

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Band: 32 (1976)
Heft: 4

Artikel: Die Auslassung von Mark. 6, 45-8, 26 bei Lukas im Licht der
Komposition Luk. 9,1-50
Autor: Wilkens, Wilhelm
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878534>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 20.11.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die Auslassung von Mark. 6,45–8,26 bei Lukas im Licht der Komposition Luk. 9,1–50

Lukas übernimmt in der Darstellung seines Evangeliums den Markus-Stoff in weitem Umfang und folgt auch seiner Anordnung sehr getreu. Umso auffallender ist die Auslassung eines umfänglichen Blocks, nämlich Mark. 6,45–8,26. Diese grosse Auslassung hat zu verschiedenen Hypothesen Anlass gegeben. Ernsthaft in Betracht kommen zwei: Lukas kannte nicht unseren Markus, sondern eine kürzere Gestalt seines Evangeliums (Urmarkus); Lukas benutzt das uns bekannte Markus-Evangelium, lässt aber daraus den Stoff Mark. 6,45–8,26 mit Absicht aus. Die Analyse der Komposition von Luk. 9,1–50 zeigt, dass *bewusste Auslassung* vorliegt.

1.

Die zwölf *Apostel*, deren Berufung zu Beginn des Erzählungszusammenhangs Luk. 6,12–7,50 berichtet wurde, von denen zu Beginn der Komposition 8,1–56 gesagt wurde, dass sie – neben den Frauen – Jesus begleiten, werden nun am Anfang des Kompositionskomplexes 9,1–50 an dem Werk Jesu in Wort und Tat beteiligt: “Er rief aber die Zwölf zusammen und gab ihnen Macht und Gewalt über alle Dämonen und zur Heilung von Krankheiten; und er sandte sie aus, das Reich Gottes zu predigen und zu heilen” (9,1f.). Lukas redigiert die Markus-Vorlage in stärkerem Masse. Er löst die Sendung der Zwölf aus ihrem unmittelbaren Markus-Zusammenhang. Die dort vorangehende Nazareth-Perikope (Mark. 6,1–6) brachte er schon früher (Luk. 4,15–30), und die nachfolgende Erzählung von der Enthauptung des Täufers (Mark. 6,14–29) lässt Lukas ganz fallen. Schon Mark. 6,7 gibt den Aposteln Macht über die unreinen Geister. Lukas stellt sie darüber hinaus in den Dienst der Reichsbotschaft und beteiligt sie so an der Sendung Jesu (Luk. 4,43; 8,1). Dementsprechend unterstreicht der Evangelist in V. 6, dass sie auszogen, von Dorf zu Dorf wanderten und überall das Evangelium verkündigten und heilten. Im übrigen verschärft Lukas die Bestimmungen: Der bei Markus erlaubte Wanderstab wird (mit Matthäus) verwehrt; von den Sandalen (bei Markus erlaubt, bei Matthäus untersagt) wird nichts gesagt; Matthäus sagt Geld, Silber, Kupfer, Lukas nur argýrion “Geld”. Die Apostel sollen rein nichts auf ihren Weg mitnehmen; sie sollen sich allein ihrem Sendungsauftrag hingeben. Lukas korrigiert hier die Markus-Vorlage offenbar nach 10,4.11 (Q).

Auch die Herodesszene (Luk. 9,7–9/Mark. 6,14–20) ist lukanisch gestaltet. Sie dient der Vorbereitung der Begegnung Jesu mit Herodes Antipas in Jerusalem (23,6–16). Das Verlangen, Jesus zu sehen (9,9), geht dort in Erfüllung (23,8). Auffallend ist die Ratlosigkeit des Tetrarchen über Jesus. Nach Mark. 6,16 fällt er das Urteil: “Johannes, den ich enthauptet habe, ist von den Toten auferstanden.” Dieses Urteil kann Lukas nicht

