

Martin Meiser  
Die Reaktion des Volkes  
auf Jesus



Beihefte zur Zeitschrift für die  
neutestamentliche Wissenschaft  
und die Kunde der älteren Kirche

Herausgegeben von  
Erich Gräßer

Band 96

Walter de Gruyter · Berlin · New York  
1998

Martin Meiser

Die Reaktion des Volkes  
auf Jesus

Eine redaktionskritische Untersuchung zu den  
synoptischen Evangelien

Walter de Gruyter · Berlin · New York

1998

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

*Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme*

**[Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche / Beihefte]**

Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. – Berlin ; New York : de Gruyter  
Früher Schriftenreihe

Reihe Beihefte zu: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche

Bd. 96. Meiser, Martin: Die Reaktion des Volkes auf Jesus. – 1998

**Meiser, Martin:**

Die Reaktion des Volkes auf Jesus : eine redaktionskritische Untersuchung zu den synoptischen Evangelien / Martin Meiser. – Berlin ; New York : de Gruyter, 1998

(Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche ; Bd. 96)

Zugl.: Erlangen, Nürnberg, Univ., Habil.-Schr., 1996/97  
ISBN 3-11-016364-0

ISSN 0171-6441

© Copyright 1998 by Walter de Gruyter GmbH & Co., D-10785 Berlin

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

Printed in Germany

Druck: Werner Hildebrand, Berlin

Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer-GmbH, Berlin

## Vorwort

Diese Untersuchung geht der monographisch noch nicht für das Ganze der synoptischen Evangelien behandelten Frage nach, welche theologische Bedeutung die einzelnen Evangelisten der Reaktion des Volkes auf Jesus zumäßen, und versucht von da aus, zur Interpretation der synoptischen Evangelien insgesamt einen Beitrag zu leisten. Die redaktionskritische Fragestellung schließt dabei notwendigerweise Aspekte narrativer und pragmatischer Analyse mit ein, kann aber auch auf formgeschichtliche und traditionsgeschichtliche Überlegungen nicht verzichten.

Das vorliegende Werk ist die überarbeitete Fassung meiner von der Evang.-Theol. Fakultät Erlangen im WS 1996/97 angenommenen Habilitationsschrift. Literatur wurde bis 1996 berücksichtigt.

Vielfältig habe ich Dank zu sagen:

Mein erster Dank gilt meinem verehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. Otto Merk. Seiner Freundlichkeit und Geduld und vor allem seiner Großzügigkeit gegenüber seinem Assistenten ist es zu verdanken, daß dieses Werk in mehreren Jahren der Arbeit an seinem Lehrstuhl fertig werden konnte. Dem von ihm verfaßten Erstgutachten habe ich Ermutigung und fördernde Kritik entnehmen dürfen.

Herrn Professor Dr. Roloff danke ich für vielerlei Anstöße und für das hilfreiche Zweitgutachten. Ebenfalls danke ich Frau Professorin Dr. Oda Wischmeyer für eine Reihe weiterführender Gespräche. An dem Werden dieser Arbeit haben beide regen Anteil genommen. Gleichfalls danke ich Herrn Professor Dr. Walter, Naumburg/Jena sowie meinen (ehemaligen) Assistenten-Kollegen Dr. Gebauer, Dr. Heckel, Prof. Dr. Kraus und Dr. Müller für Gespräch und Kritik.

Weiter gilt mein Dank den Herren Professoren Dr. L. Schmidt, Dr. H.-C. Schmitt und Dr. G. Wanke sowie meinem Kollegen, Herrn Dr. Fechter für die Durchsicht des alttestamentlichen Teiles über Admirationen und Akklamationen, ebenso den Herren Professoren Dr. M. Forschner und Dr. A. Mehl für die Durchsicht des philologischen Teiles, die pagane Antike betreffend.

Für vielfältige Unterstützung im Gespräch und im Korrekturlesen danke ich Frau Andrea Diederich, Frau Dagny von der Goltz und Frau Ellen Hunger, ebenfalls Frau Ulrike Mauthe. In diesen Dank schließe ich Frau Monika Braun mit ein.

Dem Herausgeber dieser Reihe, Herrn Professor Dr. Gräber, danke ich sehr für die Aufnahme meiner Arbeit und für weitere hilfreiche Hinweise. Den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Verlages danke ich sehr für alle ihre Mühe mit diesem Manuskript.

Besonderen Anlaß habe ich, meiner Frau zu danken. Sie hat in den vergangenen Jahren die größere familiäre Last getragen. Auch hätte ohne Unterstützung des weiteren Familienkreises die Arbeit nicht in dieser Weise entstehen können. Ich danke vor allem meinen Eltern, meinen Schwiegereltern M. und H. Dehling sowie meiner Patentante, Frau Dr. E. Breidenbach.

Dieses Buch widme ich meinen Eltern in Dankbarkeit. Sie haben mir stets Zuspruch zuteil werden lassen und mir viel gegeben.

Erlangen, den 28.7.1998

Martin Meiser

## Inhaltsverzeichnis

1.	Ziel und Methodik unserer Untersuchung .....	1
1.1.	Hinführung zur Forschungsgeschichte .....	2
1.2.	Philologische Beiträge .....	6
1.3.	Formgeschichtliche Beiträge.....	8
1.4.	Redaktionskritische Beiträge .....	13
1.4.0.	Redaktionskritische Beiträge für alle drei Synoptiker .....	13
1.4.1.	Beiträge zum Markusevangelium .....	16
1.4.1.1.	Christologisch orientierte Beiträge .....	16
1.4.1.2.	Ekklesiologische Beiträge .....	20
1.4.2.	Beiträge zum Matthäusevangelium .....	22
1.4.3.	Beiträge zu Lukasevangelium .....	24
1.5.	Konsequenzen für unsere Arbeit.....	30
2.	Das Subjekt der Volksreaktion - Philologische Aspekte .....	32
2.1.	Der Bereich der Profangrazität .....	33
2.1.1.	Das Gebiet des Alltäglichen .....	34
2.1.2.	Das Volksverhalten in der politischen Reflektion .....	35
2.1.3.	Das Volksverhalten in philosophischer Reflektion .....	42
2.1.4.	Das religiöse Volksverhalten aus der Sicht der Gebildeten .....	49
2.1.5.	Ertragssicherung .....	53
2.2.	Der Bereich alttestamentlicher und frühjüdischer Literatur .....	55
2.2.1.	Das »Volk« in politischer Reflexion und Geschichtsschreibung .....	56
2.2.2.	Das Volksverhalten in der Weisheitsliteratur .....	64
2.2.3.	Die πολλοί-ὀλίγοι-Antithese in der apokalyptischen Literatur .....	66
2.2.4.	Das Volksverhalten in der rabbinischen Literatur .....	68
2.2.5.	Ertragssicherung .....	72

3.	Formgeschichte der Admirationen und Akklamationen .....	74
3.1.	Aufgaben und Kriterien der formgeschichtlichen Untersuchung .....	74
3.2.	Geistesgeschichtlicher Rahmen der Gattungsgeschichte .....	79
3.2.1.	Die Israels Identität formierende Zeit: Die 1. Phase .....	80
3.2.2.	Die Israels Identität nach außen behauptende, nach innen festigende und entfaltende Zeit: Die 2. Phase .....	81
3.2.3.	Die Israels Identität in der Ausgestaltung der Frömmigkeit des einzelnen festigende Zeit - Das rabbinische Judentum: Die 3. Phase .....	84
3.3.	Die formgeschichtliche Untersuchung der Admirationen .....	84
3.3.1.	Vorbemerkungen.....	84
3.3.2.	Admirationen in der paganen Antike .....	86
3.3.3.	Admirations im Alten Testament .....	89
3.3.4.	Admirationen im frühjüdischer Literatur .....	93
3.3.4.1.	Bestandserhebung .....	93
3.3.4.2.	Kontinuität und Veränderung im semantischen Inventar.....	94
3.3.4.3.	Die theologischen Funktionen der frühjüdischen Admirationen .....	97
3.3.5.	Admirations in der rabbinischen Literatur.....	100
3.3.6.	Ertragssicherung.....	101
3.4.	Die formgeschichtliche Untersuchung der Akklamationen ....	101
3.4.1.	Vorbemerkungen .....	101
3.4.2.	Akklamationen in der paganen Antike .....	102
3.4.3.	Akklamationen im Alten Testament und im Frühjudentum ....	103
3.4.4.	Akklamationen im Neuen Testament .....	106
4.	Die Reaktion des Volkes nach Markus .....	109
4.1.	Die Grundlegung redaktionskritischer Exegese .....	109
4.1.1.	Das Markusevangelium als kerygmatisches Werk .....	109
4.1.2.	Tradition und Redaktion - synchrone und diachrone Exegese .....	118
4.2.	Der traditionsgeschichtliche Standort des Evangelisten .....	122



4.3.	Jesu Vollmacht als Grundlegung des Weges der Gemeinde ....	125
4.3.1.	Die Vollmacht Jesu - Mk 1,21-28 .....	125
4.3.2.	Der Auftrag Jesu - Mk 1,32-39 .....	133
4.3.3.	Die Öffentlichkeitswirksamkeit Jesu - Mk 1,45 .....	135
4.3.4.	Jesu Vollmacht als Legitimation des christlichen Weges - Mk 2,1-12 .....	138
4.3.5.	Jesu Legitimation und die Gegner - Mk 3,7-12 .....	143
4.3.6.	Jesu Legitimation und die notae ecclesiae - Mk 3,20f.31-35 ...	148
4.3.7.	Die Verwerfung Jesu in Nazareth - Mk 6,1-6a .....	150
4.3.8.	Die Reaktion auf Jesus als Rehabilitation des Täufers - Mk 6,14-16 .....	154
4.3.9.	Die Verlässlichkeit der helfenden Macht Jesu - Mk 6,53-56 ....	158
4.3.10.	Die Gottheit Jesu - Mk 7,37 .....	161
4.3.11.	Jesus, der letzte Bote Gottes - Mk 8,27f. ....	164
4.4.	Das Leiden Jesu als Existenzform des christlichen Weges .....	168
4.4.1.	Die Erscheinung Jesu als Theophanie - Mk 9,14-29 .....	168
4.4.2.	Die Volksreaktionen im Rahmen der Passionsüber- lieferungen .....	172
4.4.2.1.	Forschungen zum vormk Passionsbericht .....	172
4.4.2.2.	Jesu Göttlichkeit als Einweisung in den Leidensweg - Mk 10,32-34 .....	177
4.4.2.3.	Jesus und die messianische Zeit - Mk 11,1-10 .....	180
4.4.2.4.	Das Volk und die Verweigerung der Oberen - Mk 11,18; 12,12; 14,1f. ....	185
4.4.2.5.	Die Offenbarungsqualität der Lehre Jesu - Mk 11,18 .....	188
4.4.2.6.	Jesu Vollmacht und die Selbstverweigerung der Gegner - Mk 11,31-33 .....	189
4.4.2.7.	Die Furcht der Gegner vor dem Volk - Mk 12,12 .....	193
4.4.2.8.	Die Unsinnigkeit der gegnerischen Selbstverweigerung - Mk 12,37 .....	194
4.4.2.9.	Der Todesbeschuß - Mk 14,1f. ....	195
4.4.2.10.	Das Sanhedrinverhör - Mk 14,53-65 .....	195
4.4.2.11.	Jesus oder Barabbas - Mk 15,6-15 .....	199
4.4.2.12.	Die Verspottung unter dem Kreuz - Mk 15,29-32 .....	202
4.5.	Zusammenfassende Auswertung .....	205
4.5.1.	Ergebnisse der philologischen Beobachtungen .....	205
4.5.2.	Ergebnisse der redaktionskritischen Analyse .....	209
4.5.2.1.	Ergebnisse der formgeschichtlichen Beobachtungen .....	209
4.5.2.2.	Ergebnisse der kompositionsanalytischen Beobachtungen .....	211

4.5.2.3.	Ergebnisse der narrativen und pragmatischen Analyse .....	212
4.5.4.	Theologische Konsequenzen .....	217
4.5.4.1.	Christologische Konsequenzen .....	217
4.5.4.2.	Ekklesiologische Konsequenzen .....	218
4.5.4.3.	Israeltheologische Konsequenzen .....	219
5.	Die Reaktion des Volkes nach Matthäus .....	223
5.1.	Matthäus und seine Gemeinde .....	223
5.2.	Das Subjekt der Reaktion: »Volk« .....	229
5.3.	Analyse der Erzählfiguren .....	231
5.3.1.	Das Volk und die Jünger im Vergleich .....	232
5.3.2.	Das Volk und die Eliten im Vergleich .....	236
5.3.3.	Die narrative Funktion der Volksmenge .....	242
5.4.	Die Funktion der einzelnen Volksreaktionen .....	246
5.4.1.	Die epiphanietheologischen Volksreaktionen .....	247
5.4.2.	Die israeltheologischen Volksreaktionen .....	247
5.4.2.1.	Die titularen Volksreaktionen .....	247
5.4.2.2.	Die nichttitularen israeltheologischen Volksreaktionen .....	253
5.5.	Zusammenfassende Auswertung .....	258
5.5.1.	Allgemeine Charakteristik des Matthäusevangeliums .....	258
5.5.2.	Terminologisches .....	258
5.5.3.	Ergebnisse der redaktionskritischen Analysen .....	258
5.5.4.	Ergebnisse der formgeschichtlichen Beobachtungen .....	258
5.5.5.	Ergebnisse der kompositionsanalytischen Beobachtungen .....	259
5.5.6.	Analyse der Erzählfiguren .....	260
5.5.7.	Die Funktion der Volksreaktionen .....	261
6.	Die Reaktion des Volkes nach Lukas .....	262
6.1.	Der Rahmen der Interpretation .....	262
6.2.	Szenen und semantisches Inventar .....	265
6.2.1.	Bestandserhebung der Szenen .....	265
6.2.2.	Bestandserhebung des semantischen Inventars .....	266
6.3.	Israeltheologische Bezüge .....	270
6.3.1.	Ein Vorausblick: Lk 4,16-30 .....	279
6.3.2.	Die Sammlung Israels - Lk 4,31-6,49 .....	285
6.3.2.1.	Das Wirken Jesu in Kapernaum - Lk 4,31-44 .....	285

6.3.2.2.	Die Wirklichkeit des Heiles im Exorzismus Jesu - Lk 5,17-26 .....	287
6.3.3.	Die Scheidung innerhalb Israels - Lk 7,1-9,50 .....	288
6.3.3.1.	Die gnädige Heimsuchung Israels - Lk 7,11-17 .....	289
6.3.3.2.	Jesus, der Täufer und das Volk - Lk 7,18-35 .....	291
6.3.4.	Israels Krisis - der Reisebericht als Vorausblick .....	295
6.3.4.1	Jesu Mission in Israel - Lk 10,1-24 .....	297
6.3.4.2.	Jesu weitergehendes heilvolles Wirken .....	300
	in Israel - Lk 13,10-17	
6.3.4.3.	Gottes Wirken in Jesus zugunsten Israels - Lk 18,43b .....	301
6.3.4.4.	Die Dringlichkeit der Umkehr - Lk 12,54-13,9 .....	301
6.3.4.5.	Die vorausblickende Klage - Lk 13,31-35 .....	305
6.3.4.6.	Die Ankündigung der Katastrophe - Lk 19,41-44 .....	310
6.3.5.	Jesus und das Volk in Jerusalem .....	313
6.3.5.1.	Jesus und das Volk im Tempel - Lk 19,47f.; 21,37f. ....	314
6.3.5.2.	Jesu Vollmacht - Lk 20,1-8.....	316
6.3.5.3.	Die Verschuldung der Hierarchen - Lk 20,9-19.....	317
6.3.5.4.	Die Zensusfrage - Lk 20,20-26 .....	318
6.3.6.	Das Volksverhalten während der Passion Jesu - Lk 23 .....	319
6.3.6.1.	Die Verhandlung vor Pilatus und Herodes - Lk 23,1-25 .....	321
6.3.6.2.	Jesu Klage über Jerusalem - Lk 23,27-31 .....	325
6.3.6.3.	Das Volk unter dem Kreuz - Lk 23,35 .....	328
6.4.	Das Christentum und die πολλῶν -Antithese .....	330
6.4.1.	Jesus als Weiser .....	331
6.4.1.1.	Leben im Gebet als βίος Jesu - Lk 5,12-16 .....	331
6.4.1.2.	Das Sterben des Weisen - Lk 23,32-49.....	333
6.4.2.	Das Verhalten des ὄχλος als Negativbeispiel .....	336
6.4.2.1.	Unzureichende Reaktionen auf Jesus - Lk 11,14-36 .....	336
6.4.2.2.	Die Warnung vor der falschen Lebenshaltung - Lk 12,13-21...	340
6.4.2.3.	Die Dringlichkeit der Umkehr - Lk 12,54-13,9 .....	343
6.4.2.4.	Die Warnung vor falscher Selbstsicherheit - Lk 13,23-30.....	345
6.4.2.5.	Die Dringlichkeit der Einladung - Lk 14,15-24 .....	347
6.4.2.6.	Der ὄχλος und die Konsequenzen der Jüngerschaft - Lk 14,25-34 .....	349
6.5.	Zusammenfassende Auswertung .....	350
6.5.1.	Die einzelnen Subjektangaben .....	350
6.5.2.	Ergebnisse der formgeschichtlichen Beobachtungen .....	351
6.5.3.	Ergebnisse der redaktionskritischen Einzelanalysen .....	353
6.5.4.	Ergebnisse der kompositionsanalytischen Beobachtungen .....	354

