein als auch das demütige Verhalten des Hauptmanns angesichts der Hoheit Jesu angesprochen zu sein.³¹⁹

7b ἀλλ' εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθήτω ὁ παῖς μου.

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· ποιήσων τοῦτο, καὶ ποιεῖ.

7b aber sprich mit einem Wort und es werde geheilt mein Diener.

8 Denn auch ich bin ein Mensch, der der Kommandogewalt unterstellt ist; ich habe unter mir Soldaten,

und ich sage zu diesem: Marschier!, und er marschieret, 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 Dieners³²⁰ bewirken wird. Das εἰπὲ λόγῳ und der Imperativ ἰαθήτω³²¹, der wie ein militärischer Befehl klingt, unterstreichen seine Überzeugung. Auch in 4,32 verbindet Lk ausdrücklich die ἐξουσία³²² 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 ἐξεπλήσσαντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ).³²³ In der darauffolgenden Exorzismusgeschichte (4,33-36) zeigt sich dann, wie Jesus den Dämon durch sein Machtwort³²⁴ bezwingt. So hat auch der Heide verstanden, „daß die Heilung begleitender Teil der Botschaft ist.“³²⁵

In V. 8 unterstreicht der Hauptmann sein Vertrauen in Jesu Wort durch einen Vergleich aus seinem eigenen Lebensbereich. Dazu bemerkt Bovon, man könne diesen „als unvollendetes Argument des Typus ‘wieviel mehr’ oder als strikt analogischen Syllo-

³¹⁹ 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 3.4.1.

³²⁰ 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 ἑντιμος von V. 2b veranschaulicht. Allerdings könnte auch in V. 8b der kranke Sklave gemeint sein (τῷ δούλῳ μου), wodurch diese Interpretation ins Wanken gerät.

³²¹ Jeremias, Sprache, 154f klassifiziert ἰάομαι / ἴασις als lk Vorzugswort.

³²² 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).

³²³ Vgl. Tropper, Jesus Didaskalos, 154.

³²⁴ Zur Macht des Wortes als zentrales Thema bei Lk vgl. etwa Klein, Lk, 273; Radl, Lk, 448; Wolter, Lk, 272.

³²⁵ Klein, Lk, 273.

gismus“ verstehen.³²⁶ Er plädiert für die erste Auslegung³²⁷ 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 Auslegung³²⁸ 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.³²⁹ 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.³³⁰

9 ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν αὐτὸν καὶ στραφεὶς τῷ ἀκολουθοῦντι αὐτῷ ὅχλῳ εἶπεν· λέγω ὑμῖν, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὑρον.

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“.³³¹ Bovon sieht Jesus zunächst in der Zuschauerrolle (*ἐθαύμασεν*), der zu

³²⁶ Bovon, Lk, 351.

³²⁷ 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.

³²⁸ Diese vertritt etwa auch Wolter, Lk, 272.

³²⁹ Vgl. Bovon, Lk, 351.

³³⁰ Vgl. Wolter, Lk, 272. Gnllka, 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.

³³¹ Vgl. etwa Radl, Lk, 446 und Schürmann, Lk, 394. Jeremias, Sprache, 155 konstatiert, dass transitives *θαυμάζειν* im Neuen Testament ganz selten vorkommt.

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.“³³²

Die Hinwendung Jesu zum Volk erinnert an 6,19: καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἐζήτουν ἄπτεσθαι αὐτοῦ, ὅτι δύνάμεις 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“³³³. Und Wiefel kommentiert: „Zugleich sind die Hörer eingeladen zu glauben, wie der Centurio es tat.“³³⁴ Lk formuliert den Vergleich mit dem Glauben in Israel zurückhaltender (οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὑρον) als Mt 8,10 (παρ’ οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὑρον).³³⁵ Aber es geht auch bei Lk, „wie die positive Beschreibung des Fremden kontrastierend verdeutlicht, um eine prophetische Kritik Jesu an seinem Volk.“³³⁶ Eckey hebt hervor: „Solchem Glauben mißt er eine bleibend vorbildliche Bedeutung zu.“³³⁷ Für Wolter stellt das abschließende Wort Jesu fest, was man unter Glauben verstehen muss, nämlich „die Gewissheit, dass Jesus Rettung bringt“³³⁸. 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.³³⁹ 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“³⁴⁰, wie es dem breiten Strom synoptischer Wundertradition entspricht.

³³² Bovon, Lk, 352.

³³³ Schneider, Lk, 166.

³³⁴ Wiefel, Lk, 144.

³³⁵ Auch Wolter, Lk, 273 nennt das Urteil Jesu über den Glauben des Hauptmanns „nicht israelkritisch“.

³³⁶ Bovon, Lk, 352.

³³⁷ Eckey, Lk, 338.

³³⁸ 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.“

³³⁹ Vgl. Wolter, Lk, 272f.

³⁴⁰ Barth, Art. πίστις, 224.

Warum Jesus τοσαύτην πίστιν hervorhebt³⁴¹, 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.³⁴² 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.³⁴³

10 Καὶ ὑποστρέψαντες εἰς τὸν οἶκον οἱ πεμθέντες εὗρον τὸν δοῦλον ὑγιαίνοντα.

Und nachdem die Ausgesandten in das Haus zurückgekehrt waren, fanden sie den Diener gesund.

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 εὑρον in den VV. 9f erschlossen werden, was den engen Zusammenhang zwischen dem Glauben des Centurio und der erfolgten Heilung des Dieners signalisiert.³⁴⁴ 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.“³⁴⁵ Während es für Bovon³⁴⁶ unbestimmt bleibt, um wen es sich bei den zurückgekehrten Boten handelt, sind es m. E. die

³⁴¹ Die Aussage wird durch λέγω ὑμῖν, die Einleitungsformel für bedeutende Aussagen, besonders verstärkt.

³⁴² 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.

³⁴³ Ähnlich argumentiert auch Schürmann, Lk, 394. Weiteres zu πίστις unter Punkt 3.4.1.

³⁴⁴ Vgl. Busse, Wunder, 150; gegen Bovon, Lk, 352, Anm. 44, der das doppelte εὑρον als „unglückliche Wiederholung“ bezeichnet.

³⁴⁵ Wolter, Lk, 273.

³⁴⁶ Vgl. Bovon, Lk, 352.

Freunde, die der Hauptmann zu Jesus geschickt hat³⁴⁷; das πεμφθέντες korrespondiert nämlich eindeutig mit ἐπεμψεν 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 Radl³⁴⁸ meint.

7.2 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 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 ist³⁴⁹, scheint neben zahlreichen anderen Indizien³⁵⁰ auch ein Hinweis für den gemeinsamen Grundaufriß des Lk Doppelwerkes zu sein. In seinem Konzept der stufenweisen Vorbereitung der Heidenmission³⁵¹ spielt die Erzählung vom HvK eine bedeutende Rolle. Der Satz ἀλλὰ εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθήτω ὁ παῖς μου (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 ak-

³⁴⁷ Vgl. etwa auch Nolland, Luke, 318; Schneider, Lk, 166.

³⁴⁸ 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“.

³⁴⁹ Vgl. etwa Haapa, Zur Selbsteinschätzung, 74f.

³⁵⁰ 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.

