

## DIE HEIDENMISSION IN DEN SYNOPTISCHEN EVANGELIEN

Von Boris Repschinski SJ, Innsbruck

Weist man den Berichten in Gal 2 und Apg 15 zumindest eine grundsätzliche Glaubwürdigkeit zu, wird sehr schnell deutlich, dass die Frage des Umgangs mit dem Gesetz für die neutestamentlichen Gemeinden immer dann zu Kontroversen führte, wenn sich diese mit dem Zustrom von Heiden auseinanderzusetzen hatten.<sup>1</sup> Auf diesem Hintergrund erarbeiten auch die synoptischen Evangelien ihre Position zur Heidenmission und der möglichen Einforderung einer Gesetzesobservanz in Gemeinden, die mehr und mehr von einer heidnischen Präsenz leben, die mit jüdischen Traditionen manchmal mehr, oft aber auch weniger vertraut ist. In den folgenden Beobachtungen wird der Frage nachzugehen sein, wie die drei synoptischen Evangelien eine Theologie der Heidenmission entwerfen, ohne dabei die jüdischen Wurzeln des christlichen Bekenntnisses zu verwerfen. Dabei wird deutlich, dass die drei Evangelien theologisch äußerst unterschiedliche Wege gehen.

## Das Matthäusevangelium

Otto Michel konstatierte einst: „Seit der Erhöhung Jesu Christi fällt die Scheidewand des Gesetzes hin, wird das Evangelium zur Botschaft für ‚alle Völker‘, d. h. für alle Menschen, ohne Rücksicht auf die Gesetzesfrage.“<sup>2</sup> Michel bringt auf den Punkt, was viele Autoren heute noch als gültige Interpretation des Evangeliums betrachten: Das Evangelium wende sich in der Sendung des Auferstandenen gänzlich der Heidenmission zu und gebe als Konsequenz die Observanz des jüdischen Gesetzes auf.<sup>3</sup> Eine solche Position führt in der Regel das scheinbar unqualifiziert positive Auftreten der Heiden im Evangelium als Evidenz an.<sup>4</sup> Zu den angeführten Personen zählen in der Regel Abraham als Vater der Völker, die Frauen in der Genealogie, die Magier aus dem Osten, die beiden

1 Der Ursprung dieses Artikels ist ein Habilitationsvortrag an der Katholisch-Theologischen Fakultät Innsbruck am 31. März 2008. Den Teilnehmern an der Diskussion gebührt aufrichtiger Dank für ihre Anregungen.

2 O. Michel, Der Abschluß des Matthäusevangeliums, *EvTh* 10 (1950), 16-26, hier: 26. Michel sieht die Endredaktion des Evangeliums im heidenchristlichen Milieu.

3 Extrem: D. R. Hare – D. J. Harrington, ‚Make disciples of all the gentiles‘ (Mt 28:19), *CBQ* 37 (1975), 359-369.

4 Ein Beispiel für diese Position ist B. Byrne, The Messiah in whose name ‚the gentiles will hope‘ (Matt 12:21): Gentile inclusion as an essential element of Matthew’s christology, *AusBR* 50 (2002), 55-73, weiter ausgeführt in *ders.*, ‚Lifting the burden‘: Reading Matthew’s gospel in the church today (Collegeville 2004).

Erfüllungszitate in Mt 4,15 und 12,18, der römische Hauptmann und sein unübertroffener Glaube, Jesu Besuche in Gadara (Mt 8,28-34) und Tyrus und Sidon (Mt 15,21-29), wo der die Tochter der kanaanäischen Frau heilt. Schließlich spielt Matthäus auch auf Heiden als Teil des Himmelreiches an (Mt 21-22), denen schließlich das Reich gegeben wird, während es den Juden genommen wird (Mt 21,43). Letztlich bekennt der Hauptmann unter dem Kreuz den Glauben, den die Apostel unter den Völkern als Auftrag des Auferstandenen verkünden sollen. Gelegentlich haben Kommentatoren vermutet, dass die matthäische Sympathie für die Heiden nahe lege, den Autor des Evangeliums als Heidenchristen zu sehen.<sup>5</sup> Doch im Licht der Aussage des matthäischen Jesus, er sei lediglich zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt (15,24), kommt diese Wendung zur Mission der Völker als eine Überraschung.<sup>6</sup>

Die oft vermutete positive Haltung des Matthäusevangeliums gegenüber den Heiden ist neuerdings jedoch in Frage gestellt worden, vornehmlich von David Sim.<sup>7</sup> Er unterteilt die oben genannten Passagen in zwei Gruppen und fügt eine dritte Gruppe hinzu, die Heiden gegenüber feindliche Sprüche enthält. Die erste Gruppe enthält Passagen, die Matthäuskommentatoren als den Heiden gegenüber freundlich gesinnt gelten. Sim jedoch weist darauf hin, dass in diesen Passagen der heidnische Ursprung der Personen nicht von Bedeutung ist. Dies gilt sicher für die Frauen in der Genealogie<sup>8</sup>, und Sims Exegese von Mt 4,15-16 ist ebenfalls überzeugend. Der Ausdruck *ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκότει* (4,16) bezieht sich nicht auf eine zukünftige Heidenmission, sondern auf die nun beginnende Mission Jesu in Galiläa, die eine Mission zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel ist. Ebenfalls überzeugend ist

5 K. W. Clark, *The gentile bias of Matthew*, JBL 66 (1947), 165-172; P. Nepper-Christensen, *Das Matthauevangelium: Ein judenchristliches Evangelium?* AthD 1 (Åarhus 1958); J. P. Meier, *Law and history in Matthew's gospel*, AnBib 71 (Rome 1976); P. Foster, *Community, law and mission in Matthew's gospel*, WUNT II: 177 (Tübingen 2004). Allerdings hat diese These keinen Konsens in der Forschung gefunden.

6 So schreibt Hagner: „Now, after the death and resurrection of Jesus, for the first time the limitation of the gospel to Israel (cf. 10:5; 15:24) is removed“, und Brown bezeichnet die matthäische Heidenmission als einen „deus ex machina“. D. A. Hagner, *Matthew 14-28*, WBC 33B (Dallas 1993), 887; S. Brown, *The Matthean community and the gentile mission*, NovT 22/3 (1980), 193-221, hier: 221.

7 D. C. Sim, *The gospel of Matthew and the gentiles*, JSNT 57 (1995), 19-48; *ders.*, *The gospel of Matthew and Christian Judaism: The history and social setting of the Matthean community*, SNTW 127 (Edinburgh 1998). Für eine eingehende Darstellung, Kritik und Würdigung siehe B. Repschinski, *Matthew and Luke: B. Repschinski – D. Sim* (Hg.), *Matthew and his christian contemporaries*, (London 2008), 50-65, hier: 51-54.

8 Allerdings scheint mir auch, dass Sims Versuche, den heidnischen Hintergrund der Frauen zu unterminieren, nicht erfolgreich sind. Siehe Sim, *Christian Judaism* (Anm. 7), 218.

Sims Warnung gegen einen schnellen Bezug von 12,18-21 auf Gerechtigkeit und Erlösung für die Heiden.<sup>9</sup>

Sim's zweite Gruppe betrifft Perikopen, in denen Heiden zwar als Protagonisten auftreten, aber nicht in positivem Licht gezeichnet sind. Darunter fallen die Dämonenaustreibung unter den Gadarenern und ihren Schweinen (Mt 8,28-34). Sim interpretiert die Geschichte wohl zu Recht als eine Ablehnung Jesu unter den Heiden.<sup>10</sup> In der matthäischen Version der Geschichte fällt auf, dass trotz der für Matthäus typischen Doppelung der geheilten Männer der Fokus der Geschichte stark auf der Dämonenaustreibung und der Ablehnung Jesu in der Dekapolis ruht. Ein zweites Beispiel in dieser Gruppe ist die kanaänäische Frau (Mt 15,21-28), die sehr viel unsympathischer gezeichnet ist als ihr syrophönizisches Gegenstück in Mk 7,24-30.<sup>11</sup>

Sim's Gruppe von gegenüber Heiden unfreundlichen Stellen beinhaltet Mt 5,46-47; 6,31-32; ohne lukanische Parallele noch 6,7-8; und 18,15-17. Alle Logia kontrastieren heidnisches Verhalten mit dem, was von der Gemeinde erwartet wird.

Sim's Vorsicht gegenüber einer allzu einfachen Sicht des Evangeliums als Reflexion einer Gemeinde in aktiver Heidenmission ist durchaus angebracht. Wenn sich die matthäische Gemeinde in einer Situation befand, in der es auf der einen Seite deutliche Vorbehalte gegenüber den Heiden gab, in der auf der anderen Seite jedoch die Heidenmission als ein ausdrückliches Gebot des Auferstandenen gesehen wurde, darf man erwarten, dass das Evangelium diesen Konflikt thematisiert. Tatsächlich geschieht dies auch.

Nimmt man den Status der Frauen in der Genealogie als Heidinnen ernst, stellt man auch fest, dass ihre jeweilige Handlung der Übertritt in das jüdische Volk ist. Damit tragen sie zur davidischen Linie bei. Tatsächlich waren diese Frauen Außenseiter, jedoch wird Rut schon im nach ihr benannten Buch als Konvertitin bezeichnet (Rut 1,15-17), während zumindest in zwischentestamentlicher Zeit auch Rahab und Tamar als Proselytinnen oder Konverti-

9 In der Literatur findet sich dieser Bezug oft wegen τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιούσιν in 12,21. Allerdings heißt es in 12,18 auch: κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ.