6.5.5.	Ergebnisse der narrativen und pragmatischen Analyse .....	356
6.5.5.1.	Ergebnisse der narrativen Analyse.....	356
6.5.5.2.	Ergebnisse der pragmatischen Analyse.....	359
6.5.6.	Theologische Konsequenzen.....	359
7.	Abschließende Zusammenfassung .....	365
7.1.	Übergreifende Gesichtspunkte .....	365
7.2.	Die Reaktion des Volkes in der Konzeption der einzelnen Evangelien .....	371
7.2.1.	Die Reaktion des Volkes nach Markus .....	371
7.2.2.	Das Matthäusevangelium, das Lukasevangelium .....	374
	und die Logienquelle	
7.2.3.	Die Reaktion des Volkes nach Matthäus .....	375
7.2.4.	Die Reaktion des Volkes nach Lukas .....	377
	Literaturverzeichnis .....	381
	Stellenregister .....	428

## 1. Ziel und Methodik unserer Untersuchung

In der vorliegenden Studie soll gefragt werden, was die synoptischen Aussagen über die Reaktion des Volkes auf Jesus für die Theologie der drei ersten Evangelien bedeuten. Die Volksmenge ist dabei als Figur innerhalb der Erzählung bzw. der besprechenden Rede verstanden; unter das Stichwort »Reaktion des Volkes« fallen deshalb neben den terminologisch durch die Begriffe ὄχλος, πλῆθος, λαός einschlägigen Perikopen auch Texte, in denen von einem Verhalten einer unspezifiziert bleibenden 3. Ps. Pl. die Rede ist, außerdem Texte, deren Adressatenbezeichnung ein nicht auf Sondergruppen oder Führungsschichten eingrenzbares Kollektiv benennt, des weiteren Texte, in denen ein bestimmtes Verhalten der Volksmenge nicht nur erzählt oder auch nicht nur i.S. eines vaticinium ex eventu angekündigt, sondern als möglich unterstellt wird. Zu unserem Thema gehören also auch die markinische Fassung des Einzuges Jesu in Jerusalem, die das Subjekt des Lobpreises Mk 11,9f. nicht benennt, die Drohworte gegen die unbußfertigen Städte Lk 10,13-15 wie die Warnung vor den Konsequenzen unbedachter Nachfolge Lk 14,25-35. Was in unserer Arbeit nicht geleistet werden kann, ist die historische Rückfrage nach der tatsächlichen Wirkung Jesu<sup>1</sup> auf die soziologisch im einzelnen zu beschreibenden Volksmassen<sup>2</sup> und die traditionsgeschichtliche Rückfrage nach dem Ursprung der Bezeichnung Jesu als eines Propheten.

- 
- 1 Historisch ist ein gewisser Erfolg Jesu bei dem Volk in Galiläa durchaus wahrscheinlich; anders wäre die Opposition der Eliten Israels und ihr Einschreiten gegen ihn kaum erklärbar. Jesus ben Ananias hatte offenbar nicht dieselbe Ausstrahlung; ihn ließ der römische Statthalter als verrückten Einzelgänger laufen (Josephus, BJ 6,300-309; vgl. K. Müller, Kapitalgerichtsbarkeit, 83; E. Stegemann, »Ich habe öffentlich zur Welt gesprochen«, 119). Wie sollte erst nach Jesu Tod von den elf Jüngern eine »explosive expansion of this movement« (P. S. Minear, *The Disciples and the Crowds in the Gospel of Matthew*, 41) ausgegangen sein?
  - 2 Erkennbar ist die Entstehung der synoptischen Tradition im Milieu ländlich geprägter israelitischer Unterschicht: Die vorwiegend von Nichtjuden besiedelten Städte in Galiläa werden nicht erwähnt (G. Theißen, *Lokalkolorit*, 14); die Gleichnisse Jesu stammen aus einer agrarischen Welt (G. Theißen, *Lokalkolorit*, 250). - Daß etwa die Pharisäer sozial gesehen eher zum Volk als zur herrschenden oder besitzenden Schicht gehörten, ist historisch richtig, aber für das Pharisäerbild der Evangelien nicht entscheidend.

Ist die Arbeit als Beitrag zur Erhebung der Theologie der einzelnen Synoptiker gedacht, so wird der folgende Forschungsbericht auch die Notwendigkeit erneuter methodischer Reflexion verdeutlichen.

### *1.1. Hinführung zur Forschungsgeschichte*

War »Die Masse bei Tacitus« schon 1936 Gegenstand einer gleichnamigen Dissertation<sup>3</sup>, und ist dem Thema »Der Philosoph und die Menge« die 1980 erschienene, eingehende Arbeit von H.-D. Voigtländer gewidmet<sup>4</sup>, so wurde das Thema »Die Reaktion des Volkes auf Jesus«, bezogen auf alle drei synoptischen Evangelien zusammen, bisher kaum für sich gesondert diskutiert, und auch für die einzelnen Evangelisten hat es erst in jüngster Zeit vorwiegend in kürzeren Beiträgen Beachtung gefunden. Doch kann man Ursachen für dieses Desinteresse der älteren Forschung benennen.

Das Fehlverhalten des Volkes in der Passion führte in der Betrachtung der Gesamtevangeliien zur Feststellung des bloßen Nebeneinanders von positiver oder negativer Reaktion oder ließ auch die positiven Reaktionen auf Defizite im Verständnis abhorchen<sup>5</sup>; die teilweise im Lichte der Passion gedeutete Parabeltheorie wurde als Theorie der gewollten Verstockung des Volkes verstanden<sup>6</sup>. Die »Chorschlüsse« galten seit R. Bultmann als Bestandteil der schematischen Redaktionsarbeit der Evangelisten, die weder für die historische Rückfrage nach dem Verhältnis Jesu zum Volk noch für die Theologie des Evangelisten etwas austrage.<sup>7</sup> Dibelius' Erwägung, manche der Chorschlüsse seien »im gegenwärtigen Text vielleicht vom Evangelisten bearbeitet«<sup>8</sup>, blieb damals unbeachtet. Ein bloßes Staunen oder Außersichgeraten des Volkes wurde aufgrund der Kritik von Mk 6,51f. generell als defizitäres Ver-

3 H. G. Seiler, *Die Masse bei Tacitus*, Diss. phil. Erlangen 1936.

4 H.-D. Voigtländer, *Der Philosoph und die Vielen. Die Bedeutung des Gegensatzes der unphilosophischen Menge zu den Philosophen (und das Problem des argumentum e consensu omnium) im philosophischen Denken der Griechen bis auf Aristoteles*, Wiesbaden 1980.

5 Ähnlich wurde zu Ex 14,31 im Hinblick auf das spätere Murren des Volkes während der Wüstenzeit von einem wenig tragfähigen Glauben gesprochen (J. Scharbert, *Exodus*, 62).

6 A. Jülicher, *Gleichnisreden I*, 147.

7 R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 2. Aufl. 368.375.

8 M. Dibelius, *Formgeschichte des Evangeliums*, 54f.

halten beurteilt, ohne formgeschichtliche Funktionsprüfung für die Stellen, die das Staunen des Volkes mit der Vollmacht Jesu *begründen*<sup>9</sup>. Auch wurde das redaktionelle Motiv des Rückzuges Jesu von den Volksmassen der traditionellen Betonung der großen Zahl der Anwesenden kritisch kontrastiert<sup>10</sup>. Daß sich in der Behandlung der Volksreaktionen durch die akademische Wissenschaft auch eine Selbstausslegung der Exegeten in ihrer Abgrenzung von den Unterschichten vollzieht<sup>11</sup>, mag man zusätzlich vermuten.<sup>12</sup> Ferner wurde vor allem bei Markus und Matthäus die Ekklesiologie anhand der Jüngerperikopen erörtert, bei Matthäus zusätzlich anhand der Bergpredigt, der Aussendungsrede und der Gemeindefrage; bei Lukas hat G. Lohfink<sup>13</sup> in seiner israelthematisch orientierten Ekklesiologie auch das Volksverhalten bedacht.

Doch findet in jüngster Zeit unser Thema ein wachsendes Interesse, dessen forschungsgeschichtliche Voraussetzungen kurz benannt seien:

1. Auch bei der Frage nach der Funktion eines formgeschichtlichen Motivs wird zwischen der Ebene der Einzelperikope und der Ebene des Gesamtevangeliiums unterschieden<sup>14</sup>, und Redaktionsarbeit schließt neben der Neubildung durch den Redaktor auch die umgestaltende Arbeit ein. Daß die Reaktion des Volkes nicht nur im Vergleich der Synoptiker, sondern schon im alttestamentlich-jüdischen Bereich als je nach kerygmatischem Zweck variable Größe gilt, erhellt schon aus dem Vergleich zwischen Ex 4,31 und Ex 6,9, des weiteren aus dem Vergleich zwischen den Murrerzählungen der Wüstenwanderungszeit und Num 9,15-23<sup>15</sup>; wie man ein- und dieselbe Geschichte

9 »Für Mc ist das Staunen ein Ausdruck des Unglaubens, der zwar das Geschehen des Wunders wahrnimmt, aber nicht versteht, weil er verhärtet ist« (U. Luz, Geheimnismotiv, 222). Kritisch dazu C. Focant, *L'incomprehension*, 179f.

10 L. Schenke, *Wundererzählungen*, 399-401.

11 Für die Topik dieser Abgrenzung in der Antike vgl. den 2. Teil unserer Arbeit; für die Neuzeit vgl. J. Ortega y Gasset, *Aufstand der Massen*, 45; vgl. dagegen die von F. Schiller der Königin Elisabeth in den Mund gelegte (und damit wohl mißbilligte) Äußerung »Die wankelmütige Menge, /Die jeder Wind herumtreibt! Wehe dem, /Der auf dies Rohr sich lehnet!« (F. Schiller, *Maria Stuart*, 3261-3263; vgl. die Zitate 1404-1409; 3190-3199, in: F. Schiller, *Sämtliche Werke*, Bd. 2, hg. v. G. Fricke u H. Göpfert, München 1959) sowie die briefliche Äußerung von J. W. v. Goethe am 4.12.1777 an Charlotte von Stein: »Wie sehr ich wieder ... Liebe zu der Klasse von Menschen gekriegt habe, die man die niedere nennt« (J. W. v. Goethe, *Gedenkausgabe*, Bd 18, hg. v. E. Beutler, Zürich 1949, Brief 323).

12 Vgl. U. Hedinger, *Jesus und die Volksmenge*, passim.

13 G. Lohfink, *Die Sammlung Israels*, München 1975.

14 Vgl. schon die Andeutung bei D.-A. Koch, *Wundergeschichten*, 25 Anm 35.

15 Man vgl. Ferner die unterschiedlichen Beurteilungen der Wüstenzeit in Ez 20,13 einerseits, in Hos 2,17; Jer 2,2 andererseits.

nach Bedarf umformulieren kann, hat A. Graupner in seiner Analyse von Jer 26 gezeigt: In der ursprünglichen Erzählung ohne die Wendung »und das ganze Volk« in V. 8b und ohne V. 24 nimmt das Volk zunächst eine abwartende Haltung gegenüber dem Propheten ein, während die genannten Zusätze das Volk von Anfang an als Gegner des Propheten bezeichnen, um so mit der Schuld des ganzen Volkes von Juda und Jerusalem die Katastrophe von 587 verständlich zu machen.<sup>16</sup> Ein in Gegenwart des R. Chanina ben Dosa geschehenes Wunder, der plötzliche Tod einer Giftschlange, die ihn gebissen hatte, dient »den Leuten« als Hinweis auf seine Autorität, während es für R. Chanina selbst die Wichtigkeit der Konzentration im Gebet bestätigt.<sup>17</sup>

2. Hat man die polemische bzw. seelsorgerliche Entgegensetzung einer mk-redaktionellen Christologie des Kreuzes gegen eine vormk-traditionelle Herrlichkeitschristologie bei Th. Weeden und L. Schenke<sup>18</sup> als einseitige Interpretation erkannt<sup>19</sup>, kommt mit dem Wunder auch die Reaktion darauf zu Ehren und kann auf ihre christologische Implikation hin befragt werden.

3. Die kritische Wertung der Volksreaktion hatte zumal in der vorneuzeitlichen Auslegung nicht selten auch israeltheologisch problematische Implikate; erst jüngst wird die positive Reaktion des Volkes etwa im Markus- und im Lukasevangelium auch israeltheologisch fruchtbar gemacht.<sup>20</sup>

4. Hat narrative Exegese an den Hauptpersonen in den Evangelien erhoben, welches Bild der Evangelist von ihnen zeichnet und wie er dadurch seine Leser zur Stellungnahme zu ihnen auffordert, kann es naheliegen, daß sich narrative Exegese auch den Nebenpersonen zuwendet. Für die Evangelisten war die Freiheit der narrativen Gestaltung bei der Erzählfigur der Volksmenge ohnehin am größten: Die Figur der Jünger ließ sich aus ekklesiologischen Gründen nicht i.S. der völligen Ablehnung, die Figur der Hierarchen Israels aus historischen Gründen nicht i.S. der ungeteilten Zustimmung zu Jesus zeichnen.

Trotz dieses wachsenden Interesses steht eine umfassende Erarbeitung des Themas auch im Vergleich der synoptischen Evangelien miteinander noch

---

16 A. Graupner, *Jeremia*, 44-49.

17 jBerachot 9a.

18 Für ersteres vgl. Th. Weeden, *The Heresy That Necessitated Mark's Gospel*, passim, für letzteres vgl. L. Schenke, *Wundererzählungen* (1974), 383-416, vor allem 408-411.

19 Zur Kritik an Th. Weeden (und L. Schenke) vgl. etwa G. Theißen, *Wundergeschichten*, 220; J. Gnilka, *Markus I*, 224; maßvoller D. Lührmann, *Markus*, 95. - L. Schenke, *Aufbau*, 1986, 58 Anm 3, hat seine Trennung zwischen Tradition und Redaktion von 1974 selbst widerrufen.

20 C. Dahm, *Israel*, 186; G. Lohfink, *Sammlung*, passim.



aus, und sie wird im folgenden zu leisten versucht. Blieben formkritische, an der Einzelperikope orientierte, und redaktionskritische, den Makrotext in den Blick nehmende Betrachtung der Volksreaktionen nicht selten voneinander isoliert, so werden wir fragen, ob nicht gerade die formgeschichtlich erhebbare Funktion einer Reaktion des Volkes auch für die Ebene der evangeliiaren Redaktion von Bedeutung ist. Zusätzlich wird nach dem traditionsgeschichtlichen Hintergrund der Behandlung der Volksmenge durch die Evangelisten zu fragen sein, was den Einbezug philologischer Beobachtungen zur paganen Antike wie zum frühen Judentum verlangt. So werden philologische, formgeschichtliche und redaktionskritische Aspekte zur Bearbeitung unseres Themas einzubeziehen sein, und diese drei Stichworte geben die Reihenfolge für den folgenden Forschungsbericht ebenso vor wie für die Untersuchung insgesamt.

Es seien kurz einige Definitionen den weiteren Ausführungen vorangestellt: Wundergeschichten sind Geschichten von Handlungen, die ein mit normalen menschlichen Mitteln nicht zu lösendes äußeres Problem bewältigen; das Admirationsmotiv umfaßt gemäß der Definition von G. Theißen »alle erzählerischen Momente, die ein Staunen, Fürchten, Sich-Entsetzen, Verwundern zum Ausdruck bringen«<sup>21</sup>, bei der Akklamation liegt im Unterschied zur Admiration<sup>22</sup> »immer sprachlich artikulierte Stellungnahme zum Wunder bzw. zum Wundertäter«<sup>23</sup> vor.

In dieser Arbeit werden wir in einer vielleicht ungewohnten Weise auch die vornezeitliche Auslegungstradition mit heranziehen; auch vorkritische Ausleger hatten sich Rechenschaft über den ihnen vorliegenden Text zu geben, und ihre Aussagen können bei allem Abstand<sup>24</sup>, richtig gelesen, weiterhin

---

21 G. Theißen, Wundergeschichten, 78. Beispiele: Lk 9,43a.b.

22 Die Unterscheidung hat G. Theißen, Wundergeschichten, 79, eingeführt.

23 G. Theißen, Wundergeschichten, 80. Beispiele: Mk 2,12 fin; Lk 7,16aßb. - Wir verwenden in unserer Arbeit den allgemeinen Akklamationsbegriff G. Theißens, nicht den engeren Begriff bei Th. Klauser, Art. Akklamation, RAC I, 1950, 216, und unterscheiden mit G. Theißen zwischen titularen und nichttitularen Akklamationen, des weiteren zwischen erzählten und besprochenen Admirationen und Akklamationen; für letzteres vgl. etwa Am 9,5: Wenn Askalon das (scil. das Gerichtshandeln Gottes an Tyrus) sehen wird, wird es erschrecken; vgl. ferner Jes 52,15 LXX.