³⁵¹ Siehe auch Punkt 3.5.

tuellen 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) bzw. bewundert (7,9). 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.³⁵² 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.“³⁵³ Da die eigentliche Wunderhandlung gar nicht erwähnt wird, steht nicht das Wunder, sondern das εἰπὲ λόγῳ im Vordergrund.³⁵⁴ 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 heidenchristliche 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.“³⁵⁵ 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.³⁵⁶ Jesus fragt nicht nach, es ist für ihn selbstverständ-

³⁵² Vgl. auch Punkt 3.4.1.

³⁵³ Bovon, Lk, 351.

³⁵⁴ Vgl. etwa Radl, Lk, 442.

³⁵⁵ Löning, Geschichtswerk, 217.

³⁵⁶ 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 [...]“.“

lich, 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 εὕρησете, κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν· πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει καὶ ὁ ζητῶν εὕρισκε 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.³⁵⁷

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 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.“³⁵⁸ 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.“³⁵⁹

³⁵⁷ Vgl. etwa Heil, Lk und Q, 332-339.

³⁵⁸ Bovon, Lk, 352.

³⁵⁹ Schürmann, Lk, 389.

7.3 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
ἐκατόνταρχος 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 Καφαρναοῦμ stellt die Verbindung zu 4,13 her, wo Jesus Nazaret verlässt und nach Kafarnaum geht.³⁶⁰ 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.³⁶¹ Durch die Verwendung des Wortes παῖς, das „Sohn“, aber auch „Diener, Sklave“ bedeuten kann³⁶², scheint Mt den vertrauten Umgang des Hauptmanns mit seinem Untergebenen besonders zu unterstreichen. Gnilka spricht von einem „Haussklaven“ und verweist darauf, dass im Hebräischen der Haussklave „Sohn des Hauses“ (ben-bajit) heißen kann.³⁶³ 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 βασανιζόμενος (vgl. 8,28; 15,22; 17,15) bezeichnet Pesch als „dämonistisch gefärbt“³⁶⁴. Was in 4,24 summarisch zusammengefasst ist, erfährt hier im gelähmten Diener eine Konkretisierung.³⁶⁵

³⁶⁰ Zum Kontext siehe Punkt 4.1.

³⁶¹ 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.“

³⁶² Siehe Bauer, Wörterbuch, 1223f.

³⁶³ Gnilka, Mt, 301. Für Luz, Mt, 14, Anm.17 handelt es sich hingegen zweifelsfrei um den Sohn des Hauptmanns.

³⁶⁴ Pesch, So liest man synoptisch III, 78.

³⁶⁵ Vgl. etwa Fiedler, Mt, 202; Sand, Mt, 178f.

Der Hauptmann eröffnet den Dialog und spricht Jesus, wie schon der Aussätzige in 8,2, mit κύριε (auch in V. 8) an.³⁶⁶ Luck sieht in dieser Anrede schon den Hoheitstitel „Herr“, dem alle Macht gegeben ist (vgl. Mt 28,18).³⁶⁷

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

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.³⁶⁸ 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.“³⁶⁹

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' ἑμαυτὸν στρατιώτας, καὶ λέγω τούτῳ· πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ· ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου· ποιήσον 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 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 marschieret, 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

³⁶⁶ 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).

³⁶⁷ Vgl. Luck, Mt, 107. Ähnlich auch Sand, Mt, 179: „Jesus ist einer, der Macht hat, er ist ein Kyrios mit Autorität.“

³⁶⁸ Näheres dazu unter Punkt 4.3.1.

³⁶⁹ Pesch, So liest man synoptisch III, 78.

folgt.³⁷⁰ Es handelt sich um eine wahrscheinlich aus der Logienquelle Q stammende Passage, die Mt und Lk beinahe gleich lautend übernommen haben.³⁷¹

Das *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. Auch in der summarischen Notiz 8,16 (... καὶ ἐξέβαλεν τὰ πνεύματα λόγῳ καὶ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ἐθεράπευσεν) wird 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.³⁷²

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 aber auch daran liegen, dass er Heide ist und Jesus das Betreten eines heidnischen Hauses ersparen will.³⁷³ Für Gnllka liegt der Grund nicht darin, dass er kein Jude ist, „sondern weil er in Jesus den durch seine Machttaten legitimierte Gottesgesandten erkannt hat, der in der Lage ist, durch ein einziges Wort dem Kranken zu helfen, ohne zu ihm gehen zu müssen“³⁷⁴. Luz stellt dagegen die Gesetzes-treue Jesu heraus, die vom Hauptmann implizit bestätigt werde.³⁷⁵

10 ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν καὶ εἶπεν τοῖς ἀκολουθοῦσιν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, παρ’ οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὑρον.

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. Auch dieser Vers entspricht im Wesentlichen der Lk Version (7,9).³⁷⁶ Wie bei Lk wendet

³⁷⁰ 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.

³⁷¹ Vgl. die Auslegung unter Punkt 7.1.

³⁷² Vgl. Fiedler, Mt, 203.

³⁷³ Vgl. auch die Einzelauslegung von Lk VV. 6b-7a unter Punkt 7.1.

³⁷⁴ Gnllka, Mt, 302. Ähnlich argumentieren etwa Luck, Mt, 107f; Sand, Mt, 179.

³⁷⁵ Vgl. Luz, Mt, 14; vgl. etwa auch Fiedler, Mt, 202f; Schweizer, Mt, 138.

³⁷⁶ Vgl. auch die Ausführungen zum synoptischen Vergleich unter Punkt 6.2.6.1.

sich Jesus dabei an die „Nachfolgenden“ (vgl. V. 1)³⁷⁷, unterstreicht aber seine Aussage als „Amen-Wort“ (vgl. z. B. 5,18) und steigert das $\text{lk } \text{o}\ddot{\upsilon}\delta\acute{\epsilon}$ zu $\text{παρ' } \text{o}\ddot{\upsilon}\delta\epsilon\text{ν}\acute{\iota}$.

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.“³⁷⁸ 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“.³⁷⁹ In V. 10 begegnet uns die erste πίστις -Aussage im MtEv. Glaube als „das bedingungslose Zutrauen zu Jesu helfender Macht“³⁸⁰ 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.³⁸¹

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“³⁸² vorstellt. Fiedler betont den resümierenden Charakter von V. 10, „den Mt durch die Stilisierung als ‚Amen-Wort‘ (vgl. 5,18) unterstreicht“³⁸³. 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.³⁸⁴ 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

³⁷⁷ 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.

³⁷⁸ Gnilka, Mt, 302.

³⁷⁹ Ebd. Diese Interpretation geht wohl einen Schritt zu weit, denn das Staunen bezieht sich nicht direkt auf den fehlenden Glauben in Israel.

³⁸⁰ Luz, Mt, 15.

³⁸¹ Vgl. etwa Sand, Mt, 179; Schweizer; Mt, 138.

³⁸² Bornkamm, Jesu Vollmacht, 253.

³⁸³ Fiedler, Mt, 203.

³⁸⁴ Vgl. Fiedler, Mt, 203f. Der Exeget verweist zudem auf Mt 1,1-16, wo auch Menschen aus anderen Völkern hervorgehoben werden; außerdem tadelt Jesus immer wieder den „Kleinglauben“ seiner Jünger (vgl. z. B. 17,20).

negativen Verlauf der Begegnung Jesu mit Israel voraus³⁸⁵. 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 ἔξουσιν καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραάμ καὶ Ἰσαάκ καὶ Ἰακώβ 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.