10 Eines seiner Argumente betrifft die matthäische Redaktion der Geschichte, die die missionarische Aktivität des geheilten Mannes in Mk 5,20 unter seinen Landsleuten in der Dekapolis unterschlägt. *Sim*, *Christian Judaism* (Anm. 7), 222.

11 Sim weist dieser Gruppe ebenfalls, allerdings mit weniger Überzeugungskraft, die Erzählung der Soldaten unter dem Kreuz zu. Sim interpretiert das Bekenntnis der Soldaten aufgrund von ἐφοβήθησαν in 27,54 als „a proleptic judgment scene“ in der die Soldaten ihre Strafe für die Kreuzigung vorhersehen. *D. C. Sim*, *The 'confession' of the soldiers in Matthew 27:54*, *HeyJ* 34 (1993), 401-24. Allerdings ist dies im Licht der matthäischen Behandlung der Frage der Schuld am Tod Jesu nicht einleuchtend, zumal Matthäus φοβέω durchaus auch als Reaktion von positiven Gestalten im Evangelium benutzt (e.g. 2,22; 14,30; 17,6).

tinnen betrachtet wurden.<sup>12</sup> Die Frauen in der Genealogie integrieren sich in eine schon existierende Form des Judentums, sie formen kein neues Gottesvolk.

Ähnliches gilt auch für die Magier aus dem Osten (Mt 2,1-12).<sup>13</sup> Sie bilden den Kontrast zum ungläubigen Herodes und seinem aus jüdischen Hohenpriestern und Ältesten bestehenden Hofstaat. Und doch müssen die Magier vor ihrer Huldigung in Jerusalem Station machen, um mit Hilfe dieser jüdischen Experten die Schrift bezüglich des Geburtsortes des neugeborenen Königs zu befragen. Matthäus thematisiert nicht das Heidentum der Magier. Wichtiger ist ihm, dass sie im Kontrast zu Herodes und seinen Helfern die Schrift konsultieren und dann auch tun, was die Schrift sagt.<sup>14</sup> Damit sind sie den jüdischen Schriften gegenüber treuer als die, die die Schrift lehren (cf. Mt 23,2), ein für Matthäus äußerst wichtiges Thema des gesamten Evangeliums.<sup>15</sup>

Der Hauptmann von Kafarnaum (Mt 8,5-13) betont wichtige Aspekte der bisher eruierten matthäischen Theologie gegenüber den Heiden. Die Geschichte, auch in Lk 7,1-10 präsent, bietet eine Auslegung des Hauptmanns, die auf ein in Lk 13,28-29 vorhandenes Logion rekurriert, in dem viele aus Ost und West kommen werden, um die eschatologische Mahlgemeinschaft<sup>16</sup> mit Abraham, Isaak und Jakob zu halten, während die ursprünglich für dieses Mahl Bestimmten in die äußerste Finsternis geworfen werden (Mt 8,11-12). Der Glaube des Hauptmanns hat die Konsequenz, dass er in die Gemeinschaft mit den Patriarchen und damit des Volkes aufgenommen wird. In diesem Sinne dient die Geschichte vom Hauptmann auch der Vorbereitung des Gleichnisses von den bösen Winzern (Mt 21,33-46). Dort wird der Weinberg den Gegnern Jesu genommen und einem neuen Volk gegeben. Hohepriester und Pharisäer erkennen, dass Jesus von ihnen spricht (Mt 21,45). In der

12 Eine Diskussion der relevanten Literatur findet sich bei *M. D. Johnson*, *The purpose of the biblical genealogies with special reference to the setting of the genealogies of Jesus*, SNTS.MS 8 (Cambridge 1988), 159-170.

13 *Sim's* Diskussion, ob diese Magier jüdisch gewesen sein mögen, ist überflüssig. *D. C. Sim*, *The magi: Gentiles or Jews?* HTS 55 (1999), 980-1000.

14 *B. Repschinski*, *Of mice and men and Matthew 2: K. Pandikattu – A. Vonach* (Hg.), *Religion, Society and Economics. Eastern and Western Perspectives in Dialogue*. (Frankfurt 2003), 75-94.

15 Siehe *Repschinski*, *The controversy stories in the gospel of Matthew. Their redaction, form, and relevance for the relationship between the Matthean community and formative Judaism*, FRLANT 189 (Göttingen 2000).

16 Das eschatologische Festmahl ist ein oft thematisiertes Bild für das Ende der Welt. Für Referenzen siehe *H. L. Strack – P. Billerbeck*, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (München 1951) Bd. IV, 1154-56; *D. A. Hagner*, *Matthew 1-13*, WBC 33A (Dallas 1993), 205.

Geschichte des Hauptmanns wird das eschatologische Fest denen genommen, die es für sich beanspruchen, während es denen gegeben wird, die einen Glauben wie der Hauptmann haben. Im Gleichnis wird dies auf Hohepriester und Pharisäer angewandt, deren Führerschaft innerhalb des Judentums in Frage gestellt wird. Der Weinberg selbst jedoch bleibt erhalten.

Die Geschichte der kanaanäischen Frau (Mt 15,21-28) bringt die Frage des Verhältnisses von Juden und Heiden in äußerst scharfen Fokus. Zunächst fällt auf, dass der matthäische Jesus die Frau einfach ignoriert, bis ihn seine Jünger auf sie ansprechen. Damit etabliert Matthäus die Perikope als eine Geschichte, die auf Probleme in der Gemeinde rekurriert. Dass die Frage der Heiden in der Gemeinde eine längere Diskussion auslöste, wird durch das Imperfekt ἠρώτουσιν (Mt 15,23) angedeutet. Die Antwort Jesu erläutert die Problematik. Jesus war lediglich zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt (15,24). Hier jedoch findet sich ein unerwartetes und ärgerliches Eindringen einer heidnischen Frau in dieses Arrangement.<sup>17</sup> Sie lässt sich jedoch auch von Jesu Reaktion nicht von ihrem Vorhaben abbringen, Jesus Gottesdienst zu erweisen (προσέκυνει, Mt 15,25).<sup>18</sup> Die matthäische Lösung des Problems ist eigenartig. Zunächst bietet Jesus ein Gleichnis, in dem in Frage gestellt wird, dass Hunden das Brot von Kindern gegeben wird. Die Frau geht auf die Bezeichnung „Hunde“ nicht weiter ein, ändert jedoch das Bildwort Jesu in bezeichnender Weise. Sie bittet nun um die Brosamen, die vom Tisch fallen. Allerdings sind es nun nicht mehr die Brosamen der Kinder, sondern der Herren (τῶν κυρίων, 15,27). Es ist diese Anerkennung der Herren, die Jesus über die Größe ihres Glaubens erstaunt sein lässt. Ist diese Geschichte tatsächlich ein Indikator dafür, dass Matthäus die Heiden positiv sieht, so hat dies weit reichende Konsequenzen. Zunächst identifiziert Matthäus das Problem als ein lange diskutiertes innerhalb der Gemeinde. Sodann kommen die Heiden, um Jesus Gottesdienst zu erweisen. Darüber hinaus jedoch erkennen sie an, dass es am Tisch Herren über sie gibt, das Volk Israel. Matthäus schafft damit nicht

17 15,22 ist der einzige Gebrauch von *Xαναταία* im gesamten NT, eine Anspielung auf den alttestamentlichen Kontrast zwischen Israel und den heidnischen Nachbarn im gelobten Land. In rabbinischer Literatur wird das Wort generell für Heiden gebraucht (cf. *m. Qidd.* 1:3; *b. Sota* 35a); *Hagner*, *Matthew* 14-28 (Anm. 16), 441.

18 Sim zufolge ist keiner der im Evangelium auftretenden Heiden ein Jünger oder Jüngerin Jesu. *Sim*, *Christian Judaism* (Anm. 7), 223. Ohne direkt auf die Frage der Nachfolge im Matthäusevangelium eingehen zu wollen, muss doch festgehalten werden, dass die kanaanäische Frau Jesus Gottesdienst erweist, wie es auch die Jünger auf dem Berg der Auferstehung tun.

nur eine Geschichte über den großen Glauben von Heiden, sondern auch über den niedrigen Platz dieser Heiden innerhalb der Gemeinde.