24 Dieser Abstand ist literarkritisch durch unsere Option zugunsten der Zweiquellentheorie bestimmt, formgeschichtlich durch die Einsicht in die Unmöglichkeit naiv-historischer, allegorisierender und einseitig perikopenisolierender Auslegung und theologisch durch die Problematik des (nicht nur vorkritischen!) Antijudaismus kirchlicher Exegese. - Es erübrigt sich aufgrund der Bedeutung vorkritischer Exegese als Traditionshintergrund für unsere kirchliche Wirklichkeit eine Binnendifferenzierung, die jeweils nach dem ältesten Stand der Kommentierung fragen müßte.

anregend wirken. Zusammenhänge, die für die altkirchlichen Ausleger auf der Ebene des Lebens Jesu sichtbar wurden, sind heute auf der Ebene der jeweiligen Evangelienredaktion wieder zu entdecken.

### 1.2. Philologische Beiträge

Bezugspunkte heutiger philologischer Diskussion sind zumeist die ThWNT-Artikel zu ὄχλος von R. Meyer und P. Katz sowie zu λαός von H. Strathmann, ferner ist für die Frage nach der Wahrnehmung der Volksmenge durch die intellektuelle Elite auf die Arbeit von H.-D. Voigtländer zu verweisen.

R. Meyer notiert für den außerbiblischen Sprachgebrauch von ὄχλος die Bedeutungen »Volksmenge«, »Schar, Truppe«, »Volk, Bevölkerung, Leute«, sowie die Verwendung als Maßbegriff und die Bedeutung »Beunruhigung, Belästigung«. Insgesamt zutreffend kommt er dabei auch auf die abschätzige Haltung der intellektuellen Oberschicht gegenüber dem ὄχλος zu sprechen<sup>25</sup>; unsere eigenen Untersuchungen versuchen hier noch zu präzisieren. Für den Sprachgebrauch in LXX bietet P. Katz die einzelnen, z.T. kritisch emendierten Belege, ohne den Unterschied in der Wertung zwischen der paganen Antike und LXX näher zu beleuchten<sup>26</sup>. Letzteres gilt auch für R. Meyers Ausführungen zu ὄχλος als Fremdwort in der rabbinischen Literatur.<sup>27</sup> In der Behandlung der Synoptiker werden als Motive u.a. das Lehrmotiv, das Bedrängnismotiv, das Rückzugsmotiv und der Gegensatz zwischen der breiten Masse und der Oberschicht genannt, zwischen den Synoptikern wird, damaliger Zeit entsprechend, nicht differenziert.<sup>28</sup>

Den Begriff λαός hat H. Strathmann in Mt 4,23; 26,5; 27,25.64; Lk 3,15.18; 7,1 als »Volksmenge« im vulgären Sinn gedeutet<sup>29</sup>, während Lk 2,32; Apg 4,10; 13,24; 26,17.23 etc. dem spezifischen durch die »Gottesvolk«-Thematik bestimmten Gebrauch in LXX zugewiesen wurde. Im lukanischen Doppelwerk werde λαός nur bei israelitischen Volksmengen ge-

25 R. Meyer, Art. ὄχλος A. Der außerbiblische Sprachgebrauch, ThWNT 5, 1954, 582f.

26 P. Katz, Art. ὄχλος B. Der at.liche Sprachgebrauch, a.a.O., 583-585.

27 R. Meyer, Art. ὄχλος C. ὄχλος als Fremdwort in der rabbinischen Literatur, a.a.O., 585.

28 R. Meyer, Art. ὄχλος D. Der neutestamentliche Sprachgebrauch, a.a.O., 585-587.

29 H. Strathmann, Art. λαός E. λαός im NT, ThWNT 4, 1942, 49-57.

braucht, und es klinge auch bei dem vulgären Gebrauch von λαός im lk Doppelwerk stets der Gottesvolk-Gedanke mit.<sup>30</sup>

Strathmanns Beschreibung des λαός-Begriffes wurde für Matthäus wie für Lukas in Zweifel gezogen. In Mt 27,24f. vermutet man heute meist einen bewußten terminologischen Wechsel, der andeuten will, daß sich eben Israel als Gottesvolk Jesus verweigert.<sup>31</sup> Zu Lukas hat G. Lohfink auf die israeltheologische Relevanz auch von Stellen wie Lk 3,15.18.21; 19,48; 20,1 etc. aufmerksam gemacht<sup>32</sup>; H. Frankemölle hat gezeigt, daß der Begriff λαός nie da steht, wo die Auseinandersetzung um Jesus mitten in das Volk hineinverlegt wird.<sup>33</sup> Wir werden den lukanischen Begriffsgebrauch von λαός und ὄχλος insgesamt nach Textbereichen differenziert zu erfassen suchen.

Die abschätzige Haltung der intellektuellen Oberschicht gegenüber dem ὄχλος hat H.-D. Voigtländer bis einschließlich Aristoteles einer eingehenden philosophischen Betrachtung unterzogen<sup>34</sup> und unter den Begriff der πολλοι-Antithese gestellt; die Aussagen haben protreptische Funktion. Voigtländer kommt auf Unterschiede vor allem zwischen Sokrates und Platon in der Schärfe dieser Antithese, ihrer Zielrichtung und in ihrem Motivinventar zu sprechen. Zeigt sich in dem Bereich pagan-antiker politischer wie philosophischer Reflexion, daß die von uns im Gefolge der synoptischen Evangelien zumeist undifferenziert gebrauchten Begriffe ὄχλος, πολλοί, πᾶθος durchaus verschieden konnotiert sein können, so werden wir nach Entsprechungen im frühjüdischen und neutestamentlichen Bereich zu fragen haben und aus dem Befund mit aller Vorsicht gewisse Schlüsse für die geistige Verortung der Evangelisten ziehen.

30 H. Strathmann, Art. λαός E. λαός im NT, ThWNT 4, 1942, 49-52. N. A. Dahl, A People for His Name, 324, und G. Lohfink, Sammlung, 36 Anm 68, haben diese Einschränkung in der Kritik an Strathmann übersehen (so zu Recht W. Reinhardt, Wachstum, 134 Anm 155). - Nach H. Conzelmann, Mitte der Zeit, 153, ist der lk Sprachgebrauch traditionell und biblisch geprägt.

31 J. Blinzler, Prozeß, 230; G. Strecker, Weg der Gerechtigkeit, 115f.; W. Trilling, Das wahre Israel, 72; G. Baum, Die Juden und das Evangelium, 107f., K.-H. Schelkle, Die »Selbstverfluchung« Israels, 150; R. Walker, Heilsgeschichte, 47f. (S. 55 Anm 45 bezogen auf die eine Generation zur Zeit Jesu); V. Mora, Refus, 38; P. Fiedler, Passion, 311, gegen H. Strathmann, Art. λαός, 50; E. Lohmeyer, Matthäus, 386 Anm 2; R. Hummel, Auseinandersetzung, 145.

32 G. Lohfink, Sammlung, 36.

33 H. Frankemölle, Art. λαός, 844; vgl. schon A. George, Israël dans l'oeuvre de Luc, 482 Anm 4. G. Eichholz, Der Begriff »Volk«, passim, fragt nach der Relevanz oder Irrelevanz der Zugehörigkeit des einzelnen zu einem bestimmten ἔθνος, nicht nach der Volksmenge als solcher.

34 H.-D. Voigtländer, Philosoph, passim.

### 1.3. Formgeschichtliche Beiträge

Die heutigen divergierenden Deutungen formgeschichtlich zu beschreibender Momente des Volksverhaltens sind größtenteils nicht wirklich neu. So gilt in vorkritischer Exegese die Masse einerseits als *turba indocilis*<sup>35</sup>, die nur auf das Äußere ausgerichtet sei<sup>36</sup>, andererseits macht sich das Phänomen der großen Massen der Gläubigen vor allem dann geltend, wenn die Menge entweder selbst Adressat der Speisungswunder ist oder wenn sie um Heilung bei Jesus nachsucht oder formgeschichtlich gesehen als Begleiter ihrer Kranken fungiert<sup>37</sup>, deren Krankheiten dann zumeist allegorisch auf Irrtum und Sünde etc. ausgelegt werden. Entsprechend kennt die vorkritische Exegese für das Admirationsmotiv die Deutungen i.S. eines für den Unglauben typischen Verhaltens<sup>38</sup> und i.S. der Epiphaniereaktion<sup>39</sup>; gelegentlich schwanken die Ausleger zwischen beiden Möglichkeiten.<sup>40</sup> Das *Opus imperfectum in Matthaëum* des Ps.-Johannes Chrysostomus enthält die wichtigsten Interpretationsmöglichkeiten nebeneinander; einerseits ist bloßes admiratives Verhalten kein Glaube, der auf Überzeugung beruht, andererseits ist es Hinweis auf die Größe Christi und sehr wohl positiv von der ablehnenden Reaktion der Gegner Jesu zu unterscheiden: »*Placatus rationabiliter hominis intellectus laudem generat, victus autem admirationem. Quicquid enim digne laudare non possumus, admiramur. Admiratio tamen eorum (scil. der Volksmassen) magis ad gloriam Christi pertinebat quam ad fidem ipsorum: si enim crederent in Christum, non mirarentur. Illud enim movet admirationem quod superat facientis aut dicentis personam; et ideo quod a Deo factum aut dictum est, non admiramur, quia omnia minora sunt quam Dei potentia. Turbae autem erant quae mirabantur, id est populus vulgaris, non principes populi, qui non discendi studio audire solebant; populus autem simplex simpliciter audie-*

35 P. Chrysologus, *Sermo* 19,1; CChr.SL 24, 111, 6f.

36 Thomas von Aquin, *Catena aurea* I, hg. v. A. Guarentini, 447, zu Mk 2,12.

37 Rabanus Maurus, Mt, PL 107, 981 D; 982 A.B.

38 Paschasius Radbertus, Mt, CChr.CM 56, 454, 2966-2969, zu Mt 7,28f. erklärt bündig: »*Quia discipulis fides potius et dilectio congruebat quam admiratio. Admiratio ergo signum est infidelitatis, quia necdum mens bene de uirtute Dei sentiens, stupet ad ea quae prius necdum crediderat.*«

39 Origenes, *Matthäuskommentar*, 10,16 (SC 162, 214, 45-47).

40 Vgl. etwa Beda Venerabilis, Mt, PL 92, 40 A: »*Turbas autem infideles dicit, qui stupebant non credendo; aut omnes generaliter demonstrat, qui in eo tantam sapientiam venerabantur*« (ähnlich Rabanus Maurus, Mt, PL 107, 853 A; *Glossa ordinaria*, Mt, PL 114, 112 B).

bat.«<sup>41</sup> Umgekehrt wird dem Volk Israel bei Melito von Sardes zum Vorwurf gemacht, daß es die Admiration angesichts der Wunder wie des Todes Jesu vermissen ließ<sup>42</sup>; die Koinzidenzwunder beim Tod Jesu sind Ersatz für diese fehlende Reaktion, die allein der göttlichen Selbstbezeugung im Kreuz Jesu angemessen gewesen wäre. Ohne die antijüdische Komponente entspräche das durchaus dem Gedanken von Jer 5,22.

Das Motiv des großen Volkszulaufes kann apologetischen Interessen dienstbar gemacht werden, indem der Neid der führenden Kreise Israels auf Jesu Beliebtheit bei den Massen als Ursache des Kreuzestodes Jesu zu stehen kommt<sup>43</sup>, und ist Bestandteil antijüdischer Polemik. Doch kann es auch dazu dienen, als Modell des Glaubens dem zeitgenössischen Christen anempfohlen zu werden<sup>44</sup>; nur diese Vorstellung ist für uns diskutabel.

In der neuzeitlichen formgeschichtlichen Forschung ist unter den Volksreaktionen vor allem der Chorschluß als ein typisches Motiv der Wundergeschichte gewürdigt worden; hier ist auf E. Peterson, M. Dibelius, R. Bultmann, G. Theißen, K. Berger, M. Wolter und T. R. Dwyer zu verweisen.

In der früheren Forschung wird bei der Beschreibung der Reaktion einer Volksmenge zwischen nichtsprachlicher und sprachlicher Reaktion noch

---

41 »Wird der Verstand des Menschen vernünftig überzeugt, so läßt er uns zu einem Lob finden, wird er überwältigt, so bringt er einen Ausdruck der Bewunderung hervor. Was wir nämlich nicht angemessen loben können, bestaunen wir. Die Verwunderung der Volksmassen hat sich eher auf die Herrlichkeit Christi bezogen als auf ihren eigenen Glauben: wenn sie nämlich an Christus glaubten, würden sie sich nicht wundern. Dasjenige erzeugt nämlich Bewunderung, was die Person des Handelnden oder Sprechenden überwältigt, und deshalb wundern wir uns nicht über das, was von Gott getan oder gesprochen ist, denn alles ist geringer als die Macht Gottes. Es waren aber die Volksmassen, die sich wunderten, also das gemeine Volk, nicht die Führenden des Volkes, die nicht mit dem Eifer des Lernens zu hören pflegten; das einfache Volk hörte hingegen einfach« (Ps.-Johannes Chrysostomus, *Opus imperfectum in Matthaëum*, hom. 20, PG 56, 746f.; zu Einleitungsfragen vgl. J. van Banning, *Opus imperfectum in Matthaëum, Praefatio*, CChr.SL 87 B, Turnhout 1988).

42 Melito von Sardes, *Passa-Homilie*, 78.98.99; TMUA 24, 28f.34f.

43 Vgl. Tertullian, *Apologeticum*, 21,18, CChr.SL 1, 126, 94-98: »Die Lehrer und Vornehmen der Juden waren aber gegen seine Lehre, durch welche sie widerlegt wurden, so erbittert, am meisten deswegen, weil sich eine sehr große Menge von ihnen weg ihm zuwandte, daß sie ihn zuletzt dem Pontius Pilatus ... überlieferten und durch das Ungestüm ihrer Stimmen von ihm erzwangen, daß er ihnen zur Kreuzigung ausgeliefert wurde«. Vgl. ferner Theophylakt von Bulgarien, Mt, PG 123, 217 A, zu Mt 7,28: Nicht die ἄρχοντες gerieten außer sich (diese waren ihm ja neidisch), sondern »τὸ ἄκακον πλῆθος«.

44 Vgl. Beda, Mk, CChr.SL 120, 519, 1183-1185; Theophylakt, Mk, PG 123, 560 B, zu Mk 6,54-56.

nicht terminologisch unterschieden.<sup>45</sup> Den Begriff der Akklamation hatte E. Peterson eingeführt, bestimmend sind für ihn die Beschränkung auf Formeln wie εἰς θεός oder μέγας ὁ θεὸς τῶν...<sup>46</sup>, die Herleitung der altkirchlichen aus der jüdisch-hellenistischen Wundererzählung mit der Propagandaformel εἰς θεός, und der ursprüngliche Haftpunkt der Akklamation in der profanen Volksversammlung.<sup>47</sup> Weil die Wundererzählung im Neuen Testament »noch nicht zu einem literarischen Propagandastück im Wettbewerb mit anderen Religionen geworden«<sup>48</sup> sei, fehle zumeist auch die Akklamation.

M. Dibelius übernimmt 1933<sup>49</sup> den Begriff der Akklamation, wendet ihn aber auch auf die neutestamentlichen Chorschlüsse an. Dieser Sprachgebrauch ist in der neutestamentlichen Forschung beherrschend geworden; umgekehrt verlor an Bedeutung, daß Peterson und Klauser auch die negativen Reaktionen der Volksmenge, etwa den Kreuzigungsruf, als Akklamation bezeichnet hatten.<sup>50</sup> Nach M. Dibelius kennzeichnen die in den Paradigmen begegnenden Chorschlüsse »die Erzählung, die sie beenden, als Beispiel für das, was Jesus war und brachte«<sup>51</sup> und weisen »auf die Größe der Tat und die Bedeutung des Täters; und von dieser Bedeutung handelt die Predigt«<sup>52</sup>. Die

- 
- 45 E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ, 193f., erhebt zunächst das semantische Inventar der Admiration, um dann festzustellen, »daß im Neuen Testament die eigentliche Akklamation innerhalb der Wunder fehlt« (195). Klarer ist die Feststellung, daß der Ausdruck des Staunens »nicht selten in Verbindung mit der akklamatorischen Formel auftritt.« (193).
- 46 E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ, 195 Anm 2, weist auf die Differenzen zu dem Begriff »Chorschluß« bei M. Dibelius, Formgeschichte, 1. Aufl., 29, hin.
- 47 E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ, 190, mit Hinweis auf Phlegons Mirabilia.
- 48 E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ, 195. Der tiefere Grund liege aber, so E. Peterson, a.a.O., 319, in dem Geheimnischarakter Jesu, zu dem die - mit einer Akklamation (Phil 2,11) gefeierte - Himmelfahrt in Kontrast stehe; zur Kritik vgl. R. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition, 3. Aufl., 241: Die Akklamation fehlt auch in der Apostelgeschichte.
- 49 Der Begriff fehlt bei M. Dibelius, Formgeschichte, 1. Aufl., 29, wie bei R. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition, 1. Aufl., 138; noch R. Bultmann, Tradition, 3. Aufl., 241, verwendet ihn nur bei der Darstellung Petersons. Daß E. Norden, Agnostos Theos, 245 Anm 1, den Begriff »Akklamation« ebenfalls beiläufig gebraucht, dürfte nur über die Vermittlung Petersons forschungsgeschichtlich wirksam geworden sein.
- 50 Th. Klauser, Art. Akklamation, RAC I, 216-233. Neutestamentliche Beispiele sind nach Th. Klauser, a.a.O., 218, Mk 11,9f.; 15,11, nach E. Peterson, a.a.O., 141, Apg 19,28.34; Phil 2,11.
- 51 M. Dibelius, Formgeschichte des Evangeliums, 42.
- 52 M. Dibelius, Formgeschichte des Evangeliums, 55. Nach B. Citron, Multitudes, 408, darf man die Bedeutung der Volksmenge für die synoptische Tradition nicht auf diese Funktion reduzieren, weil sonst der Einfluß des Evangeliums auch auf die Massen nicht erklärbar ist.