übernehmen. Denn in Jesus ist mehr auf dem Plan als ein wiedererweckter Johannes. Dieses "mehr" äussert sich in der Ratlosigkeit des Antipas: "Johannes habe ich enthaupten lassen. Wer ist aber dieser, über den ich solche Dinge höre?" (V. 9). Wenn auf diese Weise in dem Herodesstück im Zusammenhang mit der Aussendung der Zwölf die christologische Frage gestellt wird, so will Lukas damit anzeigen, dass die Sendung und Vollmacht der Apostel der Sendung und Vollmacht Jesu entspricht, eine Vollmacht, die Herodes aufmerken lässt. Im Handeln der Apostel stösst man auf die Sendung Jesu. Das ist der Sinn dieser kleinen Komposition. Aus diesem Grunde reduziert Lukas die markinische Vorlage auf die Christologie und übergeht die in Mark. 6,21–29 berichtete Enthauptung des Täufers. Die Auslassung ist mithin sachlich begründet und lässt keinen Schluss auf die Existenz eines Urmarkus zu. Zugleich bereitet dieses Stück auf das Christusbekenntnis des Petrus vor (Luk. 9,18–27).

Es folgt mit Luk. 9,10b–17 die *Speisung* der Fünftausend. V. 11 beschreibt das Handeln Jesu an der zusammengeströmten Volksmenge in zweifacher Hinsicht: Er redet zu dem Volk vom Reich Gottes und er heilt die Kranken. Auch hier wieder die Doppelung von Verkündigung und Heilung. P. Hoffmann weist auf den eminent missionstheologischen Charakter dieser Aussage: In Verkündigung und Heilung vollzieht sich ja das nachösterliche Missionswerk der Apostel¹. Ihre spätere missionarische Sendung erfährt im Evangelium eine Vorausdarstellung, sonderlich im Reisebericht Luk. 9,51ff.². – Die Speisungsgeschichte wird von Lukas mit der Jüngersendung als Beispiel dafür verklammert, wie die Jünger von Jesus in den Dienst gestellt werden³. An sie ergeht der Auftrag Jesu: "Gebt ihr ihnen zu essen" (V. 13a). Lukas setzt die Anrede *hymeis* betont an das Ende des Satzes. So wird zum Ausdruck gebracht: Die Beteiligung der Jünger am Handeln Jesu entspricht ihrer in 9,1ff. geschehenen Sendung. Deutlicher als bei Markus werden daher die Jünger angeredet: "Lasset sie sich lagern in Gruppen etwa zu je fünfzig" (9,14b). Über Markus hinaus betont Lukas, dass die Jünger der Weisung Jesu nachkommen: "Und sie taten so und liessen alle sich lagern" (9,15). Wie bei Markus geben die Jünger das Brot, das Jesus bricht, an das hungernde Volk weiter (9,16). In Konzentration auf diesen Sendungsauftrag der Jünger reduziert Lukas die Darstellung des Markus, so z.B. die breit angelegte Einleitung Mark. 6,31ff.

2.

Anders als Markus lokalisiert Lukas die Speisung in *Bethsaida* (9,10b). Das ist umso auffallender, als nach der Darstellung des Markus die Speisung auf dem Bethsaida gegenüberliegenden Ufer des Sees in der Einöde erfolgt (Mark. 6,45; vgl. 6,31.35). Auch nach Lukas geschieht die Speisung an einem öden Ort, da man nichts kaufen kann (9,12). So treten die Ortsangabe Bethsaida und die in der Speisungsgeschichte vorausgesetzte Einöde in erhebliche Spannung zueinander. Wie kommt es dazu? Wie ist diese Änderung gegenüber Markus begründet? Lässt sich die Lokalisierung der Speisung in Bethsaida aus

¹ P. Hoffmann, Studien zur Theologie der Logienquelle (1972), S. 246.

² W. Wilkens, Die Versuchungsgeschichte Luk. 4,1–13 und die Komposition des Evangeliums: Theol. Zs. 30 (1974), S. 262ff.

³ K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu (1919), S. 193: "Lk. (9,11b) ist der einzige unter den Synoptikern, der die erste Speisungsgeschichte ... nach rückwärts in einen festen Zusammenhang bringt."