Tatsächlich werden aus dieser Perspektive einige matthäische Aussagen besser verständlich. Die Mission Jesu war für Matthäus eine Mission an das Volk Israel, daher durften auch die Jünger nicht unter die Heiden oder nach Samarien gehen. Zugleich sind beginnend mit der Geburt Jesu immer wieder Heiden unter den Protagonisten des Evangeliums. Zu Beginn der Bergpredigt, die stark mit der Heiligkeit des jüdischen Gesetzes beschäftigt ist, identifiziert Matthäus die Zuhörer eine bunte Mischung aus Juden und Heiden (4,25). Daher ist auch die Hoffnung für die Heiden in einem demütigen Messias (12,15-21) nicht unvorbereitet, sondern Teil dessen, was Matthäus den Heiden versprechen kann.<sup>19</sup>

Matthäus bringt all dies Elemente in der Beauftragung der Jünger auf dem Berg der Auferstehung zusammen (Mt 28,16-20). Wie zu Beginn seiner Lehrtätigkeit (5,1) ist Jesus wieder auf einem Berg. Seine Jünger erweisen ihm, wie vorher die kanaanäische Frau, Gottesdienst, während Jesus seine neue Autorität in Bildern beschreibt, die sein irdisches Wirken wieder aufnehmen (9,6; 11,27) und in die apokalyptische Sprache von Dan 7,13-14 kleiden.<sup>20</sup> Die universale Autorität Jesu wird den Jüngern übergeben, um unter allen Völkern Jünger zu gewinnen und sie zu taufen. Teil dieser Mission ist es aber auch, die Heiden zu lehren, alles zu befolgen, was Jesus seinen Jüngern geboten hat. Diese Rückschau auf den irdischen Jesus verbietet jedoch, vom Beginn einer gesetzesfreien Mission unter den Heiden zu sprechen. Im Evangelium lehrt Jesus dies nicht, sondern schärfte den Jüngern sowohl im programmatischen Satz über das Gesetz (Mt 5,17-20) wie auch in den folgenden Antithesen einen Gesetzesgehorsam ein, der weit über die Gerechtigkeit der jüdischen Gegner Jesu hinausgeht.

Ein auffallendes Charakteristikum des matthäischen Erzählstranges ist, dass die Heiden zwar immer wieder auftreten, dass sie es allerdings als Außenseiter tun. Sie werden als negative Beispiele erwähnt, oder als individuelle Charaktere, die auch positives Beispiel geben können. Doch immer wieder verschwinden diese Charaktere auch wieder wie die Magier, die in den Osten zurückkehren. Dies wird betont durch die Sendung durch den Auferstandenen, in der die

19 Byrne sieht diese Passage als eine Schlüsselstelle für das Verständnis der Heiden innerhalb der matthäischen Geschichte. *Byrne, Messiah* (Anm. 4), 69. Dies ist sicher richtig, allerdings schließt Byrne voreilig, dass diese Stelle eine vom Gesetz freie Heidenmission im Blick hat.

20 Für den Hintergrund der danielischen Vision siehe *J. Schaberg, The Father, the Son, and the Holy Spirit. The triadic phrase in Matthew 28:19b*, SBL.DS 31 (Chico 1982), 111-221.

Heidenmission lediglich eine Ausweitung einer Mission ist, deren Anfänge Matthäus in der Mission Jesu an die verlorenen Schafe des Hauses Israel sieht. Die Geschichte der kanaanäischen Frau zeigt, wie sehr die Frage der Heidenmission innerhalb der Gemeinde umstritten gewesen sein mag; vielleicht ist sie sogar mit Widerwillen betrachtet worden. Sie zeigt, dass Matthäus Mittel und Wege fand, die Heidenmission als Auftrag des Auferstandenen innerhalb des Evangeliums im Wirken des irdischen Jesus zu verankern. Doch Matthäus zeigt auch die Grenzen dieser Mission auf. Den Heiden wird auferlegt, das Gesetz in der Auslegung Jesu zu halten, die eine Gerechtigkeit einfordert, die der der Pharisäer und Schriftgelehrten weit überlegen ist. Gleichzeitig wird im Evangelium ebenfalls deutlich, dass heidnische Teilnahme am Gemeindeleben eine Mitgliedschaft zweiter Klasse beinhaltet, die sich der Hierarchie von Herren und Hunden bewusst war. So war die matthäische Gemeinde nicht wirklich eine gemischte Gemeinde, sondern hatte stark jüdischen Charakter; sie nahm zwar Heiden auf, behandelte sie aber nicht gleichberechtigt. Eine solche Gemeinde was sicher den Konflikten ausgesetzt, die in Mt 18 beschrieben werden

#### Die Heidenmission bei Markus

Betrachtet man den Umgang des Markusevangeliums mit den Heiden, stellt man schnell fest, dass der markinische Jesus weit weniger Berührungsängste zeigt als der matthäische. Dies wird zunächst in der geographischen Anlage des Evangeliums deutlich. Im markinischen Erzählstrang des Wirkens Jesu findet sich ein ausgedehnter Bericht über eine Reise Jesu in heidnisches Gebiet. Sie beginnt mit Jesu Aufbruch in das Gebiet von Tyrus (Mk 7,24), seinem Weg über Sidon in die Dekapolis (7,31) nach Dalmanuta<sup>21</sup> (8,10) und Betsaida (8,22) und in die Dörfer um Caesarea Philippi (8,27), bevor Jesus und seine Jünger nach Galiläa zurückkehren (9,31). All diese Ortsangaben beziehen sich auf das Gebiet nord-östlich des Sees Genesaret und decken heidnisches Gebiet ab, formen aber keine schlüssige Wegbeschreibung.<sup>22</sup> Daher ist eine theolo-

21 Dalmanuta ist sonst nicht weiter bekannt. Markus benutzt üblicherweise eher bekannte Ortsangaben. Dies hat zu Spekulationen um den Ursprung dieser Angabe in einer früheren Tradition geführt, wie beispielsweise bei *J. Gnllka*, *Das Evangelium nach Markus*, EKK II (Neukirchen 1978) Bd I, 305; *R. A. Guelich*, *Mark 1-8:26*, WBC 34A (Waco 1989), 412 mit Forschungsbericht.

22 Besonders problematisch ist 7,31. Die unzähligen Versuche, die Route Jesu zu rekonstruieren, zeigen die Schwierigkeiten. Einige nehmen markinische Unkenntnis der Geographie an (*W. Marxsen*, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* [Göttingen 1956], 70); *R. Pesch*, *Das Markusevangelium*, HThK I (Freiburg

gische Motivation wahrscheinlich,<sup>23</sup> die die Reise Jesu in heidnisches Land mit der jüdischen Mission in Galiläa parallelisiert.<sup>24</sup>

Der Kontext der in Mk 7,24 beginnenden Mission zu den Heiden ist aussagekräftig. Sie wird von der galiläischen Mission gerahmt. Der Heidenmission vorausgehend ist die ausgedehnte Verurteilung (7,1-23) der „Satzungen der Ältesten“ (7,5) und ihrer jüdischen Advokaten als Heuchler (7,6). Markus nimmt die Speisegesetze zum Anlass, die Satzungen der Ältesten mit einer Handlungsethik zu kontrastieren, die auf einen Lasterkatalog rekurriert (7,21-23). Nach dieser Auseinandersetzung mit Pharisäern und Schriftgelehrten, die auch das Volk (7,14) und die Jünger (7,17) einbezieht, bemerkt Markus pointiert: Ἐκεῖθεν δὲ ἀναστὰς ἀπῆλθεν (7,24). Mit dieser Bemerkung kontrastiert Markus die Auseinandersetzung um die Speisegesetze mit der Mission im heidnischen Tyrus besonders stark.<sup>25</sup> Die erste Begegnung Jesu ist mit einer syrophönizischen Frau, die um die Heilung ihrer Tochter bittet (7,24-30). Markus schildert diese Begegnung als von der Frau initiiert, während Jesus selbst anscheinend keine Missionstätigkeit durchführen will (οὐδένα ἤθελεν γνῶναι, 7,24; siehe auch 9,30).

Wie in der Auseinandersetzung um die Speisegebote schildert Markus die Begegnung in einem Haus und erwähnt ausdrücklich,

1977) Bd. I, 373. Andere nehmen eine markinische Beschreibung einer ausgedehnten Reise Jesu in heidnischem Gebiet an: *F. G. Lang*, „Über Sidon mitten ins Gebiet der Dekapolis: Geographie und Theologie in Markus 7,31: ZDPV 94 (1978), 145-160; *E. Schweizer*, *The good news according to Mark* (Richmond 1970), 154; *Guelich*, *Mark 1-8:26* (Anm. 21), 393.

23 Für einen Überblick über das Verhältnis von Geographie und Theologie siehe: *S. Freyne*, *Galilee, Jesus and the gospels. Literary approaches and historical investigations* (Dublin 1988); *J. Zangenberg*, *Pharisees, villages and synagogues. Observations on the theological significance of Matthew's geography of Galilee: V. A. Lehnert – U. Rusen-Weinhold* (Hg.), *Logos – Logik – Lyrik. Engagierte exegetische Studien zum biblischen Reden Gottes* [FS K. Haacker], ABG 27 (Leipzig 2007), 151-169.

24 Seit patristischer Zeit ist diese These etabliert und wird in neuerer Forschung zögerlich wieder aufgenommen: *E. S. Malbon*, *Narrative space and mythic meaning in Mark*, BSS 13 (Sheffield 1991); *E. K. Wefald*, *The separate gentile mission in Mark: A narrative explanation of Markan geography, the two feeding accounts and exorcisms: JSNT 60* (1995), 3-26, hier: 9-13; *J. Svartvik*, *Mark and mission. Mk 7:1-23 in its narrative and historical contexts*, CB.NT 32 (Stockholm 2000); *K. R. Iverson*, *Gentiles in the Gospel of Mark: „even the dogs under the table eat the childrens' crumbs“* (London 2007).