Chorschlüsse fassen also das Worumwillen des Überlieferungsinteresses einer Perikope zusammen.

Was Dibelius als »Chorschluß« benennt, erfaßt R. Bultmann unter der Formel »Eindruck auf die Zuschauer«<sup>53</sup>, dessen Schilderung »die Größe des Wunders«<sup>54</sup> hervorheben, das *παράδοξον* des Wunders betonen wie das Geschehen beglaubigen soll<sup>55</sup>.

Die Bedeutung des für unsere Aufgabenstellung ungemein wichtigen Beitrages von G. Theißen<sup>56</sup> liegt in der engen Verflechtung formgeschichtlicher, traditionsgeschichtlicher und redaktionskritischer Erhebungen zu den urchristlichen Wundergeschichten. Innerhalb der formgeschichtlichen Fragestellung erreicht G. Theißen gegenüber früheren Ansätzen eine weiterführende Präzisierung durch die Einteilung in das Inventar der Personen, Motive und Themen<sup>57</sup>, ferner durch die Unterscheidung zwischen nicht sprachlich artikulierter und sprachlich artikulierter Stellungnahme zum Wunder, also zwischen *Admiration* und *Akklamation*<sup>58</sup>, sowie durch die Unterscheidung der kompositionellen Stellung eines Motives innerhalb der Perikope.<sup>59</sup> Durch diese Präzisierungen ist eine jeweils gesonderte formgeschichtliche, religionsgeschichtliche und redaktionskritische Untersuchung dieser Momente ermöglicht und die Frage nach einer jeweils verschiedenen pragmatischen Funktion freigegeben; wir werden in diesem Sinne präzisierend die alttestamentliche und frühjüdische Formgeschichte der Gliedgattungen *Admiration* und *Akklamation* zu beschreiben versuchen, deren Relevanz für die neutestamentlichen *Admirations* und *Akklamationen* schon G. Theißen vermutet hatte.<sup>60</sup> Gegen E. Peterson sieht G. Theißen für die Anwesenheit einer Menge in Wundergeschichten die Analogie in der kultischen Gemeinde, wie die Inschriften am römischen Asklepeion belegen. *Akklamationen* sind, so Theißen mit Verweis auf P.Oxy 11,1382, zunächst Reaktionen auf den Bericht vom Wundern, nicht auf das Geschehen selbst.

K. Berger faßt in seiner anhand antik-rhetorischer Klassifizierungen erarbeiteten Formgeschichte in einer eigenen Gattung *Epideixis* alle Texte zusammen, »in denen ein Geschehen so berichtet wird, daß am Ende die (Augen- oder Ohren-) zeugen darauf mit Verwunderung, Staunen oder Fragen

---

53 R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 1. Aufl. 129.

54 R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 1. Aufl. 136.

55 R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 2. Aufl. 241.

56 G. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten*, 1974.

57 G. Theißen, *Wundergeschichten*, 53-125.

58 G. Theißen, *Wundergeschichten*, 79f.

59 G. Theißen, *Wundergeschichten*, 80.

60 G. Theißen, *Wundergeschichten*, 163, für die *Akklamationen*.

reagieren.«<sup>61</sup> Mit den Erzählungen dieser Kategorie wird die Begegnung des Menschen mit Gott gekennzeichnet. »So wird diese Art der Darstellung zu einem besonderen Weg 'theologischer Geschichtsschreibung', in der die Reaktion der Menschen die Art ist, in der sich das Heil seinen Weg bahnt. Die Durchsetzung von Gottes Herrschaft und Reich geschieht über diesen Weg der partikularen Verwunderung und Akklamation der jeweiligen Zeugen. Daß das Staunen eine Art zu glauben ist, belegt auch ThomasEv 2. Wo die Reaktion ausbleibt, ist dieses Zeichen des kommenden Unheils und der Verstokung der Menschen«<sup>62</sup>.

Nach M. Wolter tritt zur pragmatischen die makrotextinterne Funktion der Akklamation hinzu: Sie ist nicht als Bestandteil der Einzelgeschichte von Belang, sondern dient als Bestandteil des Makrotexes der literarischen Vernetzung der Einzelgeschichten, deren christologisches Gesamtverständnis zu erschließen ihre pragmatische Funktion darstellt; sie ist deutende Orientierungshilfe des Autors für den Leser.<sup>63</sup>

T. R. Dwyer behandelt in seiner Arbeit über das Admirationsmotiv bei Markus<sup>64</sup> unter erfreulicher Kenntnis auch nicht-englischsprachiger Literatur das Admirationsmotiv i.S. der Definition von G. Theiß im Markusevangelium und in der paganen Antike wie in der alttestamentlich-jüdischen Tradition; ihm kommt das Verdienst zu, die bisher umfangreiche Sammlung der Belege geleistet und vor allem auch nach der alttestamentlich-jüdischen Geschichte des Motives gefragt zu haben. Seine Arbeit berührt sich eng mit dem von uns unter 3.4.2 und 4. zu verhandelnden Fragen. Unsere Untersuchungen über das Admirationsmotiv in alttestamentlich-frühjüdischer Tradition sind unabhängig von Dwyers Arbeit entstanden, die der allgemeinen Fachwelt erst 1995 zugänglich wurde. Dwyers Studie gliedert sich in drei religionsgeschichtliche und drei redaktionskritische Abschnitte; für uns sind vor allem die religionsgeschichtlichen Teile von Belang.

Für die griechisch-römische Welt fragt Dwyer nach der Bedeutung des Admirationsmotives für das θεῖος-ἀνὴρ-Konzept, für die griechisch-römische Biographie, für die Darstellung der »esteemed Teachers«, für das antike Drama, für die antike Rhetorik und für die Paradoxa-Literatur.<sup>65</sup> Admirationsbelege begegnen hierin bei weitem nicht in der relativen Häufigkeit wie im Markusevangelium, womit eines der Hauptargumente für die traditionelle

---

61 K. Berger, Formgeschichte, 310. Daß K. Berger nicht zwischen Admiration und Akklamation unterscheidet, ist m. E. mißlich.

62 K. Berger, Formgeschichte, 313.

63 M. Wolter, 173, Inschriftliche Heilungsberichte. Zu der o.a. Funktionsbestimmung als Werbung um die Zustimmung äußert sich Wolter hier nicht.

64 T. R. Dwyer, The Motiv of Wonder in the Gospel of Mark, Diss. Aberdeen 1990.

65 T. R. Dwyer, The Motiv of Wonder, 56-91.



Herkunft von Stellen wie Mk 1,27; 2,12 entfällt<sup>66</sup>; als Admirationsbelege in Wundergeschichten benennt D. nur VitAp 4,20; 8,6; 8,9; Josephus, Ant 2,280 und Lukian, Alex 13.1420.<sup>67</sup> Die Mehrheit der Admirationsbelege findet sich außerhalb der Wundergeschichten und sind Reaktionen auf das Eingreifen eines göttlichen Wesens.

Die Untersuchungen zur alttestamentlich-frühjüdischen Literatur besprechen die Belege in LXX, bei Philo und Josephus, in den Qumrantexten, den Pseudepigraphen und in den Berichten über charismatische Rabbinen i.S. v. G. Vermes. Im frühjüdischen Bereich sind Admirationen typisch als Reaktion auf Gottes Handeln (Ex 15,14-16; 18,9; 19,18; 20,19), sind erwartet für die Endzeit (Hos 3,5; Mi 7,15.17; Sach 14,13), manchmal auf den Messias bezogen (Jes 52,15 LXX diff MT), und Bestandteile propagandistischer Texte wie 2 Makk, JosAs, EpArist.<sup>68</sup> Religionsgeschichtlich gesehen gilt für das Markusevangelium: Daß der Anbruch der Gottesherrschaft die Admirationen auslöst, verbindet Mk mit der alttestamentlichen und frühjüdischen Literatur, daß die Intervention Gottes das Erstaunen auslöst, entspricht pagan-antiker Vorstellung; daß entweder Glaube oder Unglaube folgen kann, verbindet Mk mit der sonstigen frühchristlichen Literatur.<sup>69</sup>

#### 1.4. Redaktionskritische Beiträge

##### 1.4.0. Redaktionskritische Beiträge für alle drei Synoptiker

Nach B. Citron ist das Verständnis des ὄχλος als Chor des griechischen Theaters vor allem für das Markusevangelium zutreffend; bei Markus, aber vor allem bei Matthäus sei das Christentum als eine auch für die Massen offene Religion gezeichnet, während für Lukas auch eine gewisse Abneigung gegen die Massen zu verzeichnen sei.<sup>70</sup>

P. S. Minear hat 1973/74 in einer Trilogie für jeden der drei Synoptiker die Rolle der Volksmenge untersucht und kommt für Markus und Matthäus zu dem Schluß, daß sich im Verhältnis zwischen dem ὄχλος und den μαθηταί

66 T. R. Dwyer, *The Motiv of Wonder*, 233-235.

67 T. R. Dwyer, *The Motiv of Wonder*, 62. S. 63 Anm 43 zitiert er zusätzlich die von G. Theißen, *Wundergeschichten*, 79, und B. Blackburn, *Theios Aner*, 226 Anm 215, genannten Belege.

68 T. R. Dwyer, *The Motiv of Wonder*, 101-146.

69 T. R. Dwyer, *The Motiv of Wonder*, 355. - Zur Weiterarbeit bleibt die formgeschichtliche narrative Spezifikation der frühjüdischen Belege hinsichtlich des Subjektes der jeweiligen Reaktion.

70 B. Citron, *The Multitude in the Synoptic Gospels*, SJTh 7, 1954, 408-418.

auch auf redaktioneller Ebene die Differenzierung zwischen gemeindeleitenden Personen und Laien widerspiegelt<sup>71</sup>, während bei Lukas vor allem der ὄχλος nur das Reservoir der potentiellen Jünger darstellt und »a neutral, anonymous, undifferentiated entity«<sup>72</sup> konstituiert, die bisweilen aber auch direkt als Gegner Jesu auftritt<sup>73</sup> und nicht als ständige Begleitung Jesu während des Zuges nach Jerusalem anzusehen sei.<sup>74</sup> Von dieser Trilogie wird der Aufsatz zu Lukas dem Gegenstand am ehesten gerecht, während es problematisch ist, das vormk Verständnis der Speisungsgeschichten auch auf die Ebene der mk und mt Endredaktion zu übertragen<sup>75</sup>; ferner bekennen nur die Jünger, nicht aber die Volksmenge, Jesus als Christus (Mk 8,29) und Gottessohn (Mt 16,16). Die vier Passionsbelege Mk 14,43; 15,8.11.15 bezeichnen wohl kaum die »puppets of the scribes and rulers«<sup>76</sup> als eine separate Gruppe.

Daß neben Jesus, den Jüngern und den Hierarchen auch die Volksmenge in der Darstellung der Evangelien »a group character«<sup>77</sup> konstituiert, ist eine Überzeugung von J. D. Kingsbury, die in der Forschungsrichtung der narrativen Analyse m.W. nicht überall geteilt wird.<sup>78</sup> Für die synoptische Darstellung insgesamt gilt: Das Volk ist zugleich »well disposed toward Jesus« and »without faith in him«<sup>79</sup>, in ersterem kontrastiert es zu den Führern, in zweiter Hinsicht zu den Jüngern. Doch fragt Kingsbury nicht nach der Ursache und

- 
- 71 P. S. Minear, *Audience Criticism and Markan Ecclesiology*, 89; ders., *The Disciples and the Crowds in the Gospel of Matthew*, 32.40. Ausgangspunkt sind für die Markusdarstellung der Adressatenwechsel in Mk 7, die Verben προσκαλεῖσθαι in Mk 7,14, ἔρχεσθαι in Mk 2,13, ἀκολουθεῖν in Mk 2,14.15, und die Perikopen Mk 3,31-35; 6,34-44, aber auch die Tatsache, daß der ὄχλος als der ständige Begleiter während des Zuges Jesu nach Jerusalem genannt ist, für die Matthäusdarstellung ebenfalls die Verbindung zwischen ἀκολουθεῖν und ὄχλος und die Speisungsgeschichten. In der Bergpredigt, der Gemeinderede und der Pharisäerrede sind die in 3. Ps. Genannten die Gemeindeglieder, die in 2. Ps. Angesprochenen die Jünger als die zukünftigen Leiter der Gemeinde, die (so Mt 23) vor einem Mißverständnis ihrer leitenden Funktion gewarnt werden sollen. Als Prophet wird Jesus von einem »follower« tituliert; »a Jew would not call a man a prophet and then repudiate his authority« (a.a.O., 40).
- 72 P. S. Minear, *Jesus' Audiences, According to Luke*, 87.
- 73 Lk 11,14-36; vgl. P. S. Minear, *Jesus' Audiences, According to Luke*, 93.
- 74 P. S. Minear, *Jesus' Audiences, According to Luke*, 89f. Damit habe Lukas die Grenze zwischen Jüngern und Volk gegenüber Markus verschärft.
- 75 Kritisch hierzu auch W. Carter, *The Crowds in Matthew's Gospel*, 55.
- 76 P. S. Minear, *Audience Criticism and Markan Ecclesiology*, 87. - Das Problem wird sich bei anderen Autoren zur Deutung der Ik Pilatus-Szene wiederholen.
- 77 J. D. Kingsbury, *Conflict in Luke*, 28.
- 78 W. Kelber, *Conclusion*, 172-176, läßt unter »Characters« das Volk, den ὄχλος, aus, ähnlich M. A. Tolbert, *How the Gospel of Mark Builds Character*; D. Rhoads, *Losing Life*, passim.
- 79 J. D. Kingsbury, *Conflict in Mark*, 24; vgl. ders., *Conflict in Luke*, 31; ders., *Matthew as Story*, 23f.

der Funktion dieser Darstellung. Weil das Volk nicht zu dem von Jesus geforderten und von den Jüngern wenigstens prinzipiell verwirklichten Glauben gelangt, ist admiratives Verhalten Ausdruck des Unverständnisses<sup>80</sup>, und selbst für Lk 18,43 gilt: »In itself, their praise does not mean that they share the beggar's faith and insight into Jesus' identity«.<sup>81</sup> Anschließend zieht Kingsbury die direkte Parallele zwischen Lk 18,43 und Lk 4,22-30. M.E. erweist sich narrative Analyse für die Volksreaktionen zwar insofern als fruchtbar, daß die Kontrastierung von Volk und Jüngern einer vorschnellen ekklesiologischen Ausdeutung der ὄχλος-Thematik wehrt, doch ist vor allem bei den Admirationen weniger die narrative Kohärenz als die pragmatische Funktion des Einzeltextes von Belang.<sup>82</sup>

T.-S. Park untersucht in seiner Dissertation über »OXΛOΣ im Neuen Testament« die 175 neutestamentlichen ὄχλος-Belege und schließt kritische Betrachtungen zur Exegese seitens der Minjung-Theologie an.<sup>83</sup>

Wir haben hier vor allem die Ausführungen zu den Synoptikern zu würdigen. Für das Markusevangelium hält T.-S. Park zu Recht fest, daß der ὄχλος-Begriff in der vormk Tradition hauptsächlich im Zusammenhang mit der Wundertradition steht, während er mk-redaktionell oft mit dem Motiv des Lehrens Jesu verknüpft ist. Dabei setzen diese ὄχλος-Belege, wie schon Mk 3,31-35; 6,34-44 nahelegen, »immer die Situation der urchristlichen Gemeinde voraus; somit ist der ὄχλος mit der christlichen Gemeinde identisch«<sup>84</sup>. So steht der ὄχλος in Mk 8,34a für die christliche Gemeinde, die zusammen mit den Jüngern zur Nachfolge aufgefordert wird; aufgrund von Mk 10,1 ist der ὄχλος in den »Haustafeln« 10,2-31 als ständiger Zuhörer Jesu anzusehen, und in Mk 10,46b ist der ὄχλος nicht die unbestimmt bleibende Volksmenge, sondern der Kreis derer, die Jesus nachfolgen.<sup>85</sup> Ferner repräsentiert der ὄχλος in den Summarien, vor allem in der Landschaftsliste Mk 3,7f., »alle Völker aus den Ländern der Heiden und Juden«<sup>86</sup>.