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 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 Exegeten³⁸⁶ 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“³⁸⁷.

Der erste Teil 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).³⁸⁸ Dass Mt aber Wallfahrt, Reich Gottes und das Mahl der Heilszeit verbindet, ist neu gegenüber den Vorbildern.³⁸⁹ 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).³⁹⁰ 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).³⁹¹ 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 apokalypti-

³⁸⁵ Luz, Mt, 15.

³⁸⁶ Vgl. etwa Bornkamm, Jesu Vollmacht, 253; Sand, Mt 178; Schnackenburg, Mt, 79f; Wegner, Hauptmann, 3-5.

³⁸⁷ Bornkamm, Jesu Vollmacht, 253.

³⁸⁸ Weitere Belegstellen etwa bei Bornkamm, Jesu Vollmacht, 254; Gnllka, Mt, 303; Heil, Lukas und Q, 58f; Luz, Mt, 13.

³⁸⁹ Vgl. Gnllka, Mt, 303.

³⁹⁰ Vgl. etwa Frankemölle, Mt, 63.

³⁹¹ Vgl. etwa Bornkamm, Jesu Vollmacht, 255; Fiedler, Mt, 205.

schen Schrifttum, z. B. 1 Hen 63,6; 108,5)³⁹², auch ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων³⁹³ wird von Mt geradezu formelhaft verwendet.³⁹⁴

„Dem Kommen der Völker steht die Ablehnung Israels gegenüber.“³⁹⁵ „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.“³⁹⁶

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.³⁹⁷ Eine differenziertere Sichtweise dieses Logions vertritt z. B. Frankemölle, der lediglich von der in V. 12 angesprochenen „Heilsunsicherheit der Juden“³⁹⁸ spricht. Auch Wegner setzt voraus, dass Israel für Mt keineswegs endgültig verworfen ist: „Uns scheint [...] die Intention, die Mt mit dem Einschub dieser Vv [sic] 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.“³⁹⁹ 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 Schriftgelehrten 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.⁴⁰⁰

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.“⁴⁰¹ Er betont nun, dass der jüdische Lebens- und Glaubenskontext für alle Judenchristen und somit auch für das MtEv konstitutiv ist. Sein Interpretations-

³⁹² Vgl. Gnika, Mt, 304.

³⁹³ Häufig in den Psalmen verwendet als Bild für maßlose Wut (Ps 35,16; 37,12; 112,10).

³⁹⁴ Siehe auch Punkt 4.3.2.

³⁹⁵ Luck, Mt, 108.

³⁹⁶ Luz, Mt, 13f.

³⁹⁷ Vgl. etwa auch Bornkamm, Jesu Vollmacht, 254f; Gnika, Mt, 304; Pesch, So liest man synoptisch III, 79; Sand, Mt, 179f.

³⁹⁸ Frankemölle, Mt, 63.

³⁹⁹ Wegner, Hauptmann, 267.

⁴⁰⁰ Näheres zu Fiedlers Argumentation siehe unter Punkt 4.5.

⁴⁰¹ Frankemölle, Jüdische Wurzeln, 362.

ansatz liegt in der Analyse der „vielfachen biblisch geprägten Leserlenkungen auf das in ihm implizierte spezifische ‘Traditionskontinuum’ und die in ihm vom Leser wahrzunehmende ‘Bekenntniskontinuität’“⁴⁰² (z. B. Jesus ist „Sohn Davids“ 1,1; 9,27; 15,22 ...; Jesus ist der „Immanuel“⁴⁰³ 1,23)⁴⁰⁴. So könne der Leser bereits in der Überschrift (1,1: Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ⁴⁰⁵) wahrnehmen, „daß die biblisch vorgegebenen Israel-orientierten und Völker-orientierten Traditionen in der Person ‘Jesu Immanuel’ (1,21.23) verbunden werden“⁴⁰⁶. 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 Anerkennung 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.“⁴⁰⁷ Schließlich kommentiert er einen der Schlüsseltexthe 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.“⁴⁰⁸

Durch das Logion in VV. 11f wird 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 Ἰσραὴλ (V. 10). Diese Bezüge lassen „die eschatologische Relevanz der Glaubenshaltung“⁴⁰⁹ des Hauptmanns bzw. Israels erkennen.⁴¹⁰

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 Luz⁴¹¹), sondern dürfte die eschatologische Relevanz der Haltung Jesus gegenüber – für Juden und Heiden gleichermaßen – (mit Wegner⁴¹²) bzw.

⁴⁰² Ebd. 336.

⁴⁰³ Frankemölle, ebd. 341 sieht in dieser „Mitsein- und Beistandszusage [...] die dichteste Aussage zur Kontinuität von biblischer und mt Theo-logie“.

⁴⁰⁴ Ebd. 340-342 werden zahlreiche weitere Beispiele angeführt.

⁴⁰⁵ So gäbe es z. B. ohne den Chaldäer Abram / Abraham keine Israel-Geschichte (Gen 12-18).

⁴⁰⁶ Ebd. 344.

⁴⁰⁷ Ebd. 344f.

⁴⁰⁸ Ebd. 353.

⁴⁰⁹ Wegner, Hauptmann, 265.

⁴¹⁰ Vgl. ebd. 265-268; vgl. auch Gnllka, Mt, 304: „Der Fall des gläubigen Hauptmanns gewinnt außerordentliche Repräsentanz.“

⁴¹¹ Vgl. Anm. 393.

⁴¹² Vgl. Anm. 396.

lediglich eine gewisse Heilsunsicherheit der Juden (mit Frankemölle⁴¹³) widerspiegeln. Es könnte auch – wie prophetische Gerichtsworte – 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, weshalb im anschließenden Vergleich die Reihenfolge der Verse bei Lk umgestellt wurde.

Mt 8,11f 11 λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἔξουσιν καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ 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.	Lk 13,29.28 29 καὶ ἔξουσιν ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν καὶ ἀπὸ βορρᾶ καὶ νότου καὶ ἀνακλιθήσονται ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. 28 ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, ὅταν ὀψησθε Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ καὶ πάντας τοὺς προφῆτας ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ, ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους ἔξω.
---	---

Bei Lk steht dieses Logion in der Perikope 13,22-30 (Von der engen und der verschlossenen Tür).⁴¹⁴ 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 (25c: καὶ ἄρξησθε ἔξω ἐστάναι καὶ κρούειν τὴν θύραν) und verknüpft das folgende Logion (28f) mit den VV. 25-27:

25 ἀφ' οὗ ἂν ἐγερθῇ ὁ οἰκοδεσπότης καὶ ἀποκλείσῃ τὴν θύραν καὶ ἄρξησθε ἔξω ἐστάναι καὶ κρούειν τὴν θύραν λέγοντες· κύριε, ἄνοιξον ἡμῖν, καὶ ἀποκριθεὶς ἐρεῖ ὑμῖν· οὐκ οἶδα

⁴¹³ Vgl. Anm. 395.

⁴¹⁴ 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).