der Redaktion des Lukas begreifen? Bei der Beantwortung dieser Frage darf nicht übersehen werden, dass die Ortsangabe Bethsaida in Luk. 9,10 in offenkundigem Zusammenhang mit der Tilgung der Ortsangabe Cäsarea Philippi in 9,18 (Mark. 8,27) steht, sodass das Petrusbekenntnis nach Auslassung des Stoffs von Mark. 6,45–8,26 nun auch in Bethsaida erfolgt. Dass hier ein Zusammenhang besteht, zeigt sich daran, dass das *hypechōrēsen kat' idían* (V. 10b) in dem *katà mónas* (V. 18) wiederaufgenommen und damit die Situation von V. 10b in V. 18 wiederhergestellt wird. Die Einsamkeit Jesu mit seinen Jüngern vor Beginn der Speisung währt nicht lange: Die Volksmenge folgt ihnen. Doch jetzt, nachdem Jesus sein Speisungswerk getan hat, ist er mit seinen Jüngern allein. Was ist mit dieser doch recht tiefgreifenden Änderung der Markus-Vorlage erreicht? Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir einen Blick auf die Komposition des Markus-Evangeliums in dem zur Erörterung stehenden Bereich werfen.

Nach der Speisung der Fünftausend (Mark. 6,30–44) nötigt Jesus seine Jünger, mit dem Schiff „ans jenseitige Ufer nach Bethsaida vorauszufahren“ (Mark. 6,45). Es folgt die Erzählung vom Seewandel. Tatsächlich kommen die Jünger dann nicht in Bethsaida an, sondern in Gennesaret (6,53). Bethsaida wird erst nach der Speisung der Viertausend und zwei weiteren Seefahrten (8,10.13ff.) in Mark. 8,22 erreicht. „Die markinische Darstellung spottet . . . jeder Historisierung mittels der Landkarte“, erklärt J. Schreiber⁴. Er fragt daher mit Recht nach einer theologischen Deutung der markinischen Topographie. Diese fällt freilich nicht befriedigend aus, weil Schreiber die Komposition des Evangeliums in unzureichendem Masse in seine Überlegungen einbezieht⁵. Denn es ist ja nun doch nicht zu übersehen, dass der ganze Komplex Mark. 6,53–8,21 so etwas wie eine Einschaltung in eine ursprüngliche Abfolge Speisung der Fünftausend (6,33–44), Seewandel (6,45–52), Heilung des Blinden in Bethsaida (8,22–26) ist. Die Überfahrt nach Bethsaida (6,45) gelangt ehemals in 8,22 unmittelbar zu ihrem Ziel. Übrigens ist diese ursprüngliche Komposition ganz analog der in 4,1–5,43 vorliegenden aufgebaut: Gleichnisrede – Seesturm – Heilungsgeschichte.

Markus hat diesen ursprünglichen Zusammenhang durch eine Einschaltung in 6,53–8,21 erweitert. In dieser Einschaltung bringt er seine Missionsprolepse. Schon 5,1ff. berichtet über einen Vorstoss in heidnisches Gebiet „jenseits des Sees“. Diese Thematik wird nun in der Einschaltung breiter zur Entfaltung gebracht. Ihr Kern ist 7,24–8,10: die Heilung der Tochter der Syrophönizierin, die Heilung des Taubstummen in der Dekapolis und die Speisung der Viertausend. In der Gabe des Lebensbrottes (vgl. 7,27ff.; 8,1ff.) macht Jesus die Tauben hören und die Stummen reden (7,37), d.h.: Jesu Gabe an Israel wird nun auch den Heiden zuteil. Dieser in 7,24–8,10 vorliegende Kern der markinischen Missionsprolepse erfährt in 6,53–7,13 einerseits und in 8,11–21 andererseits eine Rahmung. In ihr ist die Ortsangabe Gennesaret (6,53) so wenig zu identifizieren wie die „Gegend von Dalmanutha“ (8,10). Im Sinne der markinischen Komposition handelt es sich jedenfalls um keine heidnischen Gebiete, sondern um Ortsangaben (im Grenzgebiet?), die die Gegenwart von Pharisäern und Schriftgelehrten (7,1; 8,11) zulassen. Mit ihnen kommt es – die Missionsprolepse einleitend – zur Auseinandersetzung über das Thema rein und unrein (7,1–23). Sie begehren nach Jesu Reise in das heidnische Gebiet ein Zeichen vom Himmel zur Beglaubigung seines Handelns (8,11). Jesus aber weist sie ab und scheidet seine Jünger von dem „Sauerteig der Pharisäer und dem Sauerteig des

⁴ J. Schreiber, *Theologie des Vertrauens* (1967), S. 159.

⁵ Ebd., S. 158ff.