Bei Matthäus ist der ὄχλος schärfer von den Jüngern unterschieden; nur die Jünger sind in einer engen Beziehung zu Jesu gedacht; sie erkennen kraft göttlicher Offenbarung, was das Volk nicht erkennt; sie bilden die wahre

80 J. D. Kingsbury, *Conflict in Mark*, 23.

81 J. D. Kingsbury, *Conflict in Luke*, 57f.

82 Vgl. die hier berechtigte Kritik bei H. Räisänen, *Messianic Secret*, 19f.

83 Zu einzelnen Varianten der Minjung-Theologie vgl. S.H. Lee-Linke, *Jesus und Minjung*, passim. Der ὄχλος im Markusevangelium wird vor allem für B.-M. Ahn zum Typus des Minjung (S.-H. Lee-Linke, 20-22).

84 T.-S. Park, »OXΛOΣ im Neuen Testament«, 71.

85 T.-S. Park, »OXΛOΣ«, 42; 49; 60. - M. E. geschehen diese Deutungen nicht zu Recht.

86 T.-S. Park, a.a.O. Mk 3,7f. beschreibt die Mission Jesu; Galiläa, Judäa, Jerusalem und Idumäa bezeichnen jüdische, Tyrus und Sidon heidnische Gebiete (S. 45).

Familie Jesu (Mt 12,46-50). So hat der Begriff ὄχλος seine ekklesiologische Dimension verloren; sein »Standpunkt ... liegt ... in der Vergangenheit.«<sup>87</sup>

Im Lukasevangelium ist im Gegensatz zu Matthäus und Markus keine einheitliche ὄχλος-Konzeption nachweisbar. Der ὄχλος-Begriff ist lk-redaktionell oft in Einleitungsversen gesetzt, die ein ursprünglich situationslos überliefertes Wort rahmen, umgekehrt im Zuge der Straffung mk Erzählungen entfallen. Schwerpunkte der Verwendung bilden weiter das Versammlungsmotiv, das Motiv, daß einer vom ὄχλος eine Frage oder Bitte an Jesus richtet, und das Behinderungsmotiv. Die mk ekklesiologische Bedeutung des ὄχλος-Begriffes geht bei Lukas an den λαός-Begriff über, der die potentielle Kirche repräsentiert<sup>88</sup>; ὄχλος tritt zur Kulisse zurück und stellt die »Popularität Jesu in Israel zu seiner Zeit«<sup>89</sup> dar.

Im Matthäus-Teil hat T.-S. Park den Funktionsverlust des mt ὄχλος-Begriffes zutreffend beschrieben; es müßte freilich nach der Funktion der vergangenheitsbezogenen Darstellung des ὄχλος gefragt werden. Für das Markusevangelium scheint mir problematisch, wenn Park die vormk Ansätze aus Mk 6,34-44; 3,32-35 auch für die mk Endredaktion geltend machen will. Weil das Verhalten des ὄχλος in den von Park angesprochenen Perikopen nicht im einzelnen beleuchtet wird, kommt m.E. die theologische Fragestellung zu kurz.

#### 1.4.1. Beiträge zum Markusevangelium

Die derzeit neueste Forschungsübersicht zum Thema »Volk im Markusevangelium« hat V. Küster geboten<sup>90</sup>. Wir unterscheiden im folgenden zwischen christologisch orientierten und ekklesiologisch orientierten Beiträgen.

##### 1.4.1.1. Christologisch orientierte Beiträge

Christologische Beiträge zum Markusevangelium sind stets mit der Frage nach der Reichweite der von W. Wrede beschriebenen Messiasgeheimnistheorie verbunden<sup>91</sup>. Bekanntlich hatte Wrede in diese Theorie die Pabel-

87 T.-S. Park, "ΟΧΛΟΣ, 138.

88 T.-S. Park, "ΟΧΛΟΣ, 145.147.

89 T.-S. Park, "ΟΧΛΟΣ, 168.

90 V. Küster, Jesus und das Volk, 19-34.

91 Literatur: W. Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1901; H. J. Ebeling, Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Markusevangelisten, 1939; E. Schweizer, Zur Frage des Messiasgeheimnisses bei Markus, 1965; die bei R. Pesch (Hg.), Das Markus-Evangelium, WdF 411, 1979, wieder abgedruckten Aufsätze von U. Luz, Das

theorie, die Schweigegebote an die Jünger, an die Dämonen<sup>92</sup> und an die Geheilten sowie die esoterischen Belehrungen und das Jüngerunverständnismotiv einbezogen<sup>93</sup>; der Sinn dieser dem Evangelisten vorgegebenen dogmatischen Theorie sei der Ausgleich zwischen einer Theologie, die Jesu Messianität erst seit der Auferstehung, und einer Theologie, die diese Messianität schon zu Jesu Lebzeiten wirklich sein läßt<sup>94</sup>. Neben Wredes Darstellung der Messiasgeheimnistheorie wurde für die folgende Zeit Jülicher Deutung der Parabeltheorie wichtig, dergemäß »das Resultat der Gleichnisrede Jesu (scil. die Verstockung der Volksmassen) ihrer Absicht entsprach«<sup>95</sup>. Unsere Untersuchung wird vor allem von der Frage berührt, wie sich die Parabeltheorie einerseits, das Motiv der unverhüllten Volksbelehrung und die positiv scheidenden Volksreaktionen andererseits vereinbaren lassen.

Sofern man nicht überhaupt die Bedeutung der Messiasgeheimnistheorie für Markus einschränkte<sup>96</sup>, ignorierte<sup>97</sup> oder bestritt<sup>98</sup>, konnte das Problem unterschiedlich gelöst werden: Literarkritisch konnte man die Einzelelemente auf Tradition und Redaktion verteilen; redaktionskritisch unterschied man zwischen der Zeit Jesu und der Zeit der Evangelisten; interpretatorisch versuchte man in durchaus unterschiedlicher Weise, eine Konvergenz zwischen den auseinanderstrebenden Elementen zu erreichen.

Der literarkritische Lösungsversuch kennt unterschiedliche Optionen: Nach A. Jülicher war die Parabeltheorie mk-redaktionell, während er das Motiv der

Geheimnistmotiv und die markinische Christologie; J. Roloff, Das Markusevangelium als Geschichtsdarstellung; H. Räisänen, Das »Messiasgeheimnis« im Markusevangelium, 1976; ders., Messianic Secret, 1990; C. Tuckett (Ed.), The Messianic Secret. Issues in Religion and Theology I, London 1983; R. Weber, Christologie und Messiasgeheimnis, 1983; F. Fendler, Studien zum Markusevangelium, 1991. Forschungsberichte: Für die Zeit bis 1976 vgl. H. Räisänen, Messiasgeheimnis, 14-48, sowie J. L. Blevins, The Messianic Secret in Markan Research, 1901-1976, Washington 1981; J. Ernst, Das sog. Messiasgeheimnis - kein »Hauptschlüssel« (1992; sic!); für die Zeit danach vgl. F. Fendler, Studien, 113-116. Die Darstellung der Forschungsgeschichte zur Messiasgeheimnistheorie insgesamt würde den Rahmen unserer Untersuchung sprengen; wir müssen uns auf die Konsequenzen für die Beurteilung der Volksreaktionen beschränken.

92 Hierfür kennt ältere Auslegung das Nebeneinander von offenbarungsgeschichtlicher und antidämonologischer Deutung: »Nec tempus erat, nec hi praecones« (J. A. Bengel, Gnomon, zu Mk 3,12).

93 W. Wrede, Messiasgeheimnis, 22-65.

94 W. Wrede, a.a.O., 228.

95 A. Jülicher, Gleichnisreden I, 148.

96 H. Räisänen, »Messiasgeheimnis«, 159; ders., Messianic Secret, 242f. Die begrenzte Reichweite der Parabeltheorie begründet H. Räisänen, Messianic Secret, 92-96, mit dem positiven Bild des ὄχλος bei Markus.

97 D. Lührmann, Markus, 15-20.86.

98 J. Ernst, Das sog. Messiasgeheimnis, passim; R. H. Gundry, Mark, 1.

Volksbelehrung für den irdischen Jesus in Anspruch nahm<sup>99</sup>; umgekehrt findet sich für die Parabeltheorie heute nicht selten die Annahme vormk Herkunft<sup>100</sup>, mk Funktionswandels<sup>101</sup> oder reduzierter Reichweite<sup>102</sup>. Die Unterscheidung verschiedener Erzählebenen kennt schon W. Wrede, wenn er die Volksreaktionen Mk 1,27; 7,37 wie das Gottessohnbekenntnis Mk 5,7 als Beglaubigung Jesu »in den Augen des Erzählers wie des Lesers«<sup>103</sup> deutet.

Die Spannweite inhaltlicher Neuinterpretation der Messiasgeheimnistheorie reicht von ihrer Deutung anhand der durchbrochenen Schweigegebote über die Bestreitung einer Verstockungsabsicht in der Parabeltheorie bis zum Aufweis des Defizitären auch bei den positiv erscheinenden Volksreaktionen und bis zur These der generell verhüllenden Absicht des Lehrens Jesu nach mk Sicht.

Nach H. J. Ebeling zeigen die durchbrochenen Schweigegebote Mk 1,45; 7,36, daß die Herrlichkeit Jesu gar nicht verborgen bleiben kann<sup>104</sup>; von daher deutet er die Messiasgeheimnistheorie insgesamt als Hinweis auf die Epiphanie des Gottessohnes. Kritisch hiergegen ist jedoch auf den Unterschied zwischen der Öffentlichkeitswirksamkeit der Wunder und dem bleibenden Geheimnis der Identität Jesu zu verweisen. Ohne Übernahme der Einseitigkeiten Ebelings beschreibt Theißen die Funktion der Wundererzählungen für Markus: »Das ganze MkEv drängt nach Akklamation, nach Erkenntnis der wahren Würde Jesu«<sup>105</sup>. Für G. Theißen ergeben die jeweils auf den Gesamttext des Markusevangeliums hin gestalteten Akklamationen einen aretalogischen Spannungsbogen, der neben den unvollständig ausgeführten mythischen und biographischen Spannungsbögen die Komposition des Evangelium bestimmt. Markus »weitet den allen Wundergeschichten immanenten Spannungsbogen zwischen dem Wunder und der intendierten Stellungnahme des Hörers auf das ganze Evangelium aus«<sup>106</sup>; mit Rücksicht auf Mk 15,39 sind titulare Akklamationen durch den Evangelisten vermieden.<sup>107</sup>

---

99 A. Jülicher, Gleichnisreden I, 126.

100 G. Haufe, Parabeltheorie, 414; E. Schweizer, Messiasgeheimnis, 6; H. Weder, Gleichnisse, 107 Anm 49, mit Hinweis auf die Spannung zu Mk 8,14-21, R. A. Guelich, Mark, 201, zusätzlich mit dem Hinweis auf die Spannung zu den nichtdefizitären Volksreaktionen.

101 F. Fendler, Studien, 117f.: Auf vormk Ebene erklärt die Parabeltheorie den Unglauben Israels, auf mk-redaktioneller Ebene unterstreicht sie das Jüngerunverständnismotiv. Zu letzterem vgl. bereits A. Jülicher, Gleichnisreden I, 126.

102 H. Räisänen, Messiasgeheimnis, 50f.; ders., Messianic Secret, 243.

103 W. Wrede, a.a.O., 128.

104 H. J. Ebeling, Messiasgeheimnis, 131. 145.

105 G. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, 212, Vgl. auch S. 220.

106 G. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, 214.

107 G. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, 168-173; 213.

Im Zuge der Neuinterpretation der Parabeltheorie wird das finale Verständnis der Partikeln ἵνα und μήποτε bestritten<sup>108</sup> und die Gleichsetzung zwischen dem ὄχλος und den οἱ ἔξω aufgegeben; diese Wendung bezeichnet streng theologisch diejenigen, die Jesu Botschaft ablehnen.<sup>109</sup> Ekklesiologisch läßt sich diese letztere Erkenntnis fruchtbar machen.

Die Deutung auch der positiv scheinenden Volksreaktionen als defizitärer Reaktionen stützt sich zumeist darauf, daß titulare Akklamationen bis zu Mk 15,39 völlig fehlen, daß dem Volke die wahre Identität Jesu also unbekannt bleibe. Die Anschauung steht zumeist im Dienst einer kreuzestheologischen Deutung der Messiasgeheimnistheorie: Jesu Identität soll erst angesichts von Kreuz und Auferstehung offenbar werden, nicht schon anlässlich seiner Wunder<sup>110</sup>. Da, wo die Kreuzestheologie einseitig gegen die Wunder Jesu ausge-

- 108 Durchaus unterschiedlich wurden beide Partikel interpretiert: ἵνα wurde kausal ge-  
deutet (H. Windisch, Verstockungsidee, 208) oder konsekutiv (C. H. Peisker, Konse-  
kutives ἵνα, 127; A. Suhl, Zitate, 150) oder als Motiv der Schrifteffüllung (J. Jeremias,  
Gleichnisse, 10f.; G. Bornkamm, Art. μυστήριον, 824; W. Marxsen, Parabeltheorie  
25; H. Krämer, Art. μυστήριον, EWNT 2, 1981, 1101f.) oder epegetisch (P. Lampe,  
Markus 4,10-12, 141; R. A. Guelich, Mark, 212) oder als ἵνα explicativum (R. Pesch,  
Markus I, 236; C. Breytenbach, Nachfolge, 165; D. Lührmann, Markus, 86). Für  
μήποτε wird unter Hinweis auf TgJes 6,9f. des öfteren eine deliberative Bedeutung  
vermutet, z.B. bei J. Jeremias, Gleichnisse, 10f.; W. Marxsen, Parabeltheorie, 269;  
P. Lampe, Markus 4,10-12, 143; R. Pesch, Markus I, 236; R. A. Guelich, Mark, 212;  
D. Lührmann, Markus, 87. Doch haben Matthäus und Lukas die Begriffe ἵνα und  
μήποτε wohl final verstanden und deshalb gegenüber Mk 4,11f. geändert (G. Haufe,  
Parabeltheorie, 418; C. A. Evans, Function of Isaiah vi,9-10, 130). Ohne unmittelbaren  
Bezug zu den Volksreaktionen hat G. Minette de Tillesse das Geheimnis der verhül-  
lenden Verkündigung Jesu als »provisoire« deklariert; diese Verhüllung werde in  
Mk 4,21f. aufgehoben (G. Minette de Tillesse, Secret Messianique, 213; ähnlich  
J. Lambrecht, Redaction and Theology in MK., IV, 305). - Anders H.-J. Klauck, Alle-  
gorie und Allegorese, 251: Nicht die Parabelrede als solche ist rätselhaft, sondern das  
Verhalten, das sie hervorruft: »daß man das personifizierte Heil sehen kann und den-  
noch nicht zu Umkehr und Glauben gelangt«.
- 109 C. Breytenbach, Nachfolge und Zukunftserwartung, 159, und die in Anm 195 genann-  
ten Autoren; H.-J. Klauck, Rolle, 9 Anm 15; G. Dautzenberg, Mk 4,1-34, 46; anders  
G. Bornkamm, Art. μυστήριον κτλ. ThWNT 4, 1942, 823; H. Krämer, Art.  
μυστήριον, EWNT 2, 1101f.; F. Watson, Function, 58; P. Böttger, König der Juden,  
70f. - Die Deutung der οἱ ἔξω auf die in Mk 3,31ff. genannte "draußen" stehende Fa-  
milie durch J. Coutts, »Those Outside«, 156, überzeugt nicht.
- 110 U. Luz, Geheimnismotiv, 222.226f., aufgenommen von H. Räisänen, Messianic Secret,  
243; F. Fendler, Studien, 128. - Die These von Th. Weeden, Markus bekämpfe Vertre-  
ter einer reinen Herrlichkeitschristologie, wurde wiederholt von Ph. Cunningham, Je-  
sus and the Evangelists, 26, in dessen Markusinterpretation der defizitäre Charakter der  
Volksreaktionen die Überschrift für den gesamten ersten Hauptteil des Evangeliums  
ergibt: »Jesus' activities produce awe, but no one perceives their real significance« (Th.  
Weeden, Heresy, 146, konnte das Volk positiv von den Jüngern abheben!). Cunning-  
hams richtige Einsicht, daß die einzigen Nutznießer der Dämonenbekenntnisse die Le-

spielt werden soll, ist kritisch nach der Funktion dieser immerhin ca. 49 % des Markusevangeliums beherrschenden Stoffmassen zu fragen. Nach anderer Auslegung ist der defizitäre Charakter der Volksreaktionen damit gegeben, daß die Durchbrechung der Schweigegebote in Analogie zum Jüngerunverständnis zu interpretieren ist.<sup>111</sup>

Dem genannten Trend, die Reichweite der Parabeltheorie für Markus einzuschränken, stehen Versuche der Ausweitung entgegen; die Messiasgeheimnistheorie begründet prädestinationstheologisch die Selbstunterscheidung der mk Gemeinde von ihrer Umwelt.<sup>112</sup> Daß Jesus nach Markus generell das Volk nur in verhüllender Absicht belehre, ist jedoch im Hinblick auf das Erbarmensmotiv in Mk 6,34 zu bezweifeln.<sup>113</sup>

#### 1.4.1.2. Ekklesiologische Beiträge

O. Zizemer veranschaulicht in seiner eingehenden Untersuchung zum Thema »Das Verhältnis zwischen Jesus und dem Volk im Markusevangelium« das Verhältnis zwischen Jesus und dem Volk durch das Bild mehrerer konzentrischer Kreise (in der Mitte Jesus, dann die Jünger, das Volk, die Feinde), deren Grenzlinien jedoch in beiden Richtungen offen sind: Die Jünger verstehen und versagen, das Volk fühlt sich von Jesus angezogen und entscheidet sich gegen ihn, einer aus der Gruppe der Feinde sympathisiert doch mit Jesus (Mk 12,28). Das Volk ist nicht mit den  $\acute{\omicron}\tau\ \xi\xi\omega$  von Mk 4,11f. gleichzusetzen; Markus unterscheidet aber auch nicht die galiläischen Festpilger von den Bewohnern zu Jerusalem.<sup>114</sup>

Sämtliche Negativ-Belege, aber auch einige Positiv-Belege sind vormk; die Negativ-Belege sollten also nicht zum Interpretationsschlüssel für das Markusevangelium erhoben werden. Markus übernimmt diese Negativ-Linie, aber nicht deren Motive. Eine lineare Entwicklung des Verhältnisses zu Jesus

ser des Evangeliums sind (29), wäre auch für die Interpretation der Volksreaktionen fruchtbar zu machen.