ὕμᾱς πόθειν ἐστέ. 26 τότε ἄρξεσθε λέγειν· ἐφάγομεν ἐνώπιόν σου καὶ ἐπίομεν καὶ ἐν ταῖς πλατείαις ἡμῶν ἐδίδαξας· 27 καὶ ἐρεῖ λέγων ὑμῖν· οὐκ οἶδα [ὕμᾱς] πόθειν 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.⁴¹⁵

Im Folgenden geht es um die Frage, ob es sich ursprünglich um zwei Logien gehandelt hat.⁴¹⁶ 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 καὶ verbunden) scheinen keine plausiblen Gründe für diese Schlussfolgerung zu sein.⁴¹⁷ Der Wechsel des Subjekts ist durch den Zusammenhang und durch die Aussageabsicht bedingt; das καὶ, 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.“⁴¹⁸ 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

⁴¹⁵ Dargestellt in Anlehnung an Bovon, Lk II, 429.

⁴¹⁶ Bovon, Lk II, 429, Anm. 8 zitiert unterschiedliche Meinungen von Exegeten zur traditionsgeschichtlichen Einordnung der VV. 28f.

⁴¹⁷ Vgl. Bornkamm, Jesu Vollmacht, 253.

⁴¹⁸ Ebd. – Vgl. etwa auch Schmithals, Lk, 154, der ebenfalls der Meinung ist, dass Mt umgestellt hat.

βρυγμός 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).“⁴¹⁹

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.“⁴²⁰ 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“⁴²¹. Wolter schränkt aber ein: „Für Lukas ist das aber nur die eschatische Sanktionierung ihrer Weigerung, der in V. 24 ausgesprochenen Forderung Jesu nachzukommen.“⁴²²

V. 29 beschreibt mit Blick auf die Vorstellung vom endzeitlichen Heilmahl (vgl. z. B. Jes 25,6-8) die Situation der σωζόμενοι (V. 23b). Wolter weist die verbreitete Annahme⁴²³ zurück, dass Lk mit dieser Gegenüberstellung den Ausschluss der Juden und das Hinzukommen der Heiden darstellen wollte. Seine Argumente sind z. B.: πολλοί (Mt 8,11) fehlt in V. 29a; es sei außerdem nicht eindeutig, dass hier das Motiv der endzeitlichen Völkerwallfahrt gemeint ist, denn ἔξουσιν 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.⁴²⁴ 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.“⁴²⁵ Der Kreis der Betroffenen könne sich auch auf Nichtjuden beziehen, aber so deutlich werde das

⁴¹⁹ 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.

⁴²⁰ Bovon, Lk II, 436; vgl. etwa 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.

⁴²¹ Wolter, Lk, 493.

⁴²² Ebd.

⁴²³ 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.“

⁴²⁴ Vgl. Wolter, Lk, 493, wo zahlreiche Belegstellen aufgelistet sind.

⁴²⁵ Ebd. 493f.

hier noch nicht gesagt. Dennoch sei hier aber ein Paradigma installiert, „das die Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern aufhebt“⁴²⁶.

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 Mahnwort, an Juden und Heiden gleichermaßen gerichtet, auszusprechen.

13 καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ ἑκατοντάρχῃ· ὕπαγε, ὥς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι. καὶ ἴαθη 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 ernstesten 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. Das (theologische) Passiv ἴαθη ist ein Hinweis auf das Handeln Gottes. Der Ausdruck γενηθήτω erinnert an das Vaterunser (Mt 6,10) und zeigt, „wie sehr Glaube für Matthäus Gebetsglaube ist“⁴²⁷. Die Heilungszusage ὥς 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. 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.⁴²⁸

7.4 Zusammenfassung und Bewertung

Die mt Fassung der HvK-Geschichte ist mehrdimensional.⁴²⁹ 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

⁴²⁶ Ebd. 494.

⁴²⁷ Luz, Mt, 16.

⁴²⁸ Vgl. etwa Bauckmann, Art. Stunde.

⁴²⁹ Die folgende Analyse stützt sich auf Luz, Mt, 16f.

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“⁴³⁰ 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.⁴³¹ 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 Evangeliums an die Heiden führt“⁴³². Schließlich werde der Hauptmann für sie zur „Identifikationsfigur“, denn er mache ihnen Mut zum eigenen Glauben.⁴³³

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 ἐγὼ am Anfang und das Futur⁴³⁴), dass Jesus der wahre Heilbringer ist.⁴³⁵ 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.⁴³⁶ Der vorbildliche Glaube wird besonders hervorgehoben, da Jesus den Hauptmann direkt anspricht (V. 13: ὥς ἐπίστευσας γενήσῃτω 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.

⁴³⁰ Ebd. 16.

⁴³¹ 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.

⁴³² Ebd. 16f.

⁴³³ Vgl. ebd. 17.

⁴³⁴ Für Pesch, So liest man synoptisch III, 78 könnte es „eschatologisch qualifiziert“ sein.

⁴³⁵ Vgl. ebd. 78f.

⁴³⁶ Vgl. Fiedler, Mt, 198.

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.“⁴³⁷ 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 Evangelist] den gläubigen Hauptmann zum Repräsentanten der gläubig gewordenen Heiden in seinen Gemeinden, die das sich verhärtende Israel herausfordern.“⁴³⁸

Wie im gesamten Wunderzyklus der Kapitel 8-9 tritt das narrative Element zugunsten des gesprochenen Wortes auch in der HvK-Perikope in den Hintergrund.⁴³⁹ 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“.⁴⁴⁰ Daneben gilt es mit Kollmann auch die ekklesiologische Dimension zu betonen: „Das heimliche Thema des Wunderzyklus ist nicht die Christologie, sondern die Ekklesiologie.“⁴⁴¹ 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

⁴³⁷ Sand, Mt, 180.

⁴³⁸ Gnilka, Mt, 305.

⁴³⁹ Zur folgenden Zusammenfassung vgl. Kollmann, Wundergeschichten, 122-127.

⁴⁴⁰ Vgl. Kollmann, Wundergeschichten, 122.

⁴⁴¹ Ebd. 123.

Kapernaum [...] sieht die matthäische Gemeinde ihre Praxis der Heidenmission vorabgebildet.“⁴⁴²

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.“⁴⁴³

⁴⁴² Ebd. 124.

⁴⁴³ Frankemölle, Mt, 11.

8. Wirkungsgeschichte

Einer auswahlhaften Zusammenfassung der Auslegung der HvK-Perikope durch die Valentinianer, durch Severian von Gabala sowie Luther und Calvin⁴⁴⁴ folgt eine knappe Darlegung, wie die Worte des Hauptmanns in das Gebet der Gläubigen vor dem Kommunionempfang Eingang gefunden haben. Abschließend werden noch einige ikonographische Darstellungen der Erzählung 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.⁴⁴⁵

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.⁴⁴⁶

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

⁴⁴⁴ 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.

⁴⁴⁵ Vgl. Bovon, Lk, 353.

⁴⁴⁶ Vgl. ebd.

Wort betrachtend⁴⁴⁷, stellt Luther fest: „Da stimmt beides, seine Glaube und Christi Herz, recht zusammen.“⁴⁴⁸

„Domine, non sum dignus, ut intres sub tectum meum, sed tantum dic verbo, et sanabitur anima mea.“⁴⁴⁹ 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.“⁴⁵⁰

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.