25 Eine parallel formulierte Phrase leitet den ebenfalls bedeutsamen Aufbruch nach Judäa in 10,1 ein. Bemerkenswert ist auch Markus' Gebrauch von ἐκεῖθεν als ein Wort, das hier auf das Haus in 7,17 rekurriert. Damit wird die Beziehung zwischen der Auseinandersetzung um die Speisegebote und dem Beginn der Mission in Tyrus noch enger geknüpft. Vorsichtiger formuliert *Guelich*, *Mark 1-8:26* (Anm. 21), 383: „This idiosyncratic usage indicates both Mark's redactional hand and a desire to provide at least some continuity to the narrative flow of his text.“



dass es sich bei der Frau um eine Heidin handelt.<sup>26</sup> Dies suggeriert, dass auch der Gegensatz zwischen den Kindern und den Hunden im Bildwort Jesu auf den Gegensatz zwischen Juden und Heiden bezogen werden muss. Die Überraschung der Geschichte liegt weniger im Vergleich von Kindern und Hunden mit Juden und Heiden. Sie liegt in der Antwort der Frau mit einem Verb im Präsens (7,28). Die Frau hinterfragt somit den im Bildwort Jesu mit  $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$  (7,27) implizierten Vorrang der Juden gegenüber den Heiden und fordert eine Gleichzeitigkeit und damit Gleichstellung am Tisch ein. Zudem leitet die Frau ihre Antwort mit „Herr“ ein, nicht nur eine höfliche Anrede, sondern die in heidenchristlichen Kreisen übliche für Jesus.<sup>27</sup> Die Heilung der Tochter repräsentiert somit auch die Validierung eines heidenchristlichen Selbstverständnisses der Gleichberechtigung gegenüber Judenchristen. Die folgende Erzählung von der Heilung eines doppelt behinderten Mannes (7,31-37) erhält auf diesem Hintergrund besonderes Gewicht. Sie belegt nicht nur, dass Jesus sich nun aktiv einer Heidenmission zuwendet, sondern auch eine Steigerung der Machttaten gegenüber früheren Heilungen.

Die Speisung der Viertausend in der Dekapolis (8,1-10) weist große Parallelen mit der Speisung der Fünftausend in Galiläa (6,30-44) auf.<sup>28</sup> Doch neben diesen Gemeinsamkeiten gibt es auch Unterschiede. Zu ihnen zählen nicht nur die offensichtlichen Elemente wie die Unterschiede in Ortsbeschreibung, Zahl der Menschen oder der Brote, Fische, Körbe und Reste, und einige Formulierungen, sondern auch thematische Differenzen. Alttestamentliche Motive<sup>29</sup> und Jesu Blick nach oben (6,41) fehlen. Zudem enthält der Bericht

26 Markus benutzt Ἑλληνίς, ein im frühchristlichen Milieu gebräuchlicher Terminus für nicht-Juden. Für Belege siehe ebd. 385.

27 *Gnilka*, Markus (Anm. 21), Bd. I, 293; *Guelich*, Mark 1-8:26 (Anm. 21), 385. Anders dagegen *V. Taylor*, The gospel according to St. Mark, (London 1952), 351; *Schweizer*, Mark (Anm. 22), 152.

28 Darunter fallen die folgenden Elemente: (a) die Wüste (6,35; 8,4), (b) die Frage nach den vorhandenen Broten (6,38; 8,35), (c) das Gebot, sich auf den Boden zu setzen (6,39; 8,6), (d) die fast wörtliche Wiederholung der Worte und Abfolge in der Austeilung der Brote (6,41; 8,6), (e) das Ergebnis (6,42; 8,8), (f) das Sammeln der Reste (6,43; 8,9), (g) die Verabschiedung und Abreise in einem Boot (6,45; 8,10). Daneben wird oft auch das Jüngerunverständnis erwähnt.

29 Zu den alttestamentlichen Motiven in 6,30-44 zählen Anspielungen auf das Wirken von Elia und Elischa, und die Beschreibung der Menge als „Schafe ohne Hirten“ (6,34; cf. Num 27,17; 1 Kön 22,17; Ez 34,5). Jesus erweist sich als Gottes prophezeiter „Hirte ... der sie auf die Weide führt, mein Knecht David. Er wird sie weiden, und er wird ihr Hirt sein“ (Ez 34,23). Außerdem fehlen die Hinweise auf das grüne Gras und die Unterteilung der Menschen in an Exodusbilder erinnernde Gruppen (6,40).

überraschend viele *hapax legomena*.<sup>30</sup> Ein weiterer, allerdings in seiner Tragweite nur schwer einzuschätzender Unterschied betrifft den Gebrauch von εὐχαριστήσας in 8,6 im Unterschied zu εὐλόγησεν in 6,41. Im Blick auf die eucharistischen Formeln in Lk 22,19 und 1 Kor 11,24 wird oft angenommen, dass es sich bei der zweiten Speisung um eine gleichnishafte Illustration der Eucharistie handle.<sup>31</sup> In Konsequenz wäre zu argumentieren, dass Markus die Feier der Eucharistie in der heidenchristlichen Gemeinde verortet, während die judenchristlichen Gruppen, repräsentiert in 6,33-40, keine Eucharistie feiern. Allerdings muss eine solche Schlussfolgerung mit Vorsicht behandelt werden, da εὐλογεῖν und εὐχαριστεῖν oft synonym verwendet werden.<sup>32</sup>

Der markinische Bericht von der Speisung der Viertausend hat zwei klare Ziele. Erstens spiegelt Markus in diesem Bericht die praktische Anwendung der Lehre Jesu zu Gesetz und Speisevorschriften. Wenn Markus die Speisung in heidnischem Gebiet ausführt, bricht er damit implizit die Grenzen, die von jüdischen Speisegesetzen gezogen werden. Ob es sich dabei um eine heidnische Speisung im Gegensatz zur früheren jüdischen Speisung handelt, mag zunächst noch offen bleiben. Doch literarische und geographische Verortung machen deutlich, dass in dieser Speisung die Grenzen zwischen Juden und Heiden an Jesu Tisch fallen.

Zweitens greift Markus die Vollmacht Jesu wieder auf, die schon in der Heilung des Taubstummen thematisiert wurde und in der Blindheilung bei Betsaida zurückkehren wird. Diese Vollmacht wird in der folgenden Zeichenverweigerung und Warnung gegen Pharisäer und Herodes (8,11-21) von den Gegnern Jesu in Frage gestellt. Dabei ist auffallend, dass es sich bei diesen Gegnern um Juden handelt, denen ein Zeichen der Vollmacht Jesu verweigert wird.

Die eigentliche Heidenmission Jesu findet ihren Abschluss in der Heilung eines Blinden bei Betsaida (8,22-26). Der zweifache

30 προοσμένειν, ἐκλύειν, περίσσευμα, ἐρημία, σπύρις. Für traditionsgeschichtliche Forscher ist die Nähe zu Joh 6,1-15 interessant und provoziert gelegentlich die Auffassung, es handele sich hier nicht um eine markinische Dublette, sondern um eine Erzählung, die einer von 6,30-44 unterschiedlichen Quelle entstammt. Siehe beispielsweise *Guelich*, Mark 1-8:26 (Anm. 21), 402.

31 Siehe beispielsweise *K. Kertelge*, Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, StANT 33 (München 1970), 140; *Pesch*, Markusevangelium (Anm 22), Bd. I, 404. Die Theorie hat neue Anhänger gefunden um zu erweisen, dass der Speisungsbericht den Höhepunkt der heidnischen Mission bei Markus markiert: *Wefald*, Gentile mission (Anm. 24); *Svartvik*, Mark and mission (Anm. 24), 19-23.

32 Siehe *H. Patsch*, Abendmahlsterminologie außerhalb der Einsetzungsberichte ZNW 62 (1971), 210-31; *Gnilka*, Markus (Anm. 21), Bd. I, 303.

Ansatz Jesu, den blinden Mann zu heilen, wirkt auffällig und bleibt ohne Parallele im Evangelium. Auch die Frage Jesu nach dem Ergebnis seiner Tätigkeit ist ohne Beispiel. Die Platzierung der Perikope am Ende des ersten Teils des Evangeliums<sup>33</sup> ist von Bedeutung für die Interpretation. Von einigen Kommentatoren wird angeregt, sie stelle einen proleptischen Ausblick auf die folgenden Jüngerbelehrungen (8,27-10,52)<sup>34</sup> oder gar den Rest des Evangeliums<sup>35</sup> dar. Andere sehen in der Blindenheilung eher einen Rückblick auf den bisherigen Erzähltraktus des Evangeliums.<sup>36</sup> Tatsächlich sind die Jünger unverständlich, und insofern spiegeln sie vielleicht die unvollkommene Sehkraft des Blinden nach der ersten Stufe der Heilung. Doch ihr Verhalten, nicht nur in 8,27-52, sondern bis 16,8 demonstriert auch, dass sie Jesus nie vollständig verstehen. Dies tut lediglich der Hauptmann unter dem Kreuz. Somit ist fraglich, ob das Jüngerunverständnis wirklich der Hauptbezug der Blindenheilung ist.

Eher ist ein Rückblick auf die Lehre Jesu bezüglich Pharisäer und Schriftgelehrten, und den von Jesus aufgezeigten Alternativen wahrscheinlich. Im erzählerischen Kontext wird dieser Kontrast durch die beiden Missionen hergestellt. Die Mission zu den Juden ist von Auseinandersetzungen mit jüdischen Gegnern<sup>37</sup> geprägt, die in der Diskussion um die Speisegesetze ihren Höhepunkt findet. Die Mission Jesu in heidnischem Gebiet ist geprägt von Machttaten, während die Auseinandersetzungen nicht mit Heiden stattfinden, sondern mit Pharisäern. Somit ist es wahrscheinlich, dass die Blindenheilung auf eine Situation anspielt, in der die heidnische Mission sehr viel erfolgreicher ist als die jüdische.