- 111 F. Fendler, Studien, 128. Dem ist die resumierende Funktion von Mk 7,37 entgegenzuhalten.
- 112 P. Patten, Form and Function, 255f.; F. Watson, Function, 59.62.
- 113 E. Baasland, Markus als Volkserzähler, 31, stellt zu Recht heraus, daß Jesu Verkündigungs- und Heilungstätigkeit dem Volke gilt, aber nicht den Jüngern oder den Hierarchen, und daß Weherufe im Stile von Lk 10,13-15 bei Markus völlig fehlen. Baasland hat das Motiv der Zuwendung Jesu zum Volk sowie den Kontrast zwischen Volk und Oberen richtig beschrieben, die negativen Reaktionen des Volkes jedoch (Mk 5,17.40; 6,1-6a etc.) übergangen. Man wird jedoch die S. 15 Anm 1 angekündigte Studie abwarten müssen, um Baaslands Thesen gerecht würdigen zu können.
- 114 O. Zizemer, Jesus und das Volk, 284f.



ist weder bei den Jüngern noch bei dem Volk zu erkennen. Die christologische Funktion des Chorschlusses hat, hierin Zizemer anders als Theißen, auf der Ebene des Einzeltextes ihre Bedeutung, aber nicht auf der Ebene des Evangelisten. Die spannungsreichen Aussagen über »Jesus und das Volk« sind letztlich nur im Lichte der Messiasgeheimnistheorie zu verstehen.

Es geht Markus um eine christologische und um eine ekklesiologische Aussage. Die christologische Aussage: Dieser Jesus ist der Christus, er findet sich noch im Verborgenen, im Geheimnis, beginnt aber schon offenbar zu werden und von den Menschen als solcher erkannt und anerkannt zu werden.<sup>115</sup> Die ekklesiologische Aussage: Das Volk reflektiert spiegelartig das Juden und Heiden umfassende missionarische Umfeld der mk Gemeinde.

Für E. Struthers Malbon ist die erzählerische Rolle der Volksmenge im Markusevangelium ekklesiologisch determiniert. Der mk Einbezug ihres Verhaltens gegenüber Jesus in die Fragen von Jüngerschaft und Nachfolge ergibt ein komplexes Bild von Nachfolge: »discipleship is both open-ended and demanding; followership is neither exclusive nor easy.«<sup>116</sup> Soll die Erzählanalyse klarlegen, welche Identifikationsangebote der Erzähler dem Rezipienten eröffnet, besteht zwischen erzähltheoretischer Analyse und ekklesiologischem Zugang zum Markusevangelium naheliegenderweise eine Wechselwirkung. Doch tritt eine aus Mk 1,27; 7,37 zu erhebende christologische Funktion des Volksverhaltens bei Struthers Malbon nicht in den Blick, und damit fehlt nach markinischer Auffassung der Hinweis auf den sachlichen Grund, der zur Nachfolge motivieren könnte.

Bei C. Dahm führt der zutreffend beobachtete Kontrast in der Reaktion zwischen dem Volk und seinen Anführern zu der historischen These, daß die Infragestellung der markinischen Gemeinde vornehmlich durch die Schriftgelehrten und Pharisäer erfolgt, die Jesu göttliche Vollmacht anzweifeln und an seiner Halacha Kritik üben, und zur theologischen Aussage, daß diese Verwerfung Jesu durch die Hierarchen keine pauschale Verstockung Israels bedeutet, dem Gottesvolk vielmehr nach wie vor die Sendung Jesu und der Gemeinde gilt<sup>117</sup>, während auch Jünger und Gemeinde sich wegen ihres Versagens schelten lassen müssen.

H. L. Swartz fragt in einer redaktionskritischen und narrativen Analyse nach den Furcht- und Erstaunensreaktionen im Verhältnis zu Aussagen über Glauben und Unglauben bei den Jüngern, den Massen und den Gegnern. Glaube ist die Anerkennung der Autorität Jesu, die Akzeptanz seiner Gegen-

---

115 Aufgrund dieser Beschreibung des Messiasgeheimnisses haben wir O. Zizemers Arbeit unter die ekklesiologischen Beiträge eingereicht.

116 E. S. Malbon, *Disciples/Crowds/Whoever*, 124.

117 C. Dahm, *Israel im Markusevangelium*, 245.255f.; zu den Volksreaktionen zuvor S. 37-64.

wart<sup>118</sup> und die Bereitschaft zur Kreuzesnachfolge. Die negative Furchtreaktion kann am Glauben hindern<sup>119</sup>; die Reaktion des Erstaunens läßt in Jesus die Präsenz Gottes erkennen, doch wird die Offenheit für Jesus nur dann als Glaube gewertet, »when Jesus is able to confront, on a personal basis, the individual who has shown trust and confidence«<sup>120</sup>. Das Erstaunen ist dann kritikwürdig, wenn eigentlich eine Antwort des Glaubens erwartet wäre, und auch positive Reaktionen »are totally inadequate if not supported by an honest acknowledgment of Jesus' claims to be truly teaching the way of God«<sup>121</sup>, wie denn auch das Verhalten des Volkes in Mk 15 seine vorige positive Reaktion als letztlich unangemessen erweist<sup>122</sup>.

V. Küster zeichnet in einer der Minjung-Theologie des Koreaners B.-M. Ahn verpflichteten Studie das Markusevangelium als »herrschaftskritische Tendenzschrift«<sup>123</sup>. Für Markus fungiert der ὄχλος nicht textanalytisch als Subjekt des Chorschlusses, sondern ist soziologisch eine Gruppe »sozial Entwurzelter ... die in Jesus ihren Hoffnungsträger gefunden haben«<sup>124</sup>. Das zutreffend in Parallele zu Josephus, Vita 126-144 gezeichnete ὄχλος-Bild von Mk 15,6-15 verweist nicht auf eine enttäuschte Hoffnung des ὄχλος, sondern entspringt dem theologischen Motiv, daß Jesus am Ende von allen, selbst von Gott verlassen scheint<sup>125</sup>. Die Messiasgeheimnistheorie ist politisch zu interpretieren: sie solle Schutz vor den Gegnern Jesu gewähren, ihnen den Schlüssel zu seinem Verständnis vorenthalten.<sup>126</sup>

#### 1.4.2. Beiträge zum Matthäusevangelium

Für die Volksreaktionen im Matthäusevangelium hat W. Carter 1993 in seiner Forschungsübersicht zu Recht die selektive Basis vieler Deutungen kritisiert<sup>127</sup>.

---

118 H. L. Swartz, *Fear and Amazement Responses*, 134.

119 H. L. Swartz, *Fear and Amazement Responses*, 101.

120 H. L. Swartz, *Fear and Amazement Responses*, 51f.

121 H. L. Swartz, *Fear and Amazement Responses*, 225.

122 H. L. Swartz, *Fear and Amazement Responses*, 246. - M. E. wird hier nach narrativer Kohärenz gefragt, wo pragmatisch nach dem intendierten Bild bei dem Leser zu fragen wäre.

123 V. Küster, *Jesus und das Volk*, 93.

124 V. Küster, *Jesus und das Volk*, 64.

125 V. Küster, *Jesus und das Volk*, 70.

126 V. Küster, a.a.O., 79-84. In Mk 4,10 geht es nicht um die esoterische Belehrung der Jünger, sondern, da ὄχλος und Jünger zusammenstehen, um den Ausschluß der Gegner (82).

127 W. Carter, *The Crowds in Matthew's Gospel*, 55.

Nach G. Barth hat Matthäus mit der scharfen Unterscheidung zwischen Volk und Jüngern hinsichtlich der Erkenntnis Jesu das Volk generell als verstockt darstellen wollen<sup>128</sup>; schon G. Strecker hielt Belege wie Mt 9,33; 12,23; 15,31; 21,8f. dagegen.<sup>129</sup> Wenn Strecker selbst die Volksmenge als applaudierenden Hintergrund beschreibt<sup>130</sup>, werden wir genauer nach der Funktion des Davidssohntitels fragen.

S. van Tilborg hat in seiner Arbeit über die jüdischen Eliten bei Matthäus die positiven Volksreaktionen auf dem Hintergrund aktueller positiver missionarischer Erfahrungen der mt Gemeinde gedeutet.<sup>131</sup> Den Kontrast im Verhalten zwischen Volk und Eliten hat er i. w. richtig beschrieben, während das Verhältnis zwischen Volk und Jüngern sowie zwischen Jesus und dem Volk aufgrund selektiver Textbasis m.E. nicht richtig dargestellt ist.<sup>132</sup>

U. Luz beobachtet, daß das Nachfolgemotiv in Mt 4,22 auf die Jünger, in Mt 4,25 auf die Volksmassen angewandt wird, und sieht aufgrund der mt-edaktionell häufigen Verbindung der Worte ὄχλος/ὄχλοι und ἀκολουθεῖν in den ὄχλοι die potentiellen Jünger repräsentiert.<sup>133</sup> Daß er diese Deutung für Mt 13 zu Recht nicht durchführt, weist auf die fehlende narrative Kohärenz der Rolle des Volkes.

D. R. Bauer beschreibt im Rahmen einer Untersuchung der Major Characters bei Matthäus die Volksreaktionen zusammen mit den Reaktionen der Gegner unter der Überschrift »Israel«. Die Massen dienen gleichsam als Puffer zwischen Jesus und den ihn feindlichen Führern, und doch ist ihre Reaktion unbefriedigend, wie Mt 13,10-17 erklärt und Mt 27,15-26 erzählt. Sosehr dies richtig ist, so wenig tritt doch die eigentliche Bedeutung der positiven

128 G. Barth, Gesetzesverständnis, 101 mit Anm 3.

129 G. Strecker, Weg, 106f.

130 G. Strecker, Weg, 107.

131 S. Van Tilborg, The Jewish Leaders in Matthew, 160. - Wir gehen nur auf seine Behandlung der Volksreaktionen ein.

132 Für das Verhältnis zwischen Volk und Jüngern zieht er nur Mt 5,1; 12,46-50; 13,2.34-36; 14,13-31; 15,32-39; 23,1 heran. Für Mt 5,1; 14,13-21 gilt: »The disciples have an intermediary function: they bring the ὄχλοι into contact with Jesus« (S. 163). Mt 12,49 sagt, daß die Jünger als Modell für die ὄχλοι zu stehen kommen (S. 161); in Mt 13 sei durch die Einfügung von V. 35 die Kluft zwischen Volk und Jüngern gegenüber Mk 4 reduziert (S. 161f.). Mt 11,27; 16,17 bleiben außer Betracht. In der Beschreibung des Verhältnisses zwischen Jesus und dem Volk beschränkt sich S. Van Tilborg (ähnlich wie später K.-C. Wong, Interkulturelle Theologie, 125-136) auf die ὄχλος-Belege, ohne die Stellen mit anderslautenden Subjekten in den Blick zu nehmen, die eine Kontrastierung zwischen Volk und Eliten vermissen (Mt 8,10; 11,16-19.20-24) und den Gegensatz zwischen Volk und Jüngern hervortreten lassen. Die positiven Reaktionen sind in der Tat argumentum secundum hominem (S. 160), spiegeln aber nicht den missionarischen Erfolg, sondern sind Selbstvergewisserung der Gemeinde.

133 U. Luz, Matthäus I, 180 mit Anm 11 unter Hinweis auf Mt 8,1; 12,15; 14,13; 19,2; 20,29.

titularen Reaktionen heraus, die D. R. Bauer unter dem Stichwort »amazement« nur ungenügend erfaßt.<sup>134</sup>

W. Carter deutet in seiner der Fragerichtung des »audience-oriented criticism« verpflichteten Studie »The Crowds in Matthew's Gospel« die richtig erkannte Ambivalenz des Volksverhaltens als »reality check«<sup>135</sup> für die mt Gemeinde, die Ambivalenz der von ihr erlebten Wirklichkeit angemessen wahrzunehmen: In ihrer missionarischen Aktivität stößt sie auf Zurückweisung und Feindseligkeit seitens ihrer Umwelt, doch zeigt gelegentliche positive Resonanz, daß diese missionarische Aktivität nicht völlig vergeblich ist.

#### 1.4.3. Beiträge zum Lukasevangelium

Für das Lukasevangelium ist ähnlich wie für das Matthäusevangelium die Reaktion des Volkes vor allem unter israeltheologischer Fragestellung verhandelt worden<sup>136</sup>, entsprechend wird im folgenden eine geraffte, an unserem Thema orientierte Übersicht über die einschlägigen Positionen geboten.

Die Spannbreite der Beschreibungen lukanischer Israeltheologie<sup>137</sup> reicht von dem Antisemitismus-Verdikt<sup>138</sup> bei S. Sandmel und J. T. Sanders<sup>139</sup> bis hin zur Vorstellung von J. Jervell, die heilsgeschichtliche Kontinuität liege

134 D. R. Bauer, *The Major Characters in Matthew's Story*, 364, erfaßt Mt 9,33; 12,23 in dieser Weise, zu Mt 21,8f. 14-16 äußert er sich nicht.

135 W. Carter, *The Crowds in Matthew's Gospel*, 67.

136 R. Ascough, *Narrative Technique and Generic Designation*, passim, sucht über die ὄχλος-Darstellung der Apostelgeschichte deren Nähe auch zum antiken Roman, nicht nur zur antiken Biographie oder Geschichtsschreibung zu erweisen. Das Volk ist Zuhörerschaft, Anzeichen für Popularität; es kann feindliche Aktionen verhindern, aber auch selbst an Tumulten beteiligt sein; es treibt die Handlung voran. - Diese Polyfunktionalität der Erzählfigur „Volk“ gilt jedoch auch für andere antike Literaturgattungen.

137 Vgl. insgesamt dazu E. Haenchen, *Judentum und Christentum in der Apostelgeschichte* (1963); A. George, *Israël dans l'oeuvre de Luc* (1968); J. Jervell, *Luke and the People of God* (1972); W. Eltester, *Israel im lukanischen Werk und die Nazarethperikope* (1972); G. Lohfink, *Die Sammlung Israels* (1975); R. Maddox, *The Purpose of Luke-Acts* (1982); F. Bovon, *Israel, die Kirche und die Völker im lukanischen Doppelwerk* (1983); J. T. Sanders, *The Jews in Luke-Acts* (1987); R. L. Brawley, *Luke-Acts and the Jews* (1987); H. Räisänen, *The Redemption of Israel: A Salvation-Historical Problem in Luke-Acts* (1991); J. Jervell, *Gottes Treue zum untreuen Volk* (1991); J. Roloff, *Kirche im Neuen Testament* (1993), 192-206; D. Marguerat, *Juden und Christen im lukanischen Doppelwerk* (1994); H. Merkel, *Israel im lukanischen Werk* (1994).

138 Zur Forschungsgeschichte des Problem eines schon im 19. Jahrhundert behaupteten lukanischen Antijudaismus vgl. H. Merkel, *Israel im lukanischen Werk*, 372-382.