Herodes" (8,15). Er ringt um das Verstehen seiner Jünger, dass sie in ihm den Geber des Lebensbrottes für Israel und die Heiden erkennen möchten (8,14–21).

Dieser kompositionelle Überblick zeigt zugleich, dass Markus zwischen Galiläa und heidnischen Gebieten durchaus zu differenzieren versteht. Es geht nicht an, mit Schreiber den See Genezareth zum Zentrum heidnischer Gebiete zu machen, galiläisches Kerngebiet und heidnisches Land unmittelbar miteinander zu verbinden und gar noch das Gebiet der phönizischen Küstenstädte in den Bereich Galiläas einzubeziehen⁶. Der See ist nicht Zentrum galiläisch-heidnischen Gebietes. Wohl hat er Grenzfunktion. Diese Grenzfunktion ist von tiefer theologischer Kraft, die Schreiber richtig erkennt: "Der Evangelist versteht die beiden Seefahrten im Sinne der Kreuzesnachfolge; die Überfahrten schildern das Versagen der Jünger in der eschatologischen Situation und den Sieg Jesu⁷." Der See bezeichnet bei Markus die Offenbarungsmitte in Kreuz und Auferstehung⁸. Von dieser Offenbarungsmitte her ringt Jesus um das Verstehen seiner Jünger (Mark. 4,40; 6,52; 8,14ff.); von dieser Mitte her kommt es zur Scheidung von den Pharisäern (8,11ff.15), zur Zuwendung zu den Kranken und Elenden (6,53ff.) und zu den Heiden (7,24ff.), zur Differenzierung zwischen Einsamkeit und Öffentlichkeit (6,32).

Was folgt aus dieser Erörterung der markinischen Komposition für Lukas? Die Antwort muss lauten: Lukas übergeht die markinische Missionsprolepse, weil er seine grosse Missionsprolepse dem Reisebericht Luk. 9,51–19,27 vorbehalten hat. Das Wirken Jesu im ersten Hauptteil seines Evangeliums bleibt im wesentlichen auf Israel bezogen⁹. Durch die Lokalisierung von Speisung und Petrusbekenntnis in Bethsaida vermeidet Lukas ein Hinausgreifen Jesu über den Bereich des alttestamentlichen Gottesvolkes hinaus. Die Speisung findet nicht "jenseits von Galiläa" (8,26) auf heidnischem Boden statt, und das Petrusbekenntnis nicht abseits hoch im Norden. Zwar liegt Bethsaida nicht mehr in Galiläa, sondern gerade jenseits des Jordans im Norden des Sees. Doch es ist kein heidnischer Ort. So kann denn auch das galiläische Chorazin mit Bethsaida in einem Atemzug genannt und den heidnischen Städten Tyros und Sidon gegenübergestellt werden: Tyros und Sidon wird es im Gericht erträglicher ergehen als Chorazin und Bethsaida, den Orten, wo machtvolle Taten Jesu geschehen sind (10,13–15; Matth. 11,20–24). Bethsaida gehört in der Sicht des Lukas zum Bereich der galiläischen Wirksamkeit Jesu. Ist dies richtig, so ist daraus im Hinblick auf den theologischen Entwurf des Lukas zu folgern: Die erste Indienstnahme der Apostel in die Sendung Jesu sowie das Bekenntnis des Petrus vollziehen sich nicht ausserhalb Israels in heidnischer Umgebung, sondern in Israel. Der Raum des alttestamentlichen Gottesvolkes wird an dieser entscheidenden Stelle des Evangeliums gerade nicht verlassen. Lukas legt Wert darauf, das Evangelium mit dem Alten Testament zu verklammern. Die Auslassung von Mark. 6,45–8,26 ist in der Komposition des Lukas begründet.

Warum aber lässt Lukas mit der grossen Auslassung nicht auch den Ortsnamen Bethsaida fallen, sondern entnimmt ihn der markinischen Seegeschichte (Mark. 6,45) und trägt ihn in die vorangehende Speisungsgeschichte ein (Luk. 9,10b)? Vermutlich will Lukas 10,13 vorbereiten, will seine Leser also vor eines der Zeichen stellen, die zu Bethsaida geschehen sind¹⁰. Auch auf Grund der Ortsnamenallegoristik (Bethsaida = Haus

⁶ Schreiber (A. 4), S. 189, 206 u.a.