Dem entsprechen auch die weiteren Ereignisse in heidnischer Region. Das Bekenntnis des Petrus als Messias (8,27-33) findet in

33 Die Gliederung des Evangeliums ist aufgrund des markinischen Erzählstils nicht einfach. Doch wird allgemein anerkannt, dass mit 8,26 die erste Hälfte des Evangeliums zu Ende geht. Diese Hälfte kann weiter unterteilt werden in 1,16–3,12; 3,13–6,6; 6,7–8,26. Jeder dieser Abschnitte beginnt mit einer Emphasis auf den Jüngern und schließt mit einem Motiv der Ablehnung Jesu, gefolgt von einem Hinweis auf weitere Machttaten Jesu.

34 E. Best, *Disciples and discipleship: Studies in the gospel according to Mark*, (Edinburgh 1986); 3. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, ThHK 2 (Freiburg 1974), 211; Gnlika, *Markus* (Anm. 21), Bd. I, 315.

35 J. E. Johnson, *Mark VIII. 22-26: The blind man from Bethsaida*: NTS 25 (1978-1979), 370-384.

36 D. A. Koch, *Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums* (Berlin 1975), 71-72; J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesuserzählungen der Evangelien* (Göttingen 1970), 133.

37 Diese finden sich schon zu Beginn des Evangeliums und finden ihren ersten Abschluss in 3,6. A. Hultgren, *Jesus and his adversaries: The form and function of the conflict stories in the synoptic tradition* (Minneapolis 1979).

der Umgebung von Caesarea Philippi statt. Markus verbindet das Messiasbekenntnis mit der ersten Leidensankündigung und der pointierten Erwähnung von jüdischen Ältesten, Hohenpriestern und Schriftgelehrten (8,31). Die Belehrung über die Nachfolge Jesu ist nicht nur an die Jünger gerichtet, sondern auch an das Volk in der Umgebung von Caesarea Philippi (8,34-9,1). Schließlich findet auch die Verklärung Jesu, die ihm Moses und Elia an die Seite stellt, und die von einem Gespräch über den verfolgten Elia beschlossen wird, auf einem Berg in heidnischer Gegend statt (9,2-13). Die Verklärung hat besonderes Gewicht, da sie neben den offensichtlichen Anspielungen auf alttestamentliche Traditionen durch die Figuren des Mose und Elia auch deutliche Anklänge an verschiedene Exodusmotive enthält.<sup>38</sup> Im erzählerischen Kontext transferiert Markus die alttestamentlichen Motive in heidnisches Gebiet. Jesus, im Gespräch mit Mose und Elia, und legitimiert durch die Stimme als Gottes geliebter Sohn vor den jüdischen Jüngern, wird zum Messias für die Heiden. Sowohl in der Leidensankündigung wie auch in der Verklärung wird deutlich, dass die jüdischen Jünger dieser Entwicklung unverständig gegenüberstehen.

Markus beschließt die Reise Jesu in heidnisches Gebiet mit einer weiteren Legitimierung Jesu in der Heilung eines besessenen Jungen (9,14-29). Die Geschichte scheint zunächst eher in die erste Hälfte des Evangeliums zu passen.<sup>39</sup> Doch einige Merkmale machen sie zu einem passenden Abschluss der Reise in heidnisches Gebiet. Zunächst ist die Beschreibung des Jungen von einigem Detail, das nicht nur die Schwere des Falles erläutert, sondern auch die Macht Jesu über diesen Geist stark akzentuiert. Sodann bildet die außerordentliche Reaktion des Vaters, dramatisiert durch εὐθὺς κρᾶξας (9,24), im Bekenntnis des Glaubens und gleichzeitigen Unglaubens, stark kontrastiert mit den Jüngern, die zu diesem Bekenntnis nicht fähig sind und lediglich ihr Unverständnis unter Beweis stellen (9,26).<sup>40</sup> Sehr viel mehr als der Vater sind die Jünger Teil der „ungläubigen Generation“ (9,19). Die Wichtigkeit des Glaubens nimmt einen zentralen Platz in der Perikope ein, und die Jünger lassen daran fehlen.

38 Darunter finden sich: (a) „sechs Tage“ (9,2; Ex 24,16); (b) die den Berg einhüllende Wolke (9,7; Ex 24,16); (c) Gottes Stimme aus der Wolke (9,7; Ex 24,16), (d) drei Gefährten (9,2; Ex 24,1. 9), (e) eine geänderte Erscheinung (9,3; Ex 34,30); (f) Furcht als Reaktion (9,6; Ex 34,30). Möglich ist auch eine Anspielung auf Ex 24,13 in der Erwählung Josuas, mit Moses den Berg zu besteigen. Josua wird in der LXX häufig mit Ἰησοῦς wiedergegeben.

39 C. A. Evans, Mark 8:27–16:20, WBC 34B (Nashville 2001), 47.

40 Evans bemerkt dazu: „The distance between Jesus and his disciples continues to widen“ (ebd. 54).

Die markinische Erzählung von Jesu Reise in heidnisches Gebiet macht deutlich, dass er die Heiden als zentralen Bestandteil der Gemeinde der Jesus-Gläubigen sieht. Der Gegensatz, den er zu jüdischen Charakteren in seinem Evangelium schafft, lässt vermuten, dass Markus judenchristliche Kreise mit einiger Skepsis betrachtete; auf jeden Fall scheint es unwahrscheinlich, dass die Gemeinde hinter dem Evangelium noch judenchristliche Mitglieder hatte. Dem entspricht auch, dass das grundlegende Bekenntnis, Jesus ist der Sohn Gottes, aus dem Munde eines heidnischen Hauptmanns unter dem Kreuz kommt, während gleichzeitig der Vorhang des Tempels von oben bis unten zerreißt (15,38-39). Das Markusevangelium spiegelt eine durch und durch heidenchristliche Gemeinde, die ihre Legitimation aus dem Wirken des irdischen Jesus bezieht.<sup>41</sup>

### Die Heidenmission bei Lukas

Das lukanische Doppelwerk<sup>42</sup> wird in der Regel in einer heidenchristlichen Situation verortet.<sup>43</sup> Daher ist es überraschend, dass die Heiden im Lukasevangelium kaum auftreten. Ihr großer Auftritt als Teil der Heilsgeschichte geschieht erst in der Apostelgeschichte. Es gibt keine Heiden an der Krippe Jesu, die syrophönizische Frau des Markus tritt bei Lukas nicht auf. Sogar der glaubensstarke Hauptmann von Kafarnaum tritt nicht selbst in Erscheinung, sondern schickt jüdische Gesandte, die seinen Fall schildern (Lk 7,3.6). Treten Heiden tatsächlich im Lukasevangelium auf, spielen sie eine marginale Rolle. Zu Beginn der Feldrede kann man annehmen, dass unter den Menschen von Tyrus und Sidon

41 Hier kann lediglich angedeutet werden, dass diese Analyse auch neueren, in dieser Studie allerdings vernachlässigten Trends entspricht, Markus mehr und mehr als ein stark von paulinischer Theologie beeinflusstes Werk zu sehen. Siehe dazu beispielsweise: *J. Marcus*, Mark – interpreter of Paul, NTS 46 (2000), 473-487; *J. Painter*, Mark's Gospel. Worlds in conflict, New Testament Readings. (London 1997), 4-6, 213; *Svarvik*, Mark and mission (Anm. 24), 344-347; *D. J. Harrington – J. R. Donahue*, The Gospel of Mark, Sacra Pagina 2 (Collegeville 2002), 39-40.

42 Nur selten wird vorgeschlagen, das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte seien unabhängig voneinander entstanden, oder von verschiedenen Autoren verfasst. Argumente für diese Position berufen sich zumeist auf kleinere stilistische und philologische Unterschiede. Für eine gemäßigte, die Unabhängigkeit argumentierende Position siehe *J. L. Nolland*, Luke 1:1-9:20, WBC 35A (Dallas 1989), xxxiii-xxxiv.

43 Unter den Minderheitspositionen finden sich *Nolland* (ebd., xxxii), der einen Sitz im Leben unter Proselyten sieht, und *Jervell*, der für einen judenchristlichen Ursprung argumentiert. *J. Jervell*, Die Apostelgeschichte, KEK 3 (Göttingen 1998), 49-52. *Stenschke* zeigt, dass trotz der Annahme, das lukanische Doppelwerk sei in der heidnischen Welt zu verorten, die Heiden als theologischer Topos wenig Beachtung finden. *C. Stenschke*, Luke's portrait of gentiles prior to their coming to faith, WUNT II: 108 (Sheffield 1999), 3.