139 S. Sandmel, *Anti-Semitism*, 73; J. T. Sanders, *Jews in Luke-Acts*, xvii.

nicht nur im Handeln Gottes, sondern auch in dem Gottesvolk<sup>140</sup>, an dessen Verheißungen die Heidenchristen partizipierten, und ist in dem Nebeneinander positiver wie negativer Aussagen zum Verhalten Israels begründet. Bei dieser Thematik besteht kein forschungsgeschichtlicher<sup>141</sup> Konsens über die angemessene Zuordnung der Positionen: H. Conzelmanns Position wird nach J. T. Sanders durch J. Jervell, nach H. Merkel durch G. Lohfink, nach D. Marguerat durch J. T. Sanders weitergeführt! Die Ursache dafür ist die unterschiedliche Festsetzung der Kriterien: J. T. Sanders gliedert danach, ob die einzelnen Exegeten alle Juden für unverbesserlich gehalten haben oder nur einen Teil von ihnen; H. Merkel differenziert danach, ob dem Evangelisten Antijudaismus oder eine israelfreundliche Haltung unterstellt wird; Kriterium für D. Marguerats Darstellung ist, ob die Verwerfung des ungläubigen Teiles Israels oder der Einbezug der Heiden in das zuerst Israel geltende und in Israel verwirklichte und von ihm teilweise angenommene Heil den Hauptakzent trägt.<sup>142</sup> Im folgenden unterscheiden wir zwischen heilsgeschichtlichen, israelskritischen und israelfreundlichen Lukasdarstellungen.<sup>143</sup> Wir behandeln hier aber nicht die Aussagen zur Israeltheologie des Lukas insgesamt, sondern nur die Aussagen zu den Volksreaktionen, speziell unter dem Aspekt, wie das Nebeneinander der positiven und der negativen Aussagen über die Reaktion des Volkes auf Jesus gedeutet wird.

Als Vertreter der heilsgeschichtlichen Deutung sollen im folgenden H. Conzelmann, A. George und W. Eltester besprochen werden. Nach H. Conzelmann zeigt die gespaltene Reaktion Israels auf den Täufer und auf Jesus, »daß nicht einfach das Volk, wie es ist, Empfänger der Verheißung ist. Die Zeit Jesu realisiert zugleich die Kontinuität wie den Riß zwischen Juden und Gottesvolk«. <sup>144</sup> Doch ist erst durch die Auferstehung Jesu seine Messianität »so erwiesen, daß man nicht mehr ausweichen kann«<sup>145</sup> und der Unglaube unentschuldigbar wird. Die nachösterliche Predigt fordert die Juden auf, »sich

140 J. Jervell, *Luke and the People of God*, 53; W. Eltester, *Israel*, 115f.; J. Jervell, *Gottes Treue zum untreuen Volk*, 15; E. Reinmuth, *Pseudo-Philo und Lukas*, 132.

141 An Forschungsüberblicken zur lukanischen Israelthematik vgl. J. T. Sanders, *Jews* (1987), 37-47; H. Merkel, *Israel im lukanischen Werk* (1994), 378-382; D. Marguerat, *Juden und Christen im lukanischen Doppelwerk* (1994), 242-245.

142 Kritisch müßte man zu H. Merkel, a.a.O., 379, anmerken, daß J. Jervell auf Conzelmanns und Haenchens Lukasdarstellung reagiert (vgl. J. Jervell, *The Divided People of God*, 42 mit Anm 11 [S. 70]), während D. Marguerat die Position von G. Lohfink nicht berücksichtigt.

143 Die Grenze zwischen der ersten und der zweiten Position liegt in der einseitigen Betonung der israelskritischen Aussagen durch die zweite Position, die Grenze zwischen der zweiten und der dritten Position liegt in der Frage, ob Apg 2-5 als israels theologisch bedeutsame Erfüllung der Verheißung Am 9,11 verstanden wird.

144 H. Conzelmann, *Mitte der Zeit*, 173.

145 H. Conzelmann, *Mitte der Zeit*, 83; vgl. ders., a.a.O., 151.

nunmehr als 'Israel' zu realisieren. Tun sie das nicht, so werden sie - 'die Juden'. Dem einzelnen steht der Weg zum Heil nach wie vor offen.<sup>146</sup> Doch wird die Zeit der ersten Gemeinde bewußt als eine vergangene Zeit geschildert, deren Grundvoraussetzungen, die Bindung an die Thora und an den Tempel, für die lukanische Gemeinde nicht mehr gegeben sind.<sup>147</sup> A. George beschreibt die Reaktion des Volkes auf Jesus wie auf die Apostel in Jerusalem und in der Diaspora als eine gemäß Lk 2,34 gespaltene Reaktion.<sup>148</sup> Für ihn sind die bekehrten Israeliten aus Apg 2,41 etc. das messianische Volk, die Gemeinde des eschatologischen Exodus an der Seite des neuen Mose, der heilige Rest, die Erben der Verheißung.<sup>149</sup> Der ungläubig bleibende Teil Israels verliert den Namen »Volk Gottes« und wird ein Volk wie alle Völker, doch spricht Lukas, der in der Situation des vollzogenen Bruches zwischen Christentum und Judentum schreibt<sup>150</sup>, nirgends von einer Verwerfung Israels, und den einzelnen Juden bleibt immer noch die Möglichkeit der Konversion.<sup>151</sup> Nach W. Eltester bemüht sich Lukas, »an den christgläubigen Juden den Übergang von dem Einst zum Jetzt darzustellen. Es ist eine heilsgeschichtliche Entwicklung. An ihr soll den Heidenchristen deutlich werden, wie es dazu gekommen ist, daß sie die Bibel als ihr heiliges Buch in der Hand haben dürfen und doch von dem Gesetz frei sind, sofern es sich nicht um den Gehorsam gegen Gottes sittliche Gebote handelt«<sup>152</sup>. Die Reaktion des Volkes auf Jesus im Lukasevangelium hinterlasse einen zwiespältigen Eindruck: Daß ein Großteil der Juden, »Myriaden der Volksmenge« (Lk 12,1), Jesus gehört hat, »scheint die Hervorhebung der Schuld des Volkes (es hat gehört, aber nicht gehorcht) in den Reden der Apostelgeschichte vorbereiten zu wollen«<sup>153</sup>. Doch fehlt der positive Nebenklang nicht. Die Missionserfolge in Israel sind nicht nur Anzeichen für Gottes Wohlgefallen<sup>154</sup>, sondern sind Verwirklichung der ersten Simeonsprophetie Lk 2,29-32<sup>155</sup>; die hyperbolischen Zahlenangaben über die Massenkonzersionen werden überhaupt nur zur Bekehrung von Juden genannt<sup>156</sup>. Die Frage, »ob für den unbußfertigen Teil der

---

146 H. Conzelmann, *Mitte der Zeit*, 135.

147 H. Conzelmann, *Mitte der Zeit*, 154.

148 A. George, *Israel*, 492. 520.

149 A. George, *Israel*, 501. Auf Am 9,11 und Apg 15,16 kommt er im Unterschied zu J. Jervell hier nicht zu sprechen.

150 A. George, *Israel*, 525.

151 A. George, *Israel*, 522.

152 W. Eltester, *Israel im lukanischen Werk*, 124.

153 W. Eltester, *Israel im lukanischen Werk*, 111.

154 So E. Haenchen, *Apostelgeschichte*, 152, zu Apg 2,41. Die Zahlen Apg 2,41 signalisieren aber auch die allgemeine Bedeutsamkeit des Christentums i. S. v. Apg 26,26.

155 W. Eltester, *Israel im lukanischen Werk*, 115.

156 W. Eltester, *Israel im lukanischen Werk*, 115 Anm 75.

Juden eine Hoffnung auf Rettung besteht, dürfte von Lukas mit einer an Sicherheit grenzenden Wahrscheinlichkeit verneinend entschieden sein«<sup>157</sup>.

Die israelkritische Deutung wurde im 19. Jahrhundert vor allem durch die sog. Tübinger Schule getrieben<sup>158</sup> und heute, bei teilweise sachlich durchaus differierender Wertung, durch Exegeten wie J. B. Tyson, R. Maddox, H. L. Egelkraut, J. T. Sanders weiterverfolgt; sie ist i.w. auf die polemische Darstellung in Apg 7;21-28, die sachliche Parallelität von Apg 13,46-48; 18,6; 28,26f. sowie auf die Korrespondenz zwischen Apg 28,17-31 und Lk 4,16-30 gestützt.<sup>159</sup> J. B. Tyson sieht in dem genannten Nebeneinander der positiven und der negativen Volksreaktionen bei Lukas ein mehrfach angewandtes Schema, »the pattern of initial acceptance and final rejection«<sup>160</sup>, das sowohl auf der Ebene des Einzeltextes in Lk 4,22/28f.; Apg 13,42f./45 als auch auf der Ebene des Makrotextes in Lk 4,31ff./23,13; Apg 2-5/6,1-8,3 die lukianische Aussage zu bestimmen scheint. R. Maddox begründet das Nebeneinander der positiven und der negativen Reaktionen des Volkes damit, daß Lukas um die Bekehrung vieler Juden zu Lebzeiten Jesu und zur Zeit der ersten apostolischen Verkündigung wisse, zu seiner Zeit aber dem Judentum als einer »organized community«<sup>161</sup> gegenüberstehe und seine Darstellung wohl schon angesichts der Einfügung der *birkat-ha-minim* in das Achtzehnbittengebet geschrieben habe.<sup>162</sup> Nach H. L. Egelkraut hat der Reisebericht Lk 9,51-19,48 keinen Bezug zur Gegenwart der lukianischen Gemeinde, sondern stellt die Auseinandersetzung Jesu mit Israel dar, die zu dessen Verwerfung geführt hat<sup>163</sup>, denn Israel, seine Oberen wie die Volksmenge, »exhibited nothing but opposition to him«.<sup>164</sup> Der oft angeführten Unterscheidung zwischen Volk und Eliten hält Egelkraut Apg 2,23.40; 3,14; 4,27; 7,51-59 entgegen<sup>165</sup>. Für

---

157 W. Eltester, *Israel im lukianischen Werk*, 129.

158 Für die Forschung des 19. Jahrhunderts s. H. Merkel, *Israel im lukianischen Werk*, 372-377. Nach H. Merkel, a.a.O., 377, hat offenbar erstmals für J. H. Scholten, *Das paulinische Evangelium*, Elberfeld 1881, 151, die Distanz zwischen dem Volk und den Eliten zu einer Differenzierung der auch von ihm rein als antijüdisch gedeuteten Grundhaltung des Lukas geführt: »Lukas, der Heiden-evangelist, ist wohl antijüdisch und antijudenchristlich, aber Israel als Volk steht, ebenso wie bei Paulus, hoch bei ihm angeschrieben (1,68.77; 2,32; 7,16)«.

159 R. Maddox, *Purpose of Luke-Acts*, 5; W. Übelacker, *Das Verhältnis von Lk/Apg zum Markus-evangelium*, 160.

160 Joseph B. Tyson, *The Jewish Public in Luke-Acts*, 575.

161 R. Maddox, *Purpose*, 46.

162 R. Maddox, *Purpose*, 184.

163 H. L. Egelkraut, *Jesus' Mission to Jerusalem*, 217f.

164 H. L. Egelkraut, *Jesus' Mission to Jerusalem*, 222.

165 Daß Apg 5,30 einschränkend die Oberen als die Verfolger der Apostel benennt, »is due to the setting: it is a court scene where the apostles are prosecuted by the leaders« (H. Egelkraut, *Jesus' Mission to Jerusalem*, 228).

J. T. Sanders ist das Nebeneinander der positiven wie negativen Aussagen lukanische Hinführung vom äußeren Anschein zum wahren Wesen der Juden<sup>166</sup>, die Massenkonversionen seien nur der erzählerisch gesehen notwendig harmonische Ausgangspunkt einer Bewegung, an deren Ende die Kirche als getrennt vom Judentum zu stehen kommt.<sup>167</sup>

Als Vertreter eines israelfreundlichen Lukasbildes sollen nunmehr unter unserer Fragestellung J. Jervell, G. Lohfink, R. C. Tannehill, R. Brawley und J. Roloff besprochen werden; diese Deutung stützt sich i.w. auf Lk 2,29-32; 23,35.48; Apg 2,41.47; 4,4; 15,16; 21,20 und läßt auch für Apg 28 nach differenzierenden Nuancen fragen.<sup>168</sup> J. Jervell betont gegen H. Conzelmann und E. Haenchen, daß nicht nur Apg 15,17, sondern auch Apg 15,16 für Lukas selbst Bedeutung hatte: Die Massenbekehrungen vieler Israeliten sind nichts anderes als der »Wiederaufbau der Hütte Davids«, die Erfüllung der in Apg 15,16 zitierten Verheißung aus Am 9,11.<sup>169</sup> Nach G. Lohfink sind die in Lk 12,1 erwähnten Scharen Judäas in der nachösterlichen Gemeinde gesammelt, und so sammelt sich »in der Zeit der ersten apostolischen Predigt ... aus

---

166 »By the end of the Acts the Jews have become what they from the first were; for what Jesus, Stephen, Peter and Paul say about the Jews - about their intransigent opposition to the purposes of God ... - is what Luke understands the Jewish people to be in their essence« (J. T. Sanders, *Jews*, 81). Für Joh 2,23-25 trifft diese Deutung m.E. eher zu als für Lukas.

167 J. T. Sanders, *Jews*, 236. - Nicht selten werden bei dieser Auslegungweise die positiven Volksreaktionen übergangen oder umgedeutet. So wird bei J. T. Sanders Lk 7,16 übergangen, Lk 5,26 falsch interpretiert: die Deutung des Stichwortes παράδοξα auf die Unfähigkeit der Pharisäer und Gesetzeslehrer, die Halacha Jesu nachzuvollziehen (J. T. Sanders, *Jews*, 169f.), übersieht die Anwesenheit der Volksmenge Lk 5,19 ebenso wie den Hinweis auf das Gotteslob aller in Lk 5,26. Bei S. Sandmel, *Anti-Semitism*, 71-100, ist Lk 5,26; 7,16 nicht bedacht. Bei H. L. Egelkraut wäre trotz seiner thematischen Beschränkung auf den Reisebericht im Schlußteil eine Stellungnahme zu Lk 13,17; 23,35.48; Apg 2,41.47; 4,4; 5,26 erwünscht. Zu dem Verhältnis zwischen Lk 18,43 und Mk 10,52 erklärt er S. 126 nur: »no significant differences are to be recorded«. - Schon E. Haenchen, *Judentum und Christentum in der Apostelgeschichte*, 162-164, ist - trotz des vorletzten Absatzes S. 162 - dem Inhalt von Apg 3 - 5 im Rahmen seines Themas nicht gerecht geworden, sondern auf das lukanische Apostelbild ausgewichen; auch wird Apg 28,24 von ihm S. 184 nicht beachtet.

168 Daß die Spaltung der römischen Juden andauert, gerade nachdem ihnen Paulus das Verstockungswort vorgehalten hat, betont J. D. G. Dunn, *Partings of the Ways*, 151. Das Wort πάντας in Apg 28,30 sei inkludierend zu verstehen (R. L. Brawley, *Luke-Acts and the Jews*, 75; D. Marguerat, *Juden und Christen*, 261; H. Merkel, *Israel im lukanischen Werk*, 396 mit Anm 89; R. O'Toole, *Jews in Luke-Acts*, 548); das in bonam partem interpretierte Lk 13,35b sowie Lk 21,24; Apg 3,19-21 führten zu der These, Lukas lehre die endzeitliche Wiederherstellung Israels (R. C. Tannehill, *Israel in Luke-Acts, a Tragic Story*, 83-85; J. B. Chance, *Jerusalem, the Temple and the New Age*, 127-138; V. Fusco, *Luke-Acts and the Future of Israel*, 10-15).