⁷ Schreiber (A. 4), S. 204.

⁸ Von Schreiber (A. 4), S. 98, sehr schön charakterisiert.

⁹ Nähere Begründung bei Wilkens (A. 2), S. 265ff.

¹⁰ H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, 1 (1969), S. 512.

des Fischfangs, Haus der Speisung; vgl. episitismón in 9,12) lag die Verbindung von Bethsaida und Speisung besonders nahe¹¹.

3.

Die Auslassung von Mark. 6,45–8,26 liegt also darin begründet, dass Lukas die markinische Missionsprolepse im Zuge seiner Komposition nicht gebrauchen kann. Er wird seine Missionsprolepse im Reisebericht Luk. 9,51ff. entfalten. Ein anderer Gesichtspunkt kommt hinzu. Dazu ist zunächst die Komposition 9,1–50 weiter zu verfolgen: Ins Zentrum seiner Komposition stellt Lukas einen sehr stark christologisch orientierten Erzählungskomplex¹²: das *Petrusbekenntnis* mit der ersten Leidensankündigung, die *Nachfolgesprüche* und die *Verklärung* Jesu.

Anders als Markus leitet Lukas das Petrusbekenntnis mit der Angabe ein, dass Jesus für sich allein betete und die Jünger bei ihm waren (Luk. 9,18a). Hier verarbeitet Lukas die Einleitung der Seewandelperikope des Markus: proseúchesthai (Mark. 6,46), mónos (6,47). Das ist die gleiche Stelle, der er den Ortsnamen Bethsaida (6,45) für Luk. 9,10b entnahm. Auf das Gebet Jesu weist Lukas in besonderen Entscheidungsstunden (3,21; 5,16; 6,12ff.; 9,18.28; 22,39ff.); so gleich wieder zu Beginn der Verklärungsgeschichte, wo es im Unterschied zu Markus heisst, dass Jesus die Jünger Petrus, Johannes und Jakobus mit auf den Berg nahm, um zu beten. Das Christusbekenntnis des Petrus und die Verklärung Jesu sind also durch den jeweils einleitenden Hinweis auf das Gebet Jesu miteinander verklammert. Der christologische Mittelteil der Komposition 9,1–50 findet in diesen beiden Stücken zwei Höhepunkte, wobei die Verklärungsgeschichte über das Petrusbekenntnis hinausführt – auf das Bekenntnis folgt die Offenbarung auf dem Berge – und mit dem Blick auf die Passions- und Ostergeschichte die Brücke zum zweiten und dritten Hauptteil des Evangeliums schlägt.

Die christologische Klimax liegt auf der Hand: Die Volksmenge hält Jesus für Johannes den Täufer, für Elia, für einen der alten Propheten (Luk. 9,19). Wenn Lukas die ánthrōpoi des Markus durch hoi óchloi ersetzt, so wird damit ein eher abwertendes Urteil über die Ansicht der Menschen bei Markus eingeschränkt. “Denn óchlos hat bei Lukas keinen schlechten Klang. Es ist die noch unentschlossene Menge um Jesus herum”¹³, die Menge, die für ihn offen ist, von ihm viel erwartet, jedoch noch vor der eigentlichen Glaubensentscheidung steht. In dem Christusbekenntnis des Petrus wird die Volksmeinung schlechthin überboten. Die Glaubensentscheidung ist gefallen. Die Jünger bekennen sich zu Jesu eigentlicher Würde als dem Christus Gottes. Dieses Christusbekenntnis wird konfrontiert mit dem Hinweis auf das Leiden Jesu (V. 21f.). Während bei Markus die drei Leidensankündigungen Jesu je einen neuen Erzählungszyklus in der Komposition des Evangeliums einleiten und die erste Leidensankündigung dementsprechend von dem Bekenntnis des Petrus deutlich abgesetzt wird (Mark. 8,30f.), verklammert Lukas so eng wie möglich. “An die Stelle des Messiasgeheimnisses bei Markus tritt bei Lukas das Leidensgeheimnis des Messias. Erst durch sein Leiden hindurch wird Jesus als Messias offenbar¹⁴.” Den Widerspruch des Petrus gegen die Leidensankündi-

¹¹ Schmidt (A. 3), S. 211.

¹² H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit (⁵ 1964), S. 49.