Heiden sind (Lk 6,17).<sup>44</sup> Doch wird dies nicht explizit. Auch in der Geschichte der Dämonen von Gerasa (Lk 8,26-39) kann man auf die Anwesenheit von Heiden schließen, die jedoch wie bei Matthäus Jesus bitten, ihr Gebiet zu verlassen. Lukas berichtet zwar vom Verlangen des geheilten Mannes, Jesus zu folgen. Doch Lukas berichtet auch, dass Jesus dies ablehnt und dem Mann stattdessen aufträgt, zu Hause (8,39) zu berichten. Lukas kann sich anscheinend noch keine Heiden in der Nachfolge Jesu vorstellen.<sup>45</sup>

Andere Heiden in der Geschichte des Evangeliums tauchen in Verbindung mit der Verhaftung, der Passion und dem Tod Jesu auf; dies sind hauptsächlich negative Rollen, mit Ausnahme des Hauptmanns unter dem Kreuz (23,47). Doch Lukas vermag es auch, in der dritten Leidensankündigung die Rolle der Heiden in der Passion zu entschärfen. Lukas verwendet dazu drei Hilfsmittel. Das erste ist die Einführung des Themas der Schrifterfüllung mit Bezug auf die Rolle der Heiden. Dieses Thema greift ein besonderes lukanisches Interesse auf (siehe beispielsweise Lk 24,26-27; 24,44). Das zweite Hilfsmittel ist die Erwähnung der Überlieferung Jesu in heidnische Hände. Lukas klärt die Rolle der Heiden als eine ausführende, nicht aber die Passion in Gang setzende. Zum Dritten formuliert Lukas deutlich, dass die Jünger Jesus nicht verstehen. Für Lukas sind die Heiden Teil des Erlösungsplans Gottes, in der Schrift vorhergesagt, erkannt von Jesus, aber den Jüngern noch verschlossen, bis Jesus ihnen diesen Plan auf dem Weg nach Emmaus erklärt.<sup>46</sup>

Doch trotz dieser erstaunlichen Abwesenheit der Heiden im Evangelium kehrt Lukas immer wieder zu der theologischen Aussage zurück, dass den Heiden in Jesus ein Hoffnungszeichen erstanden ist. In der Darstellung Jesu im Tempel taucht Simeon auf und erklärt,

44 J. A. Fitzmyer, *The gospel according to Luke*, AncB 28-28A (New York 1983), Bd. I, 622, führt die Anwesenheit von Heiden hier auf Mk 3,8 zurück. Dies ist möglich, doch der von Lukas geschilderte Kontext ist vom markinischen so unterschiedlich, dass man auf mehr als Lukas' Treue zu seinen Quellen schließen kann.

45 Daher ist es auch nicht gerechtfertigt, vom „first pagan disciple of Jesus“ zu sprechen, wie es Fitzmyer (ebd. 735) tut. Eher ist Nolland korrekt: „The time of the Gentiles has not yet come.“ Dies gilt umso mehr, als der Auftrag des Mannes auf seinen Haushalt beschränkt ist. *Nolland*, Luke 1:1-9:20 (Anm. 42), 414.

46 Nolland sieht in der Leidensankündigung eine Polemik gegen „the foreign overlords who controlled the government of Palestine at the highest level, and under whom the Jews were a subject people.“ Lukas schildert die Heiden als ausführendes Organ der Passion, nicht jedoch als deren Urheber. Der Verweis auf Gottes Heilsplan sowie auf das Unverständnis der Jünger macht Nollands Position unhaltbar. Fitzmyer ist plausibler, wenn er das Unverständnis der Jünger mit dem Öffnen der Augen und der Herzen der Jünger in Emmaus in Verbindung bringt. *J. L. Nolland*, Luke 9:21-18:34, WBC 35B (Dallas 1993), 896; *Fitzmyer*, Luke (Anm. 44), Bd. II, 1208.

Jesus sei „ein Licht, das die Heiden erleuchtet“ (2,32); Johannes der Täufer spricht von Erlösung für die Heiden (3,6); das von Johannes angekündigte Gericht wird nicht in Betracht ziehen, ob man ein Kind Abrahams ist, sondern wird nach den Werken fragen (3,7-9). Richter ist Jesus, der die Worfchaufel schon in der Hand hält (3,17). Ein ähnliches Gericht über Israel scheint auch hinter der Klage über die galiläischen Städte (10,13-16) zu liegen. Wenn das Gericht jedoch nicht nach ethnischem Ursprung erfolgt, sondern nach Taten, gilt dies auch für die Heiden (12,30; 17,26-30). Im Programm der Lehre Jesu, verkündet in der Nazaret-Perikope (4,16-30), benutzt Jesus als Beispiele die Verkündigungen von Elia und Elischa, die Bekehrung der Nineviten und den Besuch der Königin des Südens. Alle Beispiele haben gemeinsam, dass sie auf das Wirken Gottes unter den Heiden rekurrieren. Lukas beschreibt, dass in Jesus auch den Heiden Erlösung angeboten wird. Aber das Gericht wird Juden und Heiden in gleicher Weise treffen, indem es an der Antwort auf Jesu' Botschaft misst.

Trotzdem bleibt es ein Kuriosum, dass das Lukasevangelium zwar immer wieder das Heilsangebot an die Heiden beschreibt, doch auf der anderen Seite die Heiden so wenig im Evangelium präsent sind. Gelegentlich wird Lukas' Sicht der Heilsgeschichte als Erklärung angeboten, in der Jesus eine durch und durch jüdische Mission erfüllt, während die Heidenmission erst in der Apostelgeschichte als Auftrag des Auferstandenen und als ermächtigt durch den Heiligen Geist ihren Lauf nimmt.<sup>47</sup> Diese Theorie erhält Plausibilität durch die Analyse der Erzählung des Doppelwerks, in der die Heidenmission zunächst als Prophezeiung an Ananias (Apg 9,15) Gestalt gewinnt, dann Petrus in einer für ihn zunächst unverständlichen Vision anvertraut wird, deren Sinn er erst im Blick auf Kornelius und dessen Haushalt in der Kraft des Geistes versteht (Apg 10). Schließlich ist es allerdings Paulus, der diese Heidenmission in systematischer Weise aufgreift und verfolgt, und dessen Identität als die eines von Gott gesandten Heidenmissionars identifiziert wird (Apg 9,15; 15,7).

Doch selbst wenn man in überspitzter Form das Lukasevangelium als das Buch der jüdischen Mission bezeichnet, dem die Apostelgeschichte als das Buch der Heidenmission an die Seite gestellt ist, formt Lukas durchaus eine Brücke im Evangelium, die

47 Diese äußerst einflussreiche Theorie hat ihren Ursprung mit *H. Conzelmann*, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Beiträge zur historischen Theologie (Tübingen 1962). Sie wurde überarbeitet und verfeinert von Martin Dibelius, Ernst Haenchen, und Philipp Vielhauer.

die spätere Heidenmission verständlicher werden lässt. Die Brücke des Evangeliums zwischen der jüdischen Mission Jesu und der Heidenmission des Petrus und Paulus ist die ausführliche Behandlung eines Volkes (ἔθνος, Apg 8,9), das von den Juden unterschieden werden kann (ἄλλογενῆς, Lk 17,18), die Samariter.<sup>48</sup> Weder Markus noch Matthäus geben den Samaritern so viel Raum wie es Lukas tut. Markus erwähnt sie überhaupt nicht, während Matthäus die Jünger anweist, nicht zu den Samaritern zu gehen (Mt 10,5-6).

Der erste Bericht über Samariter (Lk 9,51-56) findet sich am Beginn des großen Einschubes, oft als ein theologischer Wendepunkt des Evangeliums interpretiert. Ein samaritanisches Dorf verweigert Jesus die Gastfreundschaft, „weil sein Angesicht nach Jerusalem hin gerichtet war“ (9,53). Dies erinnert an den Beginn der galiläischen Mission mit der Ablehnung Jesu in Nazaret.<sup>49</sup> Jesu Jünger möchten ein Feuergericht herabrufen, aber Jesus verbietet dies. Die Geschichte ist erstaunlich, weil sie auf der einen Seite die Ablehnung Jesu beschreibt, auf der anderen Seite aber auch Jesus beschreibt, der die Samariter vor dem Zorn der Jünger schützt. Wie die Zeit Jesu für seine Aufnahme sich erst beginnt zu erfüllen (Lk 9,51), so ist auch die Zeit der Erfüllung für die Samariter im Beginnen.

Die folgende Mission der 72 Jünger (Lk 10,1-12) ist eine Mission in Samarien. Zwischen 9,51 und 10,1 erwähnt Lukas keinen Ortswechsel,<sup>50</sup> und es gibt auch keine Hinweise auf eine nicht an

48 Über diese Bemerkungen hinaus hält es Lukas, anders als Joh 4,9, nicht für nötig, die Besonderheiten der Samariter weiter zu erklären. Für Lukas ist lediglich wichtig, dass hier eine Gruppe vorliegt, die deutlich von den Juden unterschieden werden kann. Trotzdem gibt es signifikante Parallelen zwischen Lukas und Joh 4, detailliert beschrieben von *D. Ravens*, *Luke and the restoration of Israel*, JSNT.SS 119 (Sheffield 1995). Jervell hält die Samariter für Juden, kann aber ihren besonderen Status im Doppelwerk nur ungenügend erklären. Stenschke setzt die Samariter mit den Heiden gleich, muss dafür aber in Kauf nehmen, dass er die Unterschiede in der Terminologie nur mit geographischen Argumenten erklären kann. Dies ist allerdings nicht haltbar, da der Begriff ἔθνος kein geographischer ist. Eine Zusammenfassung der Diskussion um den Status der Samariter findet sich bei *Böhm*, die die Samariter als eine jüdische Sekte betrachtet. *J. Jervell*, *The lost sheep of the house of Israel: The understanding of the Samaritans in Luke-Acts*; *Ders.*, *Luke and the people of God. A new look at Luke-Acts*. Minneapolis 1979 *Stenschke*, *Gentiles* (Anm. 43), 111; *M. Böhm*, *Samarien und die Samaritai. Eine Studie zum religionshistorischen und traditionsgeschichtlichen Hintergrund der lukanischen Samaritexte und zu deren topographischer Verhaftung*, WUNT II: 111 (Tübingen 1999), 8-30.