Die ikonographischen Darstellungen⁴⁵¹ 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

⁴⁴⁷ Luther, Evangelien-Auslegung 366 spricht von einem „zwiefältigen Wunder“ (zitiert nach Bovon, Lk, 354).

⁴⁴⁸ Luther, Evangelien-Auslegung, 369 (zitiert nach Bovon, Lk, 354).

⁴⁴⁹ Die folgenden Ausführungen stützen sich vor allem auf Jungmann, Missarum sollemnia, 441-463.

⁴⁵⁰ Nach Mt 8,2 Vulgata.

⁴⁵¹ Vgl. Schiller, Ikonographie, 185f; Aßmus-Neumann, Leben Jesu, 76-79.

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 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.

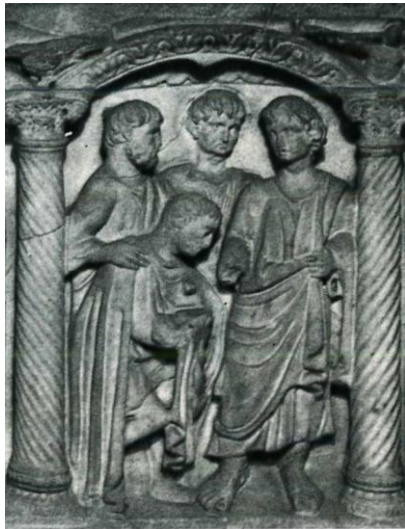


Abbildung 1

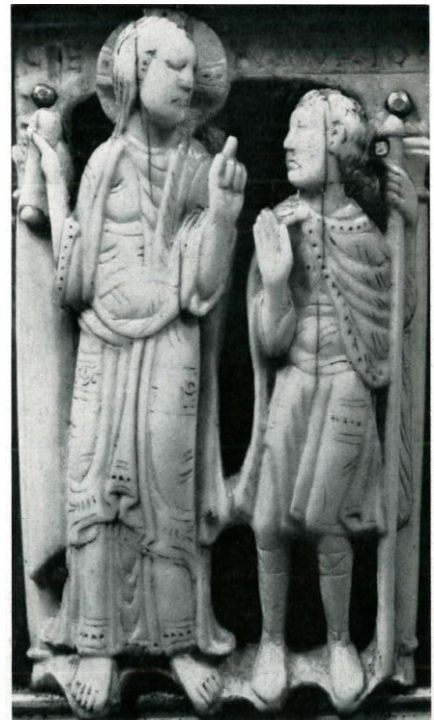


Abbildung 2

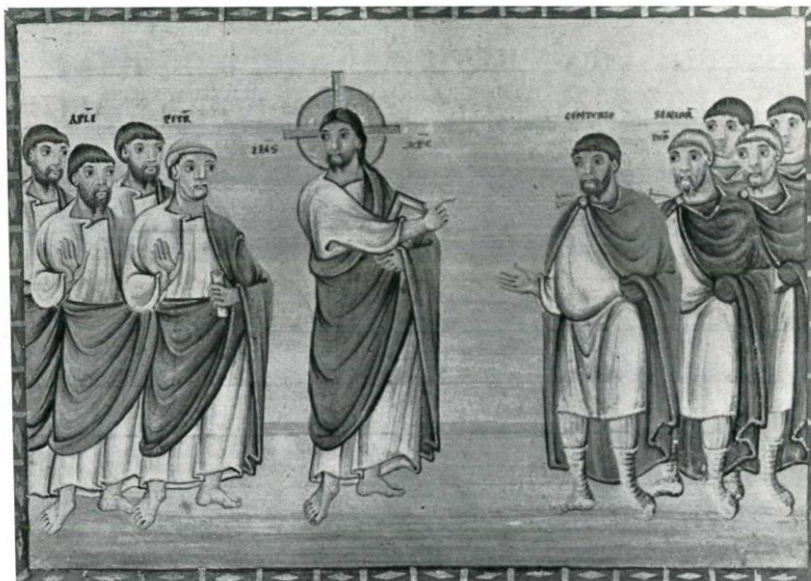


Abbildung 3



Abbildung 4



Abbildung 5



Abbildung 6

9. Zusammenfassung

Mt 8,5-13 und Lk 7,1-10 überliefern die Erzählung vom HvK. Als Jesus nach der Bergpredigt bzw. Feldrede wieder nach Kafarnaum⁴⁵² kommt, bittet ihn ein heidnischer Hauptmann, seinen kranken Diener zu heilen. Bei Mt wendet sich der Bittsteller direkt an Jesus (8,6), wodurch, wie oft bei Mt, der Dialog die Erzählung beherrscht. Bei Lk hält sich der Hauptmann nicht für würdig, selber mit Jesus Kontakt aufzunehmen; er schickt jüdische Älteste zu Jesus, um seine Bitte vorzutragen (7,3). Und als dieser seine Absicht bekundet, zu kommen und den Diener gesund zu machen (Mt 8,7) bzw. als er sich unverzüglich auf den Weg macht und vom Haus des Hauptmanns nicht mehr weit entfernt ist (Lk 7,6), betont der Hauptmann (in direkter Rede bei Mt, indirekt über eine Gesandtschaft von Freunden bei Lk), er halte sich nicht für gut genug, dass Jesus sein Haus betrete. Er möge mit einem (bloßen) Wort bewirken, dass sein Diener geheilt werde. Aus seinem militärischen Bereich wisse er, was ein mächtiges Wort zu bewegen vermöge (Mt 8,8f; Lk 7,6b-8). Durch geschickte Formulierung erweckt Lk den Eindruck, als ob der Hauptmann persönlich mit Jesus spräche. Dieser reagiert erstaunt und betont den starken Glauben des Hauptmanns, den er nicht einmal in Israel vorgefunden habe (Mt 8,10; Lk 7,9). An dieser Stelle bringt Mt 8,11f das Drohwort, das Lk 13,28f in veränderter Form wiedergibt: Viele Völker von Westen und Osten werden kommen und mit den Patriarchen Israels am himmlischen Festmahl teilnehmen, von dem aber die Söhne Israels bzw. des Reiches ausgeschlossen sind, denn ihr Los ist die Finsternis. Auch der Abschluss der Perikope ist unterschiedlich gestaltet. Bei Mt wendet sich Jesus direkt dem Hauptmann zu: gemäß seinem Glauben werde seine Bitte erfüllt. Der Evangelist beschließt die Perikope mit einer knapp formulierten Konstatierung der Heilung (8,13). Lk hingegen lässt die ausgesandten Freunde die Heilung des Dieners feststellen (7,10).

In einer historisch-kritischen Analyse wurden in dieser Diplomarbeit beide Perikopen interpretiert, wobei das Hauptgewicht der Arbeit auf der Analyse von Lk 7,1-10 lag; Mt 8,5-13 wurde geraffter abgehandelt. Es wurde – eher exkursorisch – auch Joh 4,46-54, die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten, mit einbezogen, denn hier handelt es sich wohl auch um jene Geschichte, von der die Synoptiker berichten.