¹³ H. Flender, Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas (1965), S. 47.

¹⁴ W. Grundmann, Das Evangelium nach Lukas (² 1964), S. 189.

gung sowie die Bedrohung durch Jesus (Mark. 8,33) lässt Lukas fallen. Hier, am Ziel des ersten Hauptteils des Evangeliums, geht es ihm allein um den christologischen Aspekt: Jesus, der Christus Gottes, ist der zum Leiden bestimmte, der "Menschensohn" (Luk. 9,22).

Mit *élegen dè pròs pántas* in 9,23a leitet Lukas die Nachfolgesprüche ein. Die Esoterik des christologischen Abschnitts wird so für einen Augenblick unterbrochen und den Jüngersprüchen ein allgemeingültiges Gewicht verliehen (vgl. *kat' hēméran* in 9,23b). Die Nachfolge wird eng mit dem Leidensweg Jesu verbunden. Nachfolge heisst: den Weg des Christus nach Jerusalem mitgehen und angesichts des Kreuzes die Jüngerschaft bewähren.

Mit Luk. 9,28 wird die esoterische Situation wiederhergestellt: "Es begab sich aber etwa acht Tage nach diesen Reden, da nahm er Petrus und Johannes und Jakobus mit sich und stieg auf den Berg, um zu beten." Die auffallendste Differenz zu Mark. 9,2 besteht in der Zeitangabe. Nach Markus geschieht die Verklärung "nach sechs Tagen", bei Lukas "etwa acht Tage nach diesen Reden". Dass Lukas hier formuliert, ist wahrscheinlich. Und im Kontext fällt die Häufung der Offenbarungsformel *egéneto* auf (Luk. 9,28.29. 33.34 (traditionell). 36.37). Die lukanische Zeitangabe "acht Tage" soll offenbar die christologische Bedeutung des Verklärungsgeschehens unterstreichen: den Beginn einer neuen Schöpfungswoche. Gemeint ist damit die Zeit der Kirche und ihrer Mission, die Lukas in den mit 9,51ff. anhebenden "Reisebericht" hineinprojiziert und also im Evangelium verankert¹⁵.

Während Markus die Verklärungsgeschichte darauf ausgerichtet hat, Jesus in österlichem Glanz in der Gestalt des Messias-Menschensohns erscheinen zu lassen, arbeitet Lukas ihren Zusammenhang mit dem Leiden Jesu heraus: Mose und Elia reden mit Jesus von seinem "Ausgang", den er in Jerusalem vollenden soll (V. 30f.). "Die besondere Aussage der Perikope bei Lukas ist durch die Einfügung der Leidensankündigung bestimmt. Damit wird die Geschichte auf die Passion bezogen, wie auch das Schlafen der Jünger dem Schlafen in der Gethsemane-Szene entspricht" (V. 32)¹⁶. Und die Himmelsstimme mit ihrer Aufforderung an die Jünger, auf ihn zu hören (V. 35), "hat in diesem Rahmen den speziellen Sinn, seine Leidensankündigung zu vernehmen"¹⁷. "Wie am Anfang der Wirksamkeit Jesu die Taufstimme steht, die ihn der Sohnschaft versichert, so am Anfang des Aufbruches nach Jerusalem die Stimme aus der Wolke, die die Jünger seiner Sohnschaft und ihn seines Leidensweges zur Herrlichkeit gewiss macht¹⁸." Wie sehr Lukas die Verklärung Jesu als Offenbarungsgeschehen wertet, zeigt ihr Abschluss in V. 36: Im Ergehen der Himmelsstimme finden die Jünger Jesus allein, und ihr Mund ist über diesem Geschehen verschlossen.

So ist der Mittelteil der Komposition Luk. 9,1–50 am Ende des ersten Hauptteils des Evangeliums ganz auf die Passions- und Ostergeschichte hin ausgerichtet. "In der Komposition des Lukasevangeliums findet nicht nur das vorösterliche Werk Jesu Gestalt, sondern ebenso sein nachösterliches Werk. Der erste Hauptteil mündet in Kapitel 9 in die Passions- und Ostergeschichte ein. Der zweite Hauptteil des Evangeliums, der Reise-

¹⁵ Nähere Begründung bei Wilkens (A. 2), S. 267ff. – Die Erklärung der "acht Tage" mit dem Hinweis auf die "römische Kalenderpraxis" (Schmidt, A. 3, S. 223f.) oder den "kirchlichen Kalender" (Grundmann, A. 14, S. 192) wird der Bedeutung der acht Tage innerhalb der Komposition des Evangeliums nicht gerecht.