49 Das Ereignis weist jedoch auch enorme Unterschiede auf. Darunter sind die Begründung für die Ablehnung, hier Jesu Wendung zu Jerusalem, aber auch der Plan der Nazarener, Jesus zu töten. Siehe besonders *J. T. Sanders*, *The Jews in Luke-Acts* (Philadelphia 1987), 144.

50 Der gesamte große Einschub erwähnt lediglich zwei Ortsangaben, die beide Samarien erwähnen (Lk 9,52; 17,11). Daraus ergibt sich, dass das Missionsgebiet Jesu und seiner Jünger im Einschub als Samarien gelten muss und eine Parallele zur früheren Mission in Galiläa bildet. *Ravens*, *Restoration* (Anm. 48), 78.



Samariter gerichtete Mission der 72. Gleichzeitig existiert eine außergewöhnliche Parallele in den Formulierungen der Sendung der Jünger in das samaritanische Dorf und der Aussendung der 72 (ἀπέστειλεν ... πρὸ προσώπου αὐτοῦ, 9,52; 10,1). Letztlich weist auch die Ermahnung an die Jünger zu verzehren, was ihnen vorgesetzt wird (10,7), auf eine Situation, in der jüdische Reinheitsregeln nicht beachtet werden. Die Mission in Lk 10 ist parallel zur Mission in 9,1-6 gestaltet, in der die 12 in die Dörfer Galiläas gehen. In beiden Missionen wird mit der Möglichkeit der Ablehnung gerechnet. Damit impliziert auch die Ablehnung Jesu im samaritanischen Dorf keine proleptische Aussage über den Tod Jesu, wie dies noch in Nazareth geschah.

Das Erscheinen einzelner Samariter innerhalb des großen Einschubes ist sehr positiv. Dazu gehören das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37) und die Heilung der zehn Aussätzigen (17,11-19). In beiden Erzählungen werden die richtig handelnden Samariter als Gegenstück zu den jüdischen Charakteren behandelt, die auf die ihnen gestellten Herausforderungen falsch reagieren. Der barmherzige Samariter lehrt den fragenden Gesetzeslehrer, dass Barmherzigkeit nicht nur die Voraussetzung für die Gewinnung des ewigen Lebens ist, sondern auch Erfüllung des Gesetzes. Lukas stellt diese Barmherzigkeit in Gegensatz zu Tempel und Kult, verkörpert durch Priester und Levit.<sup>51</sup> Dabei ist auffallend, dass ein Samariter mit jüdischen Führern kontrastiert wird, um ein lukanisches Schlüsselargument in der Diskussion um das Gesetz zu liefern. Der Fall des aussätzigen Samariters, der seine Reise zum Tempel abbricht, um Jesus zu danken, liegt ähnlich. Auch hier ist es der Samariter, der zusätzlich als Fremder (ἀλλογενῆς) charakterisiert wird, der sich von Tempelritualen fernhält, um das zu tun, was aus der Sicht des Evangeliums das Richtige ist. Die Samariter erscheinen also durchaus in einem positiven Licht. Sie sind ein Volk, dem sich Jesus zuwendet und dem er seine Jünger schickt, aber sie sind auch deutlich unterscheidbar von den Juden, die im Evangelium auftreten. Der Aussätzige widersetzt sich dem Auftrag Jesu nicht, sich den Priestern zu zeigen, doch er weiß auch, dass der Ort, an dem Gott Ehre erwiesen wird, zu Jesu Füßen ist. Außerdem wird in dieser Geschichte deutlich, dass der lukanische Jesus ein ähnliches Verhalten von den anderen neun Aussätzigen erwartet.

51 Oft wird vorgeschlagen, der Priester und der Levit vernachlässigen den Verletzten aus einer Angst um ihre kultische Reinheit heraus. Die Evidenz für eine solche Annahme ist allerdings mager. Siehe dazu die Diskussionen bei *Fitzmyer*, Luke (Anm. 44), Bd. II 887; *F. Bovon*, Das Evangelium nach Lukas, EKK III (Zürich 1989), Bd. II, 90.

Die Samariter erscheinen erneut in Apg 8 als die Empfänger der ersten Mission außerhalb Jerusalems. In Apg 8,1 findet sich noch eine parallele Behandlung von Judäa und Samarien.<sup>52</sup> Doch Judäa verschwindet schnell aus der Erzählung, und von Apg 8,4 an konzentriert sich die Erzählung auf die Mission in Samarien mit der Gründung einer Gemeinde in der Taufe durch Philipp und der Geistspendung durch Petrus und Johannes. Diese samaritanische Mission bildet den Kontext für die Taufe des ersten Heiden<sup>53</sup> auf die Initiative eines Engels des Herrn hin (8,26). Die Geschichte des Eunuchen ist nicht der Beginn der Heidenmission in der Apostelgeschichte. Diese beginnt erst mit der Erzählung von Kornelius in Apg 10-11. Doch der Eunuch zieht äußerst effektiv die Linie von der samaritanischen Mission zur Heidenmission. Mit Hilfe des Eunuchen beschreibt Lukas die Heidenmission nicht nur als eine Mission der frühen christlichen Gemeinden auf die Initiative des Auferstandenen hin, sondern er verankert sie erzählerisch in der samaritanischen Mission, die ihrerseits ihren Ursprung mit dem Wirken des irdischen Jesus hat. Die Samariter sind somit das Bindeglied zwischen dem Wirken des irdischen Jesus unter den Juden und dem Wirken der ersten nachösterlichen Missionare unter den Heiden.<sup>54</sup>

Sind die Samariter im Evangelium die Vorläufer der Heiden in der Apostelgeschichte, so deuten sie ebenfalls an, welche Form die Heidenmission nehmen wird. Im Evangelium dienen die Samariter

52 Böhm schließt aus dieser Parallele, dass Lukas nicht an einer Mission zu den Heiden interessiert ist, sondern an eine Restauration der zwölf Stämme Israels denkt. Doch scheint sie den Kontext der Verfolgung in Jerusalem zu unterschätzen. *Böhm*, Samarien (Anm. 48), 304.

53 Lindemann äußert keinen Zweifel, dass der äthiopische Eunuch ein Heide ist; er argumentiert, dass die Platzierung dieses Ereignisses durchaus schlüssig ist, da es sich hier um eine Einzelperson handelt, nicht jedoch um den Beginn der vollen Heidenmission. Jervell behauptet aufgrund der Schriftlektüre und Pilgerreise nach Jerusalem, der Mann sei „Jude, aber aus einer besonderen Gruppe“ der Proselyten. Doch Jervell ignoriert dabei, dass der Beschreibung des Mannes als Eunuch, Äthiopier und Höfling der Königin Kandake wenigstens gleiches Gewicht beizumessen ist. Darüberhinaus muss Jervell wenig überzeugend argumentieren, dass „Eunuch“ hier ein Ehrentitel ist und nicht eine physische Beschreibung. *A. Lindemann*, Der ‚äthiopische Eunuch‘ und die Anfänge der Mission: *C. Breytenbach – J. Schröter* (Hg.), Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung [FS E. Plümacher] (Leiden 2004), 109-133; *Jervell*, Apostelgeschichte (Anm. 43), 270-271.

54 Ravens zieht dies in Zweifel, da für die Heidenmission eine direkte göttliche Intervention nötig ist, die für die samaritanische Mission fehlt. „This is a clear indication that Luke regards Jews and Samaritans as being within one fundamental group to which even the most devout god-fearer does not belong.“ *Ravens*, Restoration (Anm. 48), 93. Allerdings ist es im Evangelium Jesus selbst, der die samaritanische Mission beginnt. Und selbst Ravens muss anerkennen, dass zumindest erzählerisch die Samariter den Weg zur Heidenmission bereiten. Letztlich kann Ravens auch nicht erklären, warum die Samariter im Evangelium als Kontrast zu gesetzestreuen Juden dienen, während sie in der Apostelgeschichte den Kontrast zu den Jerusalemer Verfolgungen bilden.

dazu, die Grenzen der Gesetzeserfüllung zu erweisen. In der Apostelgeschichte wird die Heidenmission zu einer gesetzefreien Mission. Die Taufe des Kornelius und der mit ihr einhergehende Konflikt in der Urgemeinde (Apg 10,1-11,18) macht dies deutlich, indem plötzlich Reinheitsgebote und Tischgemeinschaft mit Heiden diskutiert werden. Der Bericht vom Apostelkonzil in Apg 15 beschreibt nicht die Heidentaufe als Streitfall. Vielmehr birgt die Mahlgemeinschaft des Petrus mit Kornelius explosives Konfliktpotential (11,3). Petrus' Hinweis auf seine Vision scheint diejenigen „aus der Beschneidung“ (11,2) zunächst zufrieden zu stellen. Aber der Bericht macht auch deutlich, dass eine Trennung zwischen judenchristlichen und heidenchristlichen Gemeinden durchaus wahrscheinlich ist; Paulus schließlich formuliert dies in seiner Rede im pisidischen Antiochia aus (13,46-48). Diese Drohung bewahrheitet sich schließlich in Apg 18,6 und 28,26-29, und wird somit in der Apostelgeschichte als ein Strukturmuster identifiziert. In der Diaspora sind es die Juden, die das Wort ablehnen, während die Heiden es mit Freude und in großer Zahl annehmen. Diese Teilung wird zu einer der oft wiederholten Eigenschaften der Predigt des Paulus, untermauert auch bei anderen Berichten. In Lystra findet eine ausschließliche Mission zu den Heiden großen Erfolg, der erst durch die Ankunft von Juden aus dem pisidischen Antiochia bedroht wird (14,19). Die erste Missionsreise des Paulus zeigt auf, wie Gott „den Nationen eine Tür des Glaubens geöffnet habe“ (14,27).