In der syntaktischen Analyse der Lk-Perikope zeigte sich immer wieder der versierte Umgang des Evangelisten mit der griechischen Sprache. Neben einigen sprachlich-

⁴⁵² Mt berichtet vorher noch vom Wunder von der Heilung des Aussätzigen (8,2-4).

stilistischen Besonderheiten wurden u. a. die Schlüsselwörter ἔρχομαι, ἄξιος / ἱκανός und πίστις näher betrachtet. Die narrative Analyse ergab, dass das von Theißen zusammengestellte Motivrepertoire auch für die Beschreibung dieser Erzählung gute Ansatzpunkte liefert. Die Interpretation konnte aufzeigen, wie Lk 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.

Was die Mt 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 der Leser auf das Thema Heidenmission gelenkt wird. Von beiden Evangelisten wird der vorbildliche Glaube des Heiden betont.

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. Die Perikope vom HvK zählt er – in Anlehnung an die griechische Rhetorik – zu den epideiktischen Gattungen, und zwar zur Kategorie der Deesis / Petitio. Er kritisiert auch Gerd Theißens Raster von Motiven in Wundergeschichten, da wichtige Motive häufig fehlen. Allerdings kann ein Raster ohnehin nur ein Hilfsmittel, eine Krücke darstellen, um verschiedene Wundergeschichten zu analysieren. Diese 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

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 urchristlichen Gemeinde beiträgt. Es lässt sich also keine bestimmte Gattung festmachen, die Perikope dürfte wohl zwischen Wundergeschichte und Apophthegma anzusiedeln sein.

Der „Sitz im Leben“ von Wundergeschichten hängt mit bestimmten Grundentscheidungen 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 diese Erzählung in einer jüdenchristlichen Gemeinde zu suchen sein, die für eine Öffnung in Richtung Heiden motiviert werden soll.

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 hoch gestellten, über die Synagoge erreichbaren Gruppe der sog. „Gottesfürchtigen“ 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, oder Eleazar, der Exorzist. Verwiesen sei auch auf den Bericht von der Fernheilung des Sohnes des Rabbi Gamaliel durch den Wundercharismatiker Hanina ben Dosa, wo sich zum Teil ähnliche Motive wie in der Erzählung vom HvK finden, wie z. B. das Motiv der Fernheilung, das Gesandtschaftsmotiv oder das Motiv der Stunde. Jesu Wundertaten spielen sich allerdings auf einer ganz anderen Ebene ab, so fehlt das Motiv des Glaubens in der rabbinischen Erzählung völlig.

Die diachrone Textuntersuchung wurde mit der Quellenfrage für das LkEv und das MtEv fortgeführt⁴⁵³; dabei wurde die Logienquelle Q genauer analysiert. Dass Lk 7,6b-9 und Mt 8,8b-10 beinahe wörtlich übereinstimmen, ist wohl ein untrügliches 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.

Da Joh 4,46-54 wohl von derselben Begebenheit berichtet wie die beiden Synoptiker, wurde diese Perikope in den traditions- und redaktionsgeschichtlichen Vergleich mit einbezogen. Es wurden die Arbeiten von Uwe Wegner, Anton Dauer und Stephan Landis miteinander verglichen, die literarkritisch Tradition und Redaktion voneinander zu unterscheiden versuchten. Die unterschiedlichen Ergebnisse können hier nicht im Detail wiederholt werden. So vermutet z. B. Wegner, dass es im voneinander divergierenden Erzählteil keine literarischen Abhängigkeiten gibt. Dauer ordnet die Rahmengeschichte von Mt 8,5-13 der mt Redaktion zu. Große Teile der Erzählung sieht er als Stück vor-joh Tradition, die von der lk Bearbeitung der Geschichte beeinflusst sei. Landis hingegen erkennt drei voneinander unabhängige Traditionslinien: die joh Tradition, die Tradition des lk Sonderguts und die der Logienquelle.

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 Erstauen Jesu über den starken Glauben des Hauptmanns.
- Es handelt sich in allen drei Versionen um eine Fernheilung.

⁴⁵³ Dem breiten Konsens der Forschung entsprechend wurde an der Zweiquellentheorie festgehalten.

- Durch das Einschalten der beiden Gesandtschaften kann Lk den Glauben des Hauptmanns als besonders vorbildlich darstellen, da er 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 das Drohwort gegen die pharisäischen Widersacher Jesu ein, wodurch der Fokus stärker als bei Lk auf die Israelproblematik gerichtet ist.
- 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 σημεία-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 bzw. um die Entfaltung der großen theologischen Sinnlinien des Textes. In der 1k Perikope sind es zunächst die Wandercharismatiker der Logienquelle, deren Kommissiosigkeit des absoluten Vertrauens besonders herausragt. Der Satz ἀλλὰ εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθήτω ὁ παῖς μου (7b) zeugt vom Glauben des Hauptmanns, der allein aufgrund der Kunde von Jesu Botschaft (V. 3) dem heilenden Wort vertraut. Er ist sich sicher, dass Jesus Rettung bringt. Im Glauben des Hauptmanns ist das Christologische das Entscheidende. Die Wunderhandlung wird gar nicht erwähnt, das εἰπὲ λόγῳ steht im Vordergrund. Durch den Vergleich aus seinem persönlichen Lebensbereich (V. 8) unterstreicht der Hauptmann sein demutsvolles Vertrauen in Jesu Botschaft. Und wenn er Jesus mit κύριε anredet, mag diese Anrede in dieser Situation „nur“ als Höflichkeitsanrede zu verstehen sein; sie kann aber für die Rezipienten damals wie heute als Hoheitstitel gelten. 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 Hei-

den 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 1. Doppelwerks erweisen.

Bei Mt tritt das narrative Element zugunsten des gesprochenen Wortes in den Hintergrund. Der Weg führt nicht über Vermittler zu Jesus, sondern in persönlichem Kontakt. Der Hauptmann richtet sein Anliegen direkt an Jesus (V. 6: κύριε, ὁ παῖς μου βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ παραλυτικός, δεινῶς βασανιζόμενος); Jesus wendet sich in seiner Heilungszusage auch direkt an den Hauptmann (V. 13: καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ ἑκατοντάρχῃ· ὕπαγε, ὥς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι). 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 gegen Israel 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 rekurren diese Verse auch nicht auf die Völkerwallfahrt zum Zion, sondern auf die Rückführung der in der Diaspora lebenden Juden und zielen auf die Gegner Jesu, „die“ Pharisäer und Schriftgelehrten. Bei Lk steht dieses Logion in der Perikope 13,22-30 (Von der engen und der verschlossenen Tür) und richtet sich an die verstockten Zeitgenossen, die sich des Heils sicher wähnen. Die VV. 28f enthalten zwar alle Elemente, die bei Mt vorkommen, aber in anderer Reihenfolge.

Letzten Endes überwiegt bei beiden Evangelisten jedoch 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.

Den Abschluss der Arbeit bilden einige Hinweise zur Wirkungsgeschichte der Perikope, eine kurze Zusammenfassung exemplarischer Auslegungen sowie liturgischer Anwendungen des Textes sowie 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 Romanum 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.