¹⁶ H. W. Bartsch, *Wachet aber zu jeder Zeit* (1963), S. 87.

¹⁷ Conzelmann (A. 12), S. 51.

¹⁸ Grundmann (A. 14), S. 193.

bericht, spiegelt das nachösterliche Werk, die Missionszeit der Kirche, mitten ins Evangelium zurück¹⁹.“ Wir haben es also in 9,1–50 mit einer Passions- und Osterprolepse zu tun. Im Rahmen einer solchen Komposition kann Lukas den Stoff Mark. 6,45–8,26 nicht gebrauchen und lässt ihn folgerichtig fallen. Er wählt aus Markus lediglich die Stücke aus, die er seinem Anliegen dienstbar machen kann.

Lukas übergeht weiter das Gespräch Jesu mit seinen Jüngern beim Abstieg vom Berg nach Mark. 9,9–13. Die Rolle des Mose und des Elia wird streng auf das Auftreten der beiden in der Verklärungsgeschichte beschränkt. Lukas vermeidet jede Gelegenheit, Johannes mit Elia zu identifizieren. Das ist in seiner Enteschatologisierung des Jerusalem-Geschehens begründet: Jerusalem ist der Ort der Passion Jesu, nicht aber Stätte der Errichtung des Reiches in Herrlichkeit. So ist auch der Täufer keine eschatologische Gestalt.

Mit Luk.9,37 wechselt die Szene ins Exoterische: Die Stätte der Offenbarung auf dem Berge wird durch die Ebene abgelöst. Viel Volk erwartet Jesus und seine drei Vertrauten beim Abstieg vom Berge. Dieser Wechsel in der Szenerie entspricht der Einleitung zur Feldrede, wo Jesus nach erfolgter Apostelwahl auf dem Berge in die Ebene hinabsteigt und sich dem Volk zeigt (6,12ff.). – Die Heilung des epileptischen Knaben (9,37–43) erfährt starke Kürzungen. Lukas streicht das breit angelegte Gespräch Jesu mit dem Volk (Mark. 9,21–24). Ebensovienig wird der Heilungsakt ausgemalt (Mark. 9,25b–26). Es fehlt die Jüngerfrage, warum sie ihn nicht zu heilen vermochten, ebenso die Antwort Jesu, dass solche Art nur unter Gebet ausfährt (Mark. 9,28f.). Worauf Lukas abhebt, zeigt sein Abschluss in Luk. 9,43a: das Erstaunen der Volksmenge über die grosse Macht Gottes.

Im Unterschied zu Markus, der mit der zweiten Leidensankündigung einen neuen Kompositionsabschnitt beginnt (Mark. 9,30–10,31), verklammert Lukas diese Machtdemonstration mit der zweiten Leidensankündigung (Luk. 9,43b–45). So werden Herrlichkeit und Leiden – ähnlich wie im christologischen Mittelteil der Komposition – wieder in der für Lukas charakteristischen Weise miteinander verbunden. Die Funktion der zweiten Leidensankündigung ist jedoch eine andere als die der ersten. Stand die erste (9,22) ganz und gar im Dienst der Christologie, so rückt Lukas die zweite unter den Aspekt des Jüngerverstehens: “Fasset ihr zu Ohren diese Worte.” Dreimal wird – anders als bei Markus – das Unverständnis der Jünger unterstrichen: “Sie aber verstanden diese Worte nicht, und es war vor ihnen verborgen, sodass sie es nicht begriffen; und sie fürchteten sich, ihn über dieses Wort zu fragen” (V. 45). Lukas fügt ähnlicherweise in 8,10 zwischen die beiden ihm von Markus vorgegebenen Aussagenglieder ein weiteres Glied in sachlichem Anklang an Mark. 4,12 parataktisch ein. Die Parataxe ist das literarische Werk des Lukas²⁰, der auf diese Weise das Unverstehen der Jünger in seiner ganzen Schwere in jedem Glied unterstreicht. Die Verklammerung von Herrlichkeit und Leiden in 9,37ff. steht mithin im Dienst der Frage nach dem Jüngerverstehen. Die Jünger aber erweisen sich als unfähig, dieses Miteinander und Ineinander zu begreifen: der Menschensohn in den Händen der Menschen (V. 44).

Schliesslich erscheinen der Rangstreit (9,46–48) und die Erzählung vom fremden Dämonenaustreiber (9,49f.) gegenüber Markus gekürzt und enger an die zweite Leidensankündigung angelehnt. Auch sie rücken damit unter das Thema des Jüngerunver-

¹⁹ Wilkens (A. 2), S. 269; dort auch die nähere Begründung für dieses Urteil.

²⁰ Gegen T. Schramm, *Der Markus-Stoff bei Lukas* (1971), S. 136.

ständnisses. Der Rangstreit deckt den Grund für dieses Unverständnis auf: Die Jünger sind noch zu sehr von der menschlichen Frage nach der Grösse bewegt. Sie fühlen sich durch das Auftreten des fremden Exorzisten in ihrer Stellung bedroht. Sie lehnen ihn als Konkurrenten ab.

*

In welchem Masse die Komposition Luk. 9,1–50 theologisch reflektiert ist, zeigt ein Rückblick: Der christologische Mittelteil 9,18–36 findet sein Zentrum in den Nachfolgesprüchen 9,23–27. Der Jünger Jesu ist dazu gerufen, ständig aus der Kreuzesentscheidung zu leben und die Nachfolge mit dem eigenen Lebenseinsatz zu bewähren. Dieses Zentrum erhält seine christologische Verankerung in den beiden Flankenstücken: dem mit der ersten Leidensankündigung verbundenen Christusbekenntnis des Petrus und der ganz auf den "Ausgang" Jesu in Jerusalem abgestellten Verklärung. Die echte Kreuzesnachfolge des Jüngers Jesu ist christologisch begründet, findet ihren Anhalt an dem zum Kreuz gehenden Herrn. Dieser so beschriebene christologische Mittelabschnitt 9,18–36 wird gerahmt von den Seitenabschnitten 9,1–17 und 9,37–50. Diese zeigen auf der einen Seite die Zwölf in der ihnen vom Herrn verliehenen Vollmacht zur Sendung in Verkündigung und Heilung (9,1f.). Und doch sind sie, die sich eben zu Jesus als dem Christus bekannt haben (9,18ff.), auf der anderen Seite Ohnmächtigen gleich (9,37ff.), auf eigene Grösse bedacht (9,46ff.), solange sich ihnen nicht auf dem Wege ihrer Nachfolge (9,23ff.) das Leidensgeheimnis ihres Herrn eröffnet hat und das Kreuz von ihnen auf ihrem Wege übernommen wird (9,28ff.43ff.). In dieser Spannung von Vollmacht und Ohnmacht weist die Komposition über sich hinaus auf den weiteren Gang der Evangeliums.

In diesem Rückblick haben wir die Komposition unter dem Aspekt des Apostolats charakterisiert, während wir oben den Mittelteil der Komposition 9,1–50 unter dem Blickwinkel der Christologie beschrieben haben und dabei die Beziehungen zur Passions- und Ostergeschichte aufdeckten. Das ist kein Widerspruch. Beide Aspekte gehören untrennbar zusammen: Christologie und Apostolat werden von Lukas innigst miteinander verknüpft. Die Sendung Jesu wird zur Sendung der Jünger. Nicht zufällig wird der folgende Reisebericht 9,51ff. mit der Jüngersendung (9,52; 10,1ff.) eröffnet. Doch ihre Sendung gewinnt Vollmacht nur, insofern sie teilhat an dem Weg Jesu nach Jerusalem. Nicht zufällig stellt Lukas zwischen die beiden Sendeperikopen zu Beginn seines Reiseberichts wieder (vgl. 9,23ff.) Nachfolgesprüche (9,57ff.).

Das Markus-Evangelium in seiner uns bekannten Gestalt ist die Grundlage für diese Komposition des Lukas in 9,1–50. Es gibt keine Anhaltspunkte für die Urmarkus-Hypothese. Die grosse Auslassung Mark. 6,45–8,26 erklärt sich hinreichend aus der kompositorischen Linienführung des Lukas.

Wilhelm Wilkens, Lienen