Das Konzil in Jerusalem fasst die Situation zusammen. Der Bericht betont, dass die paulinische Mission keine Beschneidung einforderte oder sie für nötig erachtete (15,1). Doch ein Konflikt bricht aus, als Judenchristen aus Jerusalem in Antiochia auftauchen, Beschneidung und Gesetzestreue einfordern und in einen Streit mit Paulus und Barnabas fallen.<sup>55</sup> Die Lösung der Apostelversammlung stellt sich grundsätzlich auf die Seite des Paulus, mahnt aber Reinheit in religiösen Fragen, Nahrung und sexuellem Verhalten ein. Der Bericht überrascht vor allem durch die Begründung, die Jakobus für diesen Kompromiss gibt. Er weist auf den Beginn der Heidenmission durch den Willen Gottes hin, der an Petrus in einer Vision ergangen war, und weist ebenfalls auf die jüdischen Schriften hin um zu erweisen, dass Gott die Heiden berufen hat, „um die Hütte Davids,

<sup>55</sup> Jervell beobachtet scharf, dass die strittige Frage nicht die Möglichkeit der Erlösung für die Heiden betrifft, sondern die Bedingungen für ein Gemeindeleben, in dem auch Heiden existieren. Doch geht Jervell zu weit wenn er behauptet, die Ermahnten seien „gottesfürchtige Heiden, denn nur solche gibt es in der Kirche“. *Jervell, Apostelgeschichte* (Anm. 43), 388-389.

die verfallen ist, wieder aufzubauen“ (15,16-17). Lukas sieht in der von Gesetz und Beschneidung freien Heidenmission eine Restauration des verfallenen Israel. So werden Jesus und seine Jünger ein „Licht für die Heiden“ (Lk 2,32; Apg 13,47), selbst wenn die Jünger dies erst zögerlich verstehen lernen. Aber Gott selbst interveniert, um die Heidenmission in Gang zu setzen. Die Jünger, die dies verstehen, akzeptieren dies mit Freude (Apg 11,18; 21,20).

Wie sehr die Apostelgeschichte auch die Akzeptanz der Heidenmission durch die Apostel und die Jerusalemer Urgemeinde betonen mag, sie kann nicht verbergen, dass die Heidenmission gleichzeitig auch den Beginn der Trennung zwischen Judenchristen und Heidenchristen markiert. Petrus ist zwar der erste Apostel, der einen Heiden tauft, doch ist er auch der letzte, und Kornelius ist der letzte von Petrus getaufte Heide. Danach kehrt Petrus nach Jerusalem zurück, um es nicht mehr zu verlassen. Während er beim Apostelkonzil eine völlig gesetzesfreie Heidenmission vorschlägt, wird seine Position nicht akzeptiert, und Petrus verschwindet aus der Erzählung. Die Heidenmission geht an Paulus und seine wechselnden Gefährten über, die schließlich ihretwegen in Jerusalem unter Verdacht geraten, auch Juden den Abfall vom Gesetz zu predigen (Apg 21,21). Während Jakobus und die Ältesten in Jerusalem zögerlich zu Paulus halten, können sie seine Verhaftung nicht verhindern. Was auch immer der historische Hintergrund für die lukanischen Berichte sein mag, es entsteht der Eindruck, dass die judenchristliche Gemeinde nach Apg 15 zurück bleibt und nicht an der Heidenmission teilnimmt, die mehr und mehr in das Zentrum der Erzählung der Apostelgeschichte rückt.

Das lukanische Portrait des stetigen Wachstums des Christentums in der Apostelgeschichte ist ein Portrait zweier Kirchen. Die Kirche in Jerusalem bleibt jüdisch geprägt und dem Tempel und dem Gesetz gegenüber treu. Die Gemeinden in Antiochia und die späteren Gründungen des Paulus und seiner Gefährten sind heidenchristlich orientiert, fühlen sich nicht an das Gesetz oder den Tempel gebunden. Die Jerusalemer Kirche geht auf die Gruppe der Apostel zurück, die der irdische Jesus um sich versammelte. Die heidenchristlichen Gemeinden gehen auf eine direkte Intervention Gottes in der Vision des Petrus zurück. Doch können sich die heidenchristlichen Kirchen ebenfalls auf eine Legitimation durch den irdischen Jesus berufen. Dabei geht es nicht nur um die Heiden als die Erfüllung alttestamentlicher Prophezeiungen. Jesus selbst predigte einem samaritanischen ἔθνος, das nicht Teil des von Jerusalem repräsentierten Judentums war, und er sandte seine Jünger in gleicher Weise unter die Samariter. Die

Mission unter den Samaritern ist der Vorläufer der Heidenmission; die lukanischen Sympathien liegen deutlich mit letzterer, und dies ist die dominante Perspektive der Apostelgeschichte. Doch der lukanische Jesus ist nicht nur ein Licht für die Heiden, er ist auch die Herrlichkeit seines Volkes Israel. Daher hat Lukas in seiner Beschreibung des enormen Wachstums der Kirche unter den Heiden auch tiefen Respekt für das Volk Jesu, Israel, und die Jerusalemer Kirche, die in dieser Tradition lebt. Lukas will die judenchristliche Kirche nicht delegitimieren oder in ein schlechtes Licht rücken. Doch sind seine heidenchristlichen Gemeinden tatsächlich sehr unterschiedlich.<sup>56</sup>

### Schluss

Allen in dieser Studie betrachteten Schriften ist gemeinsam, dass ihnen das Bedürfnis unterliegt, die Heidenmission im Wirken des irdischen Jesus zu verankern. Doch lassen sich auch drei äußerst unterschiedliche Konzeptionen der Verwirklichung dieses Verlangens feststellen.

Matthäus geht einen völlig eigenständigen Weg, indem er die Heidenmission als einen Auftrag des Auferstandenen versteht. Die Elf sind die Garanten dafür, dass auch die Heiden alles befolgen, was der irdische Jesus gelehrt hat. Dazu gehört auch die Vollkommenheit des jüdischen Gesetzes. Matthäus wahrt die Kontinuität mit dem irdischen Jesus, indem seine christliche Heidenmission zugleich eine jüdische ist. Matthäus bereitet diesen Auftrag vor, indem er verschiedene Heiden im Evangelium auftreten lässt. Doch immer ist sein Akzent auf einem Verständnis der Heiden als Menschen, die zu einer jüdisch geprägten Gruppe hinzukommen.

Markus verwurzelt die Heidenmission tief im Wirken des irdischen Jesus und stellt deutlich heraus, dass die Heidenmission Jesu eine weitaus höhere Qualität besaß als die Mission Jesu in Galiläa und Judäa. Für Markus geht die Heidenmission auf den irdischen Jesus zurück, der sie als eine Mission frei vom Gesetz verstand. Dem mag auch der markinische Skeptizismus gegenüber den Jüngern des irdischen Jesus entsprechen.

Lukas ist sich bewusst, dass die Heidenmission ein Phänomen der frühen Kirche ist, nicht aber des irdischen Jesus. Er verwurzelt die Heidenmission zwar auch im Wirken des irdischen Jesus, aber er

<sup>56</sup> Daher ist auch Wilsons oft kritizierter Aphorismus, der lukanische Umgang mit dem jüdischen Gesetz beschreibe es als ein „*ethos for a particular ethnos*“, durchaus berechtigt. S. G. Wilson, *Luke and the law*, SNTS.MS 50 (Cambridge 1983), 103.

tut dies über den Umweg der Samariter, um die Heidenmission der Apostelgeschichte als eine Weiterführung einer samaritanischen Mission Jesu zu schildern, die auf Betreiben des Geistes und des Auferstandenen erfolgt. Damit fällt es Lukas auch leicht, eine Heidenmission zu beschreiben, die in den jüdischen Schriften vorhergesagt ist, die sich aber auch vom Gesetz lösen kann. Lukas nimmt mit dieser Kompromisslösung eine Mittelposition zwischen den Extremen des Matthäus und Markus ein.

Der Blick auf die Synoptiker zeigt, welche unterschiedliche Ansätze in der Frage der Heidenmission möglich waren. Er zeigt eine große theologische und soziale Vielfalt in der frühen Kirche. Dass diese Vielfalt Probleme mit sich brachte, geht aus den Schriften selbst hervor. Dies muss jedoch das Thema einer anderen Untersuchung bleiben.

### Summary

The three synoptic gospels all know a mission to Gentiles, and they all root the legitimation for such a mission within the ministry of the earthly Jesus. However, they do so in three distinct ways. Matthew envisions a mission obedient to the Jewish Law, whereas Mark describes a mission in which Jesus' ministry comes to full fruition. Luke occupies the middle ground in describing a Gentile mission respectful of, yet separate from, Jewish Christianity.