169 J. Jervell, *Luke and the People of God*, 53.



dem jüdischen Volk das wahre Israel«<sup>170</sup>. Lukas akzentuiert noch stärker als Markus die positive Reaktion der Volksmenge auf Jesus; volkscritische Stellen im Evangelium weist Lohfink der vorlukanischen Tradition zu (S. 45f.), doch haben die Texte auch für die lukanische Endredaktion ihren Sinn: Zum einen bezeichnen sie die Krisis Israels, zum anderen blieb ein Teil Israels tatsächlich verstockt, aber eben nur ein Teil.<sup>171</sup> R. C. Tannehill exegeseiert mit den Mitteln des narrative criticism das Evangelium als fortlaufende Erzählung, in der auch Worte wie Lk 10,13-15 nicht als Vorausblick auf die lukanische Gegenwart, sondern als Rückblick auf die Zeit Jesu fungieren. Entsprechend wird die anscheinend oft so freundliche Reaktion des Volkes auf die Lehre und die Taten Jesu durch das Volksverhalten während der Passion und die scharfen Mahnungen und Warnungen Jesu in das Licht eines zumindest unvollkommenen Verhaltens gerückt: Die Anrede »Ottergezücht« in Lk 3,8 läßt nach der Ernsthaftigkeit der Buße der ὄχλοι fragen; Jesu Worte Lk 6,22.24.47-49; 7,23; 8,4-21 zeigen für Lk 4 - 8 insgesamt, daß »the crowd's favorable attitude means less than it seems«<sup>172</sup>; Lk 10,15 zeigt, daß das Verhalten der Leute von Kapernaum in Lk 4,42 unangemessen war, weil sie nicht Buße getan haben, und in Lk 11 - 13 wird ersichtlich, »that the previous interest of the crowd in Jesus' teaching and miracles was in many cases a superficial, inadequate response«<sup>173</sup>. Durch Lk 19,41-44 werden die Leser davor gewarnt, die in Lk 19,47-21,38 sichtbare Unterstützung Jesu durch das Volk als entscheidend für den Handlungsverlauf zu erachten.<sup>174</sup> Doch ist die Tötung Jesu »a blind tragic error«<sup>175</sup>; dem Volk wird noch einmal die Vergebung angeboten, und viele Israeliten nehmen diese auch an. Am Ende steht nicht die definitive Verwerfung des ungläubigen Teiles Israels - daß sich die Verheißung für Israel nicht erfüllen sollte, ist Lukas nicht zuzutrauen -, vielmehr deutet Lukas in Lk 13,35b; 21,24 fin.; Apg 3,19-21 an, daß er auf eine endliche Errettung Israels hofft.<sup>176</sup>

R. L. Brawley verweist gegen Sanders darauf, daß das Nebeneinander der positiven wie der negativen Reaktionen durch das gesamte lukanische Doppelwerk erhalten bleibt und es verbietet, die Negativ-Reaktionen als die völlige Ablehnung seitens des Judentums, die Antwort des Paulus als die Verwerfung

170 G. Lohfink, Sammlung, 55.

171 G. Lohfink, Sammlung, 62, sowie, ihm folgend, A. Büchele, Tod Jesu, 105-108.

172 R. Tannehill, Unity, 146.

173 R. C. Tannehill, Unity, 152f.

174 R. C. Tannehill, Unity, 162.

175 R. C. Tannehill, Unity, 165. Die Kritik von J. T. Sanders, The Jews in Luke-Acts, 81f. (»The Jews' are the villains, not the victims«, S. 82), verkennt, daß im antiken Begriff des Tragischen Verhängnis und Verschuldung stets verbunden sind.

176 R. C. Tannehill, Israel in Luke-Acts, 83-85.

ganz Israels aufzufassen<sup>177</sup>. Die Volksmassen würden von den Auslegern meist zu undifferenziert behandelt: die Volksmassen von Apg 7,54-60 sind ja nicht die gleichen wie in Apg 2,41.47 etc., und auch da, wo Lukas an die Identität der Volksmassen denkt, hält er eine Gesinnungsänderung auch zum Guten für möglich, vgl. Lk 23,27.35.48 nach Lk 23,12. Die Hinwendung zu den Heiden werde nicht in der Ablehnung aller Juden begründet, sondern in der Ablehnung seitens einiger Juden.<sup>178</sup> Fragwürdig sei auch die übliche Deutung, die römischen Juden seien Repräsentanten des ganzen noch nicht bekehrten Volkes Israel. Im übrigen stehe Paulus in Apg 21-28 nicht als »cipher« für das unter jüdischer Verfolgung leidende Christentum schlechthin, sondern für sich selbst und für seine spezielle Arbeit unter den Heiden.<sup>179</sup> Auch nach J. Roloff ist die Kirche »das zu seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung gekommene Israel«.<sup>180</sup> Das Verhalten des Volkes im Pilatus-Prozeß ist »nicht ein prinzipielles und unwiderrufliches Nein des gesamten Volkes Israel zu Jesus«<sup>181</sup>, sondern momentane Verblendung, die durch Umkehr überwunden werden kann und tatsächlich von einem großen Teil Israels überwunden worden ist. J. Roloff deutet die bei Lukas gegenüber seiner markinischen Vorlage vertiefte Kluft zwischen dem Volk und seinen Eliten auf die »grundsätzliche(n) Offenheit Israels auf seine von Gott beabsichtigte Sammlung zur endzeitlichen Heilsgemeinde hin«<sup>182</sup>.

### *1.5. Konsequenzen für unsere Arbeit*

Aufgrund der bisherigen Forschungsgeschichte zum Thema hat sich die Notwendigkeit einer vergleichenden Darstellung der synoptischen Evangelien gezeigt, die das Ganze der einschlägigen Belege in den Blick nimmt und deren Divergenz unter Beachtung der jeweiligen kompositionellen und pragmatischen Funktion in die Einheit des jeweiligen Gesamtwerkes zu integrieren vermag. Dabei sind nicht nur die Belege für die eigentlichen Reaktionen des Volkes heranzuziehen, sondern alle Belege für die Interaktion zwischen dem Volk und anderen Erzählfiguren. Ferner gilt es, in gleichem Maße philologische, formgeschichtliche, redaktionskritische und pragmatische Aspekte zu berücksichtigen und vor allem, Formgeschichte und Redaktionskritik aufein-

---

177 R. L. Brawley, *Luke-Acts and the Jews*, 136-144.

178 R. L. Brawley, *Luke-Acts and the Jews*, 140.

179 R. L. Brawley, *Luke-Acts and the Jews*, 139.143.

180 J. Roloff, *Kirche im Neuen Testament*, 200.

181 J. Roloff, *Kirche im Neuen Testament*, 197.

182 J. Roloff, *Kirche im Neuen Testament*, 197.

ander hin zu öffnen mit Hilfe einer die pragmatische Betrachtungsweise einbeziehenden formgeschichtlichen Analyse und einer traditionsgeschichtlich rückfragenden Redaktionskritik. Innerhalb formgeschichtlichen Arbeitens muß mit G. Theißen zwischen Admiration und Akklamation differenziert wie der unterschiedliche kompositionelle Ort ihrer Verwendung bedacht werden; ferner ist der Zusammenhang zwischen Gestalt und pragmatischer Funktion eines Formelementes zu berücksichtigen wie hinsichtlich des Subjektes der Admiration oder Akklamation zu differenzieren. Die Untersuchung der synoptischen Evangelien muß die pragmatische Funktion der divergierenden Einzelaussagen in ein kohärentes Gesamtbild integrieren, das freilich nicht allein aus den in unserer Arbeit zu besprechenden Stellen erhoben werden kann. Dabei wird sich auch eine Antwort auf die Frage ergeben, ob die Volksmenge i.S. der narrativen Exegese als konstante Erzählfigur neben den anderen Erzählfiguren Jesu, der Jünger etc. gelten kann.

Damit ist auch der Aufbau unserer Arbeit festgelegt: Wir beginnen mit einem Abschnitt über die Wahrnehmung des »Volkes« als der gesellschaftlichen und geistigen Unterschicht durch die intellektuelle Elite, fragen sodann formgeschichtlich nach der Geschichte und der Verwendungsbreite der Gliedgattungen Admiration und Akklamation, und erheben dann redaktionskritisch unter Einschluß narrativer und pragmatischer Fragestellung die Zeichnung des Volksverhaltens durch Markus, Matthäus und Lukas. Daß unser Abschnitt zu Matthäus gegenüber den Kapiteln zu Markus und Lukas erheblich kürzer ist, liegt an der günstigeren Quellenlage und an der stärkeren Neigung des Matthäus, zu systematisieren; Sachverhalte der Logienquelle werden erst im Lukas-Teil besprochen. Am Ende steht eine Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse.

## 2. Das Subjekt der Volksreaktion: Philologische Aspekte

Wir erörtern in unserer Arbeit auch die philologischen Aspekte unseres Themas, um den möglichen Rezeptionshorizont für die Evangelien zu erheben. Was hat ein Grieche, was ein Jude empfinden können, wenn er Mk 2,13 las: »... und der ganze ὄχλος kam zu ihm, und er lehrte sie« oder Mk 11,18bß: »denn der ganze ὄχλος war erschrocken über seine Lehre«? Haben die Evangelisten auf ein solches (Miß?-)Verständnis hin ihre Aussagen gestaltet? Darum haben wir in einem Durchgang durch die pagane wie durch die jüdisch geprägte Antike<sup>1</sup> danach zu fragen, welche möglichen Assoziationen sich dort mit der im Neuen Testament verwendeten Terminologie verbinden.

Als Subjekt der Volksreaktion stehen im Neuen Testament die Begriffe ὄχλος, (οἱ) πολλοί, πλῆθος, λαός.<sup>2</sup> Für den Bereich der außerneutestamentlichen Literatur interessieren uns die genannten Wörter nur hinsichtlich ihres Gebrauches zur Bezeichnung der Volksmenge.<sup>3</sup> Wir fragen nach den diesbe-

- 
- 1 Um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, werden vor allem Josephus und Philo in dem Bereich des klassischen und hellenistischen Griechisch subsumiert, sofern nicht erkennbar alttestamentlich-jüdische Bedingtheiten zur Debatte stehen. Dies gilt vor allem für Philos Ansichten über die Unfähigkeit des ὄχλος zur Philosophie; diese Ansichten stehen Platon sehr nahe.
  - 2 Das im Neuen Testament nur einmal (Apk 18,17) gebrauchte und dort für uns irrelevante ὄμιλος wird, soweit ich flüchtig sehen kann, weitgehend parallel zu πλῆθος verwendet.
  - 3 Der Vollständigkeit halber seien die anderen Bedeutungen erwähnt: ὄχλος ist in einer Genitiv-Verbindung Quantitätsbegriff, bezogen auf Menschen, Tiere, Gegenstände oder Abstraktbegriffe, bedeutet aber auch Kriegsheer oder »Bedrängnis« (Vgl. Thesaurus Linguae Graecae VI, 2477f.). Das Wort leitet sich wohl von einem alt-indogermanischen Verbum für »fahren, führen, tragen, bringen« ab, das auch in lat. vehi erscheint (H. Frisk, Griechisches etymologisches Wörterbuch II, 457), und bezeichnet zunächst als nomen instrumenti den »Hebel«, erst später den »Volkshaufen« (H. Rix, Urindogermanisch \*gheslo-, 227 mit Anm 17, sowie M. Meier-Brügger, Zu griechisch ὄχλεω, ὄχλιζω und ὄχλος, Glotta 71, 1993, 28). Für πλῆθος ist der uns interessierende Gebrauch nur ein Bruchteil seiner Verwendungsbreite, die neben der allgemeinen Bezeichnung der Quantität auch die philosophische Fachterminologie umfaßt; dort bezeichnet πλῆθος die Vielheit im Gegenüber zu dem Einen, der das Prädikat »Sein« nach der Meinung des Eleaten Zenon nicht zukommt (H. Diels, W. Kranz, Vorsokratiker, I 252, Z. 20-28; vgl. Plutarch, De E apud Delphos, 393c), während nach pythagoreischer Theorie unter den alles Sein und Geschehen bestimmenden zehn Gegensatzpaaren auch ἓν καὶ πλῆθος zu benennen ist (Aristoteles, Metaphysik A 5, 986a 22-

züglichen Konnotationen der Begriffe auf den Gebieten des Alltagslebens, der politischen und philosophischen Reflexion sowie der politischen und religiösen Geschichtsschreibung. Daß wir den Bereich politischer Reflexion vor dem Bereich der Philosophie verhandeln, ist in den Eigentümlichkeiten des ursprünglichen Begriffsgebrauchs von ὄχλος in der Philosophie begründet; daß sich unsere Untersuchung vor allem auf den Begriff ὄχλος konzentriert, ist gleichermaßen durch sein Profil in der klassischen und hellenistischen Grazität bedingt wie durch die Häufigkeit seiner Verwendung im Neuen Testament gerechtfertigt.

### 2.1. Der Bereich der Profangrazität

Der nicht selten funktional gleichartige Gebrauch<sup>4</sup> der o.a. Wörter im Bereich der Profangrazität legt es zur Vermeidung unnötiger Wiederholungen nahe, nicht nach den Vokabeln, sondern nach den eben genannten Sachgebieten zu spezifizieren. Zu achten ist jedoch darauf, inwieweit die unterschiedlichen Nuancierungen dieser Wörter in die Aussage mit einfließen und die Aspekte erkennen lassen, unter denen die Volksmenge gesehen wird.

In der Regel gilt: Die Menge wird mit δῆμος vorwiegend als politischer Faktor, mit δῆμος und πλῆθος/οἱ πολλοί im Gegensatz zu den Wenigen, mit ὄχλος in ihrem hierarchisch niedrigen Rang oder in ihrem pöbelhaften Verhalten bezeichnet; ein die πόλις übergreifendes Staatsvolk als Größe der Geschichtsbetrachtung heißt ἔθνος. Am ehesten ein negatives Profil hat der Begriff ὄχλος; er begegnet, soweit ich sehen kann, nie als Identifikationsbegriff seitens der Unterschicht selbst, sondern ist eine Fremdbezeichnung seitens der auf gute Sitte bedachten, politisch reflektierenden und philosophisch gebildeten Oberschicht, mit dem sie sich von Existenzverständnis und Lebensvollzug der Volksmassen betont abgrenzt<sup>5</sup>, während die Oberschicht mit den

---

24). Auch λαός heißt »Volk« als abgrenzbare nationale Entität (Aischylos, Perser 789; Platon, Leges 707e) wie als Volksmenge (Platon, Politeia 5,458d; Plutarch, Romulus 26), aber auch »Heer«, »Truppe« (so wohl bei Aischylos, Perser 593; und (?) Aristoteles, Politik 1304a 22), im Plural auch »Leute« (Xenophanes, Frgm. B 2,15, H. Diels, W. Kranz, Vorsokratiker, I 129,5).

4 Josephus kann zum Zweck der Abwechslung die Begriffe parallel verwenden; in Ant 8,109/11; 10,268 stehen ὄχλος und πλῆθος parallel, in Ant 7,86; 8,215 ὄχλος und λαός; in Ant 7,318 sind alle drei Begriffe vereinigt.

5 Vgl. die Auflistung der Nachbaranwesen eines zum Verkauf anstehenden Hauses in UPZ 180 B I 14 (ed. U. Wilcken, Bd. II, 166gr., 167 dt.): »im Süden das Haus des Harpaesis, im Norden die Bauterrains der ὄχλοι, im Osten das Haus des Pechytes ..., im Westen das Haus des Hasos«. - Theologisch angewandt ist diese Abgrenzung bei

Begriffen δῆμος und πλῆθος zumindest auf dem Gebiet des Politischen über die Rechte der Volksmenge, der Menge der freien Bürger, reflektiert. Der schon angeführte funktional gleichartige Gebrauch der Wörter ist wenigstens für das Gebiet der politischen und philosophischen Reflexion dahingehend zu spezifizieren, daß viel häufiger die Wörter πλῆθος und πολλοί, aber auch δῆμος die Negativ-Konnotationen von ὄχλος annehmen als umgekehrt ὄχλος ohne Negativ-Konnotation den anderen Begriffen ebenbürtig verwendet wird. In unseren folgenden Ausführungen werden wir die Selbstabgrenzung der intellektuellen Oberschicht von der Volksmenge auch unter dem von H. Voigtländer geprägten Begriff der πολλοί-Antithese<sup>6</sup> thematisieren.

### 2.1.1. Das Gebiet des Alltäglichen

Dieses Gebiet soll nur kurz berührt werden. Generell gilt es, den Kontakt mit der Masse zu vermeiden<sup>7</sup>, deren Charakter durch die *spectacula* in der Arena verdorben wird<sup>8</sup>; mit den Menschen zu verkehren, die einen zu bessern vermögen<sup>9</sup>, und seine Qualitäten auf das Innere zu richten<sup>10</sup>; der Masse soll man sich nicht anvertrauen.<sup>11</sup> Man empfindet es als Schmach, wenn geheime Wünsche oder Sorgen vor den ὄχλος kommen<sup>12</sup>. Im speziellen schickt es sich für Jungfrauen nicht, sich vor dem ὄχλος sehen zu lassen<sup>13</sup>. Umgekehrt verweist gerade der Schmeichler gern auf die Ausstrahlung eines Menschen auf die Vielen.<sup>14</sup> Doch kann die Volksmenge auch als Zeuge für eine Aussage benannt werden, worauf hin sich der Aussagende zur Wahrheit bequemt.<sup>15</sup>

---

Josephus: Wenn das Gottesvolk, der λαός, etwa aus der wahren Gottesverehrung herausfällt, ist es nicht mehr λαός, sondern ὄχλος (Josephus, Ant 8,296; vgl. auch Ant 8,352). Der ὄχλος als der Adressat prophetischer Gerichtsdrohung wird in Ant 10,79.93 aber nicht von dem eigentlich geforderten Sosein als λαός abgehoben; im Gegenteil, vgl. Ant 10,61f. Im übrigen verwendet Josephus diese Begriffe, wie wir schon gesehen haben, an anderer Stelle promiscue.

6 H.-D. Voigtländer, *Philosoph*, 21.

7 Seneca, *Epistulae morales* 7,1.

8 Seneca, *Epistulae morales* 7,2f.

9 Seneca, *Epistulae morales* 7,8.

10 Seneca, *Epistulae morales* 7,12: »Introrsus bona tua spectent«.

11 Seneca, *Epistulae morales* 7,1.

12 Euripides, *Hippolyt*, 213.

13 Euripides, *Orestes* 108.

14 Theophrast, *Charaktere* 2,2 - Das ist das erste, was Theophrast von diesem Menschentyp zu sagen weiß.

15 Sophokles, *Trach.* 423f.