Bibliographie

(1) Bibelausgaben, Konkordanzen, Synopsen, Wörterbücher

- ALAND, Kurt: Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft ¹⁵1996.
- ALAND, Kurt (Hg.): Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament. Unter Zugrundelegung aller modernen kritischen Textausgaben und des Textus Receptus, Bd 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. Bd II: Spezialübersichten, Berlin u. a.: Walter de Gruyter 1978.
- ALAND, Kurt und Barbara (Hgg. u. a.): Novum Testamentum Graece, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft ²⁸2012 (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 ⁶1988.
- BIBLEWORKS 8. Software for Biblical Exegesis and Research, Bible WorksTM, LLC, Norfolk 2008.
- 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 ¹¹2006.
- 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 ³2009 (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 ²1992.

(2) Kommentare

Zum Matthäusevangelium:

- 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).
- 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).
- 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).
- 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 ²1991 (zit: Schnackenburg, Mt).
- SCHWEIZER, Eduard: Das Evangelium nach Matthäus (=NTD 2), Göttingen u. a.: Vandenhoeck & Ruprecht ¹⁶1986 (zit: Schweizer, Mt).

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).
- ECKEY, Wilfried: Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen, Teilband 1: 1,1 - 10,42, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2004 (zit: Eckey, Lk).
- ERNST, Josef: Das Evangelium nach Lukas (=RNT), Regensburg: Pustet ⁶1993 (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).
- GRUNDMANN, Walter: Das Evangelium nach Lukas (=ThHK 3), Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, ²1961 (zit: Grundmann, Lk).
- KLEIN, Hans: Das Lukasevangelium (=KEK I/3), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006 (zit: Klein, Lk).
- KREMER, Jacob: Lukasevangelium (=NEB.NT 3), Würzburg: Echter ²1992 (zit: Kremer, Lk).

- NOLLAND, John: Luke 1 - 9:20 (=WBC 35A), Dallas, TX: Word Books 1989 (zit: Nolland, Luke).
- 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 Verlagshaus³1992 (zit: Schneider, Lk).
- SCHÜRMANN, Heinz: Das Lukasevangelium. Erster Teil. Kommentar zu Kap. 1,1 - 9,50 (=HThK III/1), Freiburg i. Br. u. a.: Herder²1982 (zit: Schürmann, Lk).
- SCHWEIZER, Eduard: Das Evangelium nach Lukas (=NTD 3), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht³1993 (zit: Schweizer, Lk).
- WIEFEL, Wolfgang: Das Evangelium nach Lukas (=ThHK 3), Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1988 (zit: Wiefel, Lk).
- WOLTER, Michael: Das Lukasevangelium (=HNT 5), Tübingen: Mohr Siebeck 2008 (zit: Wolter, Lk).

Zum Johannesevangelium:

- SCHNACKENBURG, Rudolf: Das Johannesevangelium. I. Teil: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4 (=HThK IV/1), Freiburg i. Br. u. a.: Herder⁷1992 (zit: Schnackenburg, Joh).
- SCHNELLE, Udo: Das Evangelium nach Johannes (=ThHK 4), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1998 (zit: Schnelle, Joh).
- THEOBALD, Michael: Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-12 (=RNT), Regensburg: Pustet 2009 (zit: Theobald, 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 Bibelgesellschaft²1989 (zit: Aland, Text).
- 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).
- BARTH, Gerhard: Art. πίστες, in: EWNT III (³2011), 216-231 (zit: Barth, Art. πίστες).
- BAUCKMANN, Ernst Günter: Art. Stunde, in: NBL III (2001), 719f (zit: Bauckmann, Art. Stunde).

- 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).
- BORNKAMM, Günther: Jesus von Nazareth (=Urban TB 19), Stuttgart u. a.: Kohlhammer ¹⁵1995 (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: Borkamm, Jesu Vollmacht).
- BRAAK, Ivo: Poetik in Stichworten. Literaturwissenschaftliche Grundbegriffe. Eine Einführung, Kiel: Ferdinand Hirt ⁴1972 (zit: Braak, Poetik).
- BROER, Ingo: Art. ἐξουσία, in: EWNT II (³2011), 23-29 (zit: Broer, Art. ἐξουσία).
- BROER, Ingo: Einleitung in das Neue Testament. Studienausgabe, Würzburg: Echter Verlag 2006 (zit: Broer, Einleitung).
- BÜHLMANN, Walter / SCHERER, Karl: Sprachliche Stilfiguren der Bibel. Von Assonanz bis Zahlenspruch. Ein Nachschlagewerk, Giessen: Brunnen Verlag ²1994 (zit: Bühlmann, Stilfiguren).
- BULTMANN, Rudolf: Die Geschichte der synoptischen Tradition. Mit einem Nachwort von Gerd Theißen (=FRLANT 29), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ¹⁰1995 (zit: Bultmann, Die Geschichte).
- BULTMANN, Rudolf: Die Geschichte der synoptischen Tradition. Ergänzungsheft, bearbeitet von G. Theißen und Ph. Vielhauer, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ⁴1971 (zit: Bultmann, Ergänzungsheft).
- 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).
- CLAUSSEN, Carsten: Jesus und die Versammlungen Galiläas, 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 ¹⁴2004 (zit: Conzelmann / Lindemann, Arbeitsbuch).
- DAUER, Anton: Johannes und Lukas. Untersuchungen zu den johanneisch-lukanischen Paralleelperikopen 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).
- 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 2008 (zit: Ebner, Einleitung).

- FITZMYER, Joseph A.: Art. κύριος, in: EWNT II (³2011), 811-820 (zit: Fitzmyer, Art. κύριος).
- FRANKEMÖLLE, Hubert: Jüdische Wurzeln christlicher Theologie. Studien zum biblischen Kontext neutestamentlicher Texte (=BBB 116), Bodenheim: Philo 1998 (zit: Frankemölle, Jüdische Wurzeln).
- GNILKA, Joachim: Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte. Sonderausgabe, Freiburg u. a.: Herder ²2007 (zit: Gnilka, Jesus).
- 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).
- HAHN, Ferdinand: Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (=UTB 1873), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht ⁵1995 (zit: Hahn, Hoheitstitel).
- 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).
- van der HORST, Pieter W.: Art. Gottesfürchtige, in: LThK IV (³1995), 914f (zit: van der Horst, Art. Gottesfürchtige).
- JEREMIAS, Joachim: Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums (=KEK Sonderband), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980 (zit: Jeremias, Sprache).
- JUNGSMANN, Josef Andreas: Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. Zweiter Band: Opfermesse, Bonn: Verlag nova & vetera ⁵1962 [zit: Jungmann, Missarum sollemnia).
- 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.
- 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).
- 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).
- 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).
- LÖNING, Karl: Das Geschichtswerk des Lukas. Band I: Israels Hoffnung und Gottes Geheimnisse (=Urban TB 455), Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1997 (zit: Löning, Geschichtswerk).

- 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).
- MÜLLER, Paul-Gerhard: Art. Kafarnaum, in: LThK V (³2006), 1124.
- MUSSNER, Franz: Die Wunder Jesu. Eine Einführung (=Schriften zur Katechetik X), München: Kösel-Verlag 1967 (zit: Mußner, Wunder).
- PESCH, Rudolf / KRATZ, Reinhard: So liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Quellen. Bd. II: Wundergeschichten, Teil I: Exorzismen – Heilungen – Totenerweckungen. Bd. III: Wundergeschichten, Teil II: Rettungswunder – Geschenk wunder – Normenwunder – Fernheilungen, Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht ²1982 (zit: Pesch, So liest man synoptisch III).
- PILHOFFER, Peter: Das Neue Testament und seine Welt. Eine Einführung (=UTB 3363), Tübingen: Mohr Siebeck 2010 (zit: Pilhofer, Das Neue Testament und seine Welt).
- POKORNY, Petr / HECKEL, Ulrich: Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick (=UTB 2798), Tübingen: Mohr Siebeck 2007 (zit: Pokorny, Einleitung).
- 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. ἰκανός, ἰκανότης, ἰκανόω, in: ThWNT III (1938), 294-297 (zit: Rengstorf, Art. ἰκανός).
- RISSI, Mathias: Art. παραλυτικός, in: EWNT III (³2011), 72-74 (zit: Rissi, Art. παραλυτικός).
- SCHAGERL, Jörg: Die Wundererzählungen im Lukasevangelium und ihre Bedeutung für die lukanische Christologie, (Diplomarbeit) Universität Wien 1993.
- 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 Heil-tätigkeit Jesu im Matthäusevangelium, in: OBERLINNER, Lorenz / FIEDLER, Peter (Hgg.): Salz der Erde – Licht der Welt. Exegetische Studien zum Matthäusevan-gelium, FS für Anton VÖGTLE, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1991, 203-222.
- SCHNELLE, Udo: Einleitung in das Neue Testament (=UTB 1830), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ⁵2005 (zit: Schnelle, Einleitung).
- SCHNIDER, Franz / Stenger, Werner: Johannes und die Synoptiker. Vergleich ihrer Pa-rallelen (=BiH IX), München: Kösel 1971 (zit: Schnider / Stenger, Johannes).
- SCHULZ, Siegfried: Q. Die Spruchquelle des Evangelisten, Zürich: Theologischer Ver-lag 1972 (zit: Schulz, Q).
- SIEGERT, Folker: Art. Gottesfürchtige, in: NBL I (1991), 931f (zit: Siegert, Art. Gottes-fürchtige).

- THEISSEN, Gerd: Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition (=NTOA 8), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ²1992 (*zit*: Theißen, Lokalkolorit).
- THEISSEN, Gerd: Studien zur Soziologie des Urchristentums (=WUNT 19), Tübingen: Mohr ³1989 (*zit*: Theißen, Studien).
- THEISSEN, Gerd: Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien (=StNT 8), Gütersloh: Mohn ⁶1990 (*zit*: Theißen, Wundergeschichten).
- THEISSEN, Gerd / MERZ, Annette: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ³2001 (*zit*: Theißen / Merz, Jesus).
- 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 (³2011), 452f (*zit*: Trummer, Art. ἱκανός).
- 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).

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.

FINIS CORONAT OPUS

Abstract

Mt 8,8-10 und Lk 7,6b-9 stimmen beinahe wörtlich überein. Die Aussage in dieser Passage muss für beide Evangelisten gleichermaßen von Bedeutung sein. Es handelt sich um die Demutsrede des Hauptmanns, in der er seine Unwürdigkeit betont, Jesus in seinem Haus zu empfangen; in der er aber auch – durch einen Vergleich aus seinem militärischen Bereich verstärkt – sein Vertrauen in Jesu wirkmächtiges Wort bekundet. Jesus ist vom Glauben des Heiden beeindruckt und betont, einen solchen Glauben habe er bei niemandem in Israel (Mt 8,10) bzw. nicht einmal in Israel (Lk 7,9) vorgefunden. Bei beiden Synoptikern spielt also das Thema Heidenmission eine große Rolle. Warum aber Mt 8,5-13 und Lk 7,1-10 die Fernheilungsgeschichte doch recht unterschiedlich gestaltet haben, welche speziellen Druckpunkte und theologischen Schwerpunkte sie gesetzt haben, versucht die vorliegende Arbeit, die sich dem Methodenrepertoire der historisch-kritischen Forschung verpflichtet fühlt, zu beantworten.

Bei Mt wendet sich der Hauptmann persönlich an Jesus mit der Bitte, er möge seinen kranken Diener heilen. Dadurch überwiegt im Unterschied zu Lk die dialogische Struktur. Außerdem schiebt Mt in den VV. 11f das Drohwort gegen Israel ein, wodurch sich die Sinnlinie stärker in Richtung Israelproblematik verschiebt. In der Interpretation dieses Logions, das bei Lk an anderer Stelle (13,28f) steht, zeigen sich große Divergenzen unter den Exegeten. Bei Lk wird der Kontakt mit Jesus über zwei Gesandtschaften hergestellt. Der Evangelist wählt aber eine Darstellung, die den Eindruck erweckt, als spräche der Hauptmann persönlich mit Jesus. Dadurch deutet er an, dass die Distanz zwischen dem Heiden und Jesus nur scheinbar besteht. Für Lk stellt die Perikope eine Etappe der stufenweisen Vorbereitung der Heidenmission dar, worauf auch die Parallelisierung mit dem ersten getauften Heiden, dem Hauptmann Kornelius (Apg 10), hinweist.

Die Perikope, formgeschichtlich wohl zwischen Wundergeschichte und Apophthegma angesiedelt, bezieht sich auf eine wichtige Grundentscheidung des Urchristentums, nämlich die Öffnung für die Heidenmission, für welche die judenchristliche Gemeinde motiviert werden soll.

Im diachronen Teil der Arbeit werden nach einer eingehenden Besprechung der Logienquelle Q-Rekonstruktionen der Perikope miteinander verglichen. In den synopti-

schen Vergleich wird auch Joh 4,46-54 mit einbezogen, da diese Perikope wohl von derselben Begebenheit berichtet. Joh interpretiert die Fernheilungsgeschichte im Sinne seiner σημεία-Theologie, außerdem fehlt bei ihm die zentrale Passage der Demutsrede.

In der „Einzelauslegung“ werden wichtige Begriffe und Aussagen des Textes analysiert und die großen theologischen Sinnlinien entfaltet. Schließlich geht es im letzten Abschnitt („Wirkungsgeschichte“) um einen knappen historischen Abriss, der u. a. zeigen soll, wie die Worte des Hauptmanns in das Gebet der Gläubigen vor dem Kommunionempfang Eingang gefunden haben.

Curriculum Vitae

Persönliche Daten

Name: Werner Köck

Geboren am 12. September 1947 in Ehrwald, Tirol

1973: Eheschließung mit Annemarie Pichler

Zwei Kinder: Claudia (geb. 1975); Monika (geb. 1977)

Ausbildung

1953 – 1957

Volksschule Ehrwald

1957 – 1965

Missionsprivatgymnasium St. Rupert / Bischofshofen: Matura

1965 – 1973

Studium der Germanistik und Altphilologie an der Universität Innsbruck; 1972 Doktorat; 1973 Lehramt

Berufliche Tätigkeit

1973 – 2003

Lehrtätigkeit (Deutsch und Latein): 1973 – 1986: Humanistisches Gymnasium St. Rupert / Bischofshofen; 1986/87: BG und BRG Klagenfurt / Lerchenfeldstraße; 1987 – 2003: BORG, HAK, BRG Feldkirchen i.K.

2003

Pensionierung

Studium

Ab WS 2007

Katholische Fachtheologie an der Universität Wien.

Wien, im Jänner 2014

Dr. Werner